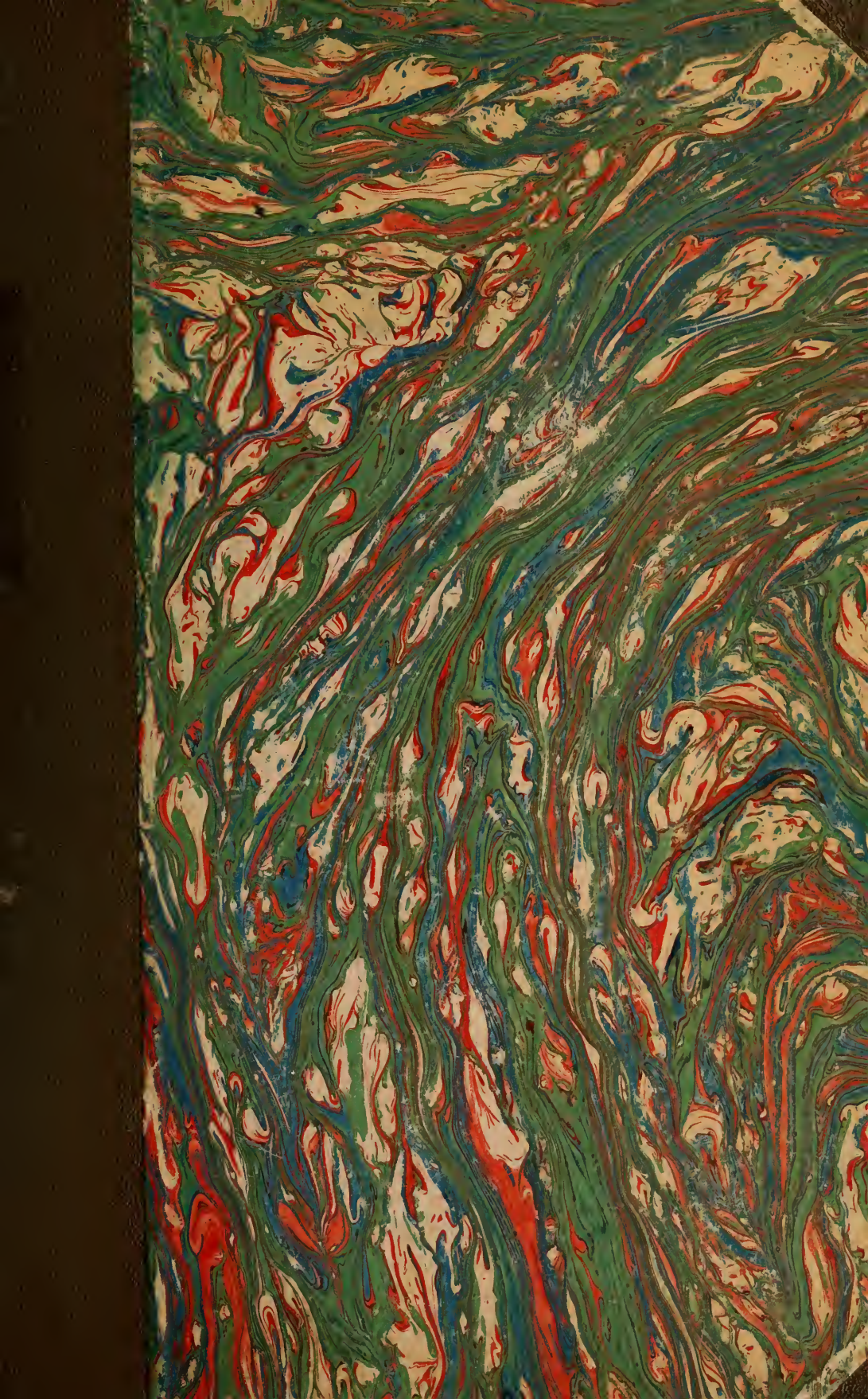

Lehrbuch der Geschichtsphilosophie

Von

Dr. Georg Mehlis
Professor an der Universität Freiburg i. Br.

Berlin
Verlag von Julius Springer
1915

Alle Rechte, insbesondere das der
Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Schutzformel für die
Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1915 by Julius Springer in Berlin.

Seinem verehrten Lehrer

Herrn Geheimrat Professor Dr. Heinrich Rickert

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser

Vorwort.

Wir haben unser Buch Lehrbuch genannt, weil es die Resultate der modernen idealistischen Geschichtsphilosophie für Lehrzwecke geordnet und nach Problemen gegliedert hat. Meine geschichtsphilosophische Auffassung baut sich in der Hauptsache auf der Geschichtsphilosophie Heinrich Rickerts auf. Sie hat den Versuch gemacht, von einer Wissenschaftstheorie der Geschichte ausgehend, bis zu einer inhaltlich universalhistorischen Konstruktion vorzudringen. Von idealistischem Geist erfüllt, ist sie der Idee der Kultur restlos zugewendet. Den Sinn der Kultur in ihrer Vielgestaltigkeit sucht sie zu deuten, und den Sinn des Weltgeschehens möchte sie verstehen aus der Erfüllung und Überwindung dieser irdischen Kulturwirklichkeit.

April 1915.

Georg Mehlis.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkungen 1

Erster Teil.

Probleme der Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichte und Universalgeschichte.

Erstes Buch.

Geschichtsphilosophische Grundfragen.

1. Kapitel. Allgemeiner Charakter der Geschichtsphilosophie und ihrer Probleme 6
   a) Philosophie, Geschichte und Leben 7
   b) Die verschiedenen Ziele der Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie 10
   c) Der philosophische Faktor in der Philosophiegeschichte 11
   d) Doppelsinn der Geschichte 14
   e) Universalgeschichte und Phänomenalität 18
   f) Die Grenze der Logik 22

2. Kapitel. Der Begriff der Philosophie 24
   a) Philosophie als Lehre vom Ganzen 24
   b) Weltphilosophie und Lebensphilosophie 25
   c) Grenzen wissenschaftlicher Theorien 27
   d) Metaphysik und Wissenschaftslehre 34
   e) Philosophie als Formwissenschaft 35
   f) Philosophie als Wertlehre 42
   g) Die religiöse Wertsphäre 44
   h) Die sittliche Wertsphäre 44
   i) Die theoretische Wertsphäre 45
   k) Die ästhetische Wertsphäre 50
   l) Idee einer vergleichenden Wertlehre 51
   m) Vorwurf der Ethisierung 56
   n) Das Problem der Metaphysik 59
   o) Philosophie als Weltanschauungslehre und als strenge Wissenschaft 62
   p) Problem der Antinomien 63

3. Kapitel. Der Begriff der Geschichte 68
   § 1. Geschichte und Leben 68
   § 2. Geschichte als Teil der ästhetischen Kultur 73
      a) Das Gemeinsame von Kunst und Geschichte 75
      b) Das Gegensätzliche von Kunst und Geschichte 77
      c) Die Kunst bringt das Allgemeine im Besonderen zur Darstellung 78
      d) Die Geschichte sucht das Individuelle zu begreifen 80
      e) Die Allgemeinheiten der Geschichte. Der historische Begriff . . . 81
      f) Die historische Persönlichkeit 82
      g) Die historischen Gruppenbegriffe 83
      h) Der historische Typus 84
      i) Die Intuition 88

Seite

§ 3. Die Historie als Wissenschaft 90
a) Schwierigkeiten einer historisch-wissenschaftlichen Auffassung . . . 92
b) Die historische Objektivität 93
c) Die Idee der Kultur als das Objektive der Geschichte 93
d) Das historische Verstehen 95
e) Das Unsystematische hat keine Wahrheit 96
f) Antinomie des historischen und naturwissenschaftlichen Denkens . . 96
g) Das Prinzip des Widerspruchs und die Geschichte 98
h) Verhältnis der Philosophie zu Geschichte und Naturwissenschaft . 101
i) Das geschichtsphilosophische Problem bei Kant 101
k) Geschichte und Kulturphilosophie 104
l) Der Begriff der Geschichtpshilosophie 106
m) Geschichte und Gesetz 109
n) Soziologie 110
o) Völkerbiologie 110
p) Völkerpsychologie 111
q) Rassentheorie 112
r) Autonomie der Geschichte 113
s) Kulturwert und Typus 114

Zweites Buch.

Geschichtsphilosophische Einzelprobleme.

1. Kapitel. Probleme der Geschichtslogik 119
§ 1. Der erste Problemkreis. Die Probleme des Zieles 121
a) Das Interesse der Geschichte am allgemein Menschlichen 122
b) Die Besonderheit menschlicher Gestaltung 123
c) Die Individualität 124
§ 2. Der zweite Problemkreis. Die Probleme des historischen Objektes . . . 128
a) Das Geschehen als Objekt der Geschichte 129
b) Totalität oder Auswahl? 130
c) Rationalismus und Irrationalismus 133
d) Die Willenshandlungen der großen Persönlichkeiten 136
e) Das psychische Leben 140
f) Das geistige Leben 141
g) Geschichte als Reich der Freiheit 143
h) Kultur als Objekt der Geschichte 144
i) Kulturtätigkeiten 147
§ 3. Der dritte Problemkreis. Das Problem von Form und Inhalt in der Geschichte 148
a) Das historische Material 151
b) Vorhistorisches Material 152
c) Quellenmaterial 152
d) Tatsachenmaterial 153
e) Charakter der historischen Tatsache 154
f) Das historische Urteil 157
g) Der historische Begriff 161
Das Subjekt des historischen Urteils 164
§ 4. Der vierte Problemkreis. Die Probleme der Methode 169
a) Problem der Universalmethode 169
b) Heuristik 174
c) Historische Kritik 175
d) Historische Auffassung 177
e) Die Darstellung 184
f) Die Spezialisierung der individualisierenden Methode 192
g) Politische Geschichte 193

Seite
h) Kunstgeschichte 194
i) Philosophiegeschichte 200
§ 5. Der fünfte Problemkreis. Das Problem der historischen Beurteilung . . . 201
a) Es gibt eine historische Beurteilung 201
b) Historische Beurteilung und geschichtsphilosophische Beurteilung 203
c) Ablehnung eines einseitigen Kulturmaßstabes 204
d) Kriterien der historischen Beurteilung 204
e) Gegensatz der historischen und geschichtsphilosophischen Beurteilung 207
2. Kapitel. Probleme der historischen Wertlehre 212
§ 1. Der erste Problemkreis. Das Problem der Geltung 219
a) Notwendigkeit absoluter Geltung zum Verstehen der Geschichte . 219
b) Anfang der Geschichte 221
c) Ende der Geschichte 225
d) Kann ein Kulturwert den anderen ablösen? 226
e) Verhältnis der absoluten Werte zu den Kulturwerten 230
1. Wissenschaft und Wahrheit 230
2. Kunst und Schönheit 236
3. Freiheit und sittliches Leben 244
Das Heilige und die Religion 252
§ 2. Der zweite Problemkreis. Das Leistungsproblem der Kulturwerte . . . 255
a) Prinzip der Auswahl 258
b) Die moralische Auswahl 258
c) Die logische Auswahl 270
d) Die ästhetische Auswahl 272
e) Die religiöse Auswahl 276
f) Die theoretische Beziehung als Prinzip der Gliederung 279
g) Die theoretische Beziehung als philosophische Vertiefung des Kulturbegriffs 282
h) Theoretische Wertbeziehung als Erkenntnisprinzip 284
i) Der Typus 290
§ 3. Der dritte Problemkreis. Das Strukturproblem 294
a) Allgemeine logische Struktur der Kulturwerte 294
b) Sonderstruktur der Kulturwerte 297
c) Verschiedene Möglichkeiten in der Behandlung des Strukturproblems 298
d) Die statischen Werte 300
e) Quantitative Wertordnung 300
f) Qualitative Wertordnung 302
g) Absolute und objektive Werte 304
3. Kapitel. Die Probleme der Universalgeschichte 306
a) Antinomien 307
b) Geschichte als Organon der Philosophie 308
c) Universalgeschichte im Verhältnis zu Philosophie und Wissenschaft 311
d) Idee des Fortschritts 312
e) Die lebendige Inhaltlichkeit 312
f) Der Begriff der Entwicklung 313
g) Wertzuwachs und Wertsteigerung 314
Spezialprobleme der Universalgeschichte 318
§ 1. Das erste Problem der Universalgeschichte: Das Verhältnis von Wert und Zeit 320
§ 2. Das zweite Problem der Universalgeschichte: Die möglichen Sinngebungen des historischen Geschehens 330
a) Die religiöse Sinngebung 331
b) Die wissenschaftliche Sinngebung 332
c) Die philosophisch-theoretische Sinngebung 333
d) Die moralische Sinngebung 334
e) Die ästhetische Sinngebung 335
f) Probleme einer umfassenden und einheitlichen Sinngebung 336

Zweiter Teil.

Die Geschichte der Geschichtsphilosophie.

Seite

Einleitung 343

1. Kapitel. Das Werden des geschichtsphilosophischen Gedankens in dem griechischen Kulturkreise 345
a) Die Idee des Griechentums 345
b) Das Charakteristische des griechischen Kulturbewußtseins 346
c) Die Bewertung des Allgemeinen 349
d) Die Nation als höchster sozialer Wert 352
e) Fehlen des Fortschrittgedankens 353
f) Rationalismus des Griechentums 354
g) Kontemplatives Leben 353
h) Keine Philosophie der Kultur 355
i) Anfänge der geschichtsphilosophischen Spekulation bei den Griechen . . . 357
k) Problem der beiden Wege 357
l) Der Begriff der Entwicklung bei Empedokles 360
m) Der Weltprozeß des Anaxagoras 363
n) Der Platonische Idealismus 365
o) Der Begriff der Entwicklung bei Aristoteles 375

2. Kapitel. Die Entfaltung des geschichtsphilosophischen Gedankens in der christlichen Philosophie 380
§ 1. Die christliche Geschichtsphilosophie 380
a) Die Messiasidee 381
b) Prinzipien des Wertgeschehens 383
c) Apollonius von Tyana 384
d) Die beiden Wege bei Philon 386
e) Die drei Stufen der Rückkehr 388
f) Christentum und Universalgeschichte 388
g) Die Stufen der Offenbarung 389
h) Die Gestalt Christi 390
i) Die Weltgeschichte als Drama von Sündenfall und Erlösung . . . 391
k) Die Geschichtsphilosophie der Gnosis 393
l) Die Geschichtsphilosophie des Origines 396
m) Regressus bei Plotin 397
n) Augustins Lehre von den beiden Staaten 398
o) Die Konstruktion des welthistorischen Prozesses bei Augustin . . 401
p) Die Weltgeschichte Ottos von Freising 403
q) Dantes Geschichtsphilosophie und Thomas von Aquino 408
§ 2. Die Geschichtsphilosophie der Renaissance und Aufklärung 411
a) Macchiavelli und die Idee der Nation 411
b) Methodologische Probleme 413
c) Bacon 413
d) Spinoza 414
e) Leibniz 414
f) Neue Ausdrucksformen des Wertlebens in der Renaissance 416
g) Entdeckung des Fortschrittsbegriffs in der Aufklärung 417
h) Die Geschichtsphilosophie Vicos 419
i) Condorcet 425
k) Bossuet 426
l) Rousseau 427
m) Herders Geschichtsphilosophie 429

3. Kapitel. Die Vollendung der Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus 433
§ 1. Die ethische Geschichtsphilosophie Kants 434
a) Deutung des historischen Geschehens aus dem Begriff der Kultur 434

Seite
b) Vollendung der moralischen Probleme in der Geschichtsphilosophie 435
c) Natur und Kultur 436
d) Die Bedeutung der Leidenschaften 437
e) Bedeutung des Gegensatzes 438
f) Der historische Sündenfall 438
g) Das Ziel des historischen Geschehens 438
§ 2. Die ethisch orientierte Geschichtsphilosophie Fichtes 441
a) Geschichte und Geschichtsphilosophie 441
b) Vernunftfreiheit als Endzweck 441
c) Ursprung der Menschheit 442
d) Die fünf Stadien 442
e) Der rationale und der irrationale Geschehensfaktor 443
f) Der Sündenfall der Geschichte 445
g) Der Aufbau einer neuen Geisteskultur 446
h) Die Vernunftideen 447
i) Die Helden der Geschichte 447
k) Konkrete Auffassung der historischen Individualitäten 448
l) Der Staat und die Kulturwerte 449
§ 3. Die romantische Geschichtsphilosophie 451
a) Schillers Philosophie der Kunst 453
b) Novalis 456
c) Friedrich Schlegel 457
d) Schellings Geschichtsphilosophie als Vollendung der romantischen Idee 458
e) Der tragische Charakter der Geschichte 458
f) Der ideale und der reale Faktor 459
g) Die drei Welten 459
h) Geschichtsphilosophie und empirische Betrachtung des Geschehens 459
i) Die historische Kunst 460
k) Der künstlerische Wert als leitend 461
l) Stadien der Menschheitsentwicklung 463
m) Politische Entwicklung 464
n) Religiöse Entwicklung 465
o) Künstlerische Entwicklung 465
p) Ende der Geschichte 467
q) Die religiöse Geschichtsphilosophie des späteren Schelling 468
§ 4. Die theoretische Geschichtsphilosophie 471
a) Stellung der Geschichtsphilosophie im System 471
b) Die Sphäre des objektiven Geistes 472
c) Hegels absolute Werte 473
d) Die Objektivität der Geschichte 474
e) Die Vernunft des historischen Geschehens 475
f) Die Freiheit als Ziel der Vernunft 477
g) Das Ende der Geschichte 477
h) Die vernünftige Wirklichkeit 479
i) Die Bedeutung des Helden 479
k) Die Volksgeister 480
l) Stadien des Weltgeschehens 480
Die Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert 484
a) Die Philosophie des Positivismus 485
b) Die materialistische Geschichtsphilosophie 497
c) Naturwissenschaftliche Auffassung der Geschichte 498
d) Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung 500
e) Schopenhauer 501
f) Die Geschichtsphilosophie Carlyles 501
g) Nietzsches Bewertung der Individualität 502

Seite
h) Der Darwinismus 503
i) Das Gesetz der Differenzierung 505
k) Die Geschichtsphilosophie der Gegenwartskultur 505
l) Der Neukantianismus 506
m) Lotze und Windelband 507
n) Heinrich Rickert 507
o) Die Geschichtsphilosophie Diltheys 509
p) Georg Simmel 511
q) Die Marburger Schule 511
r) Croce und Bergson 512

Dritter Teil.

Das System der Geschichtsphilosophie oder inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte.

1. Kapitel. Der Sinn des historischen Geschehens 513
a) Die Probleme der Geschichtsphilosophie und ihre Lösung 513
b) Wahrheitsgehalt einer universalhistorischen Konstruktion 514
c) Das historische und naturwissenschaftliche Bewußtsein 514
d) Das Irrationale der Universalgeschichte 515
e) Das universal-historische Geschehen 515
f) Die Idee der Kultur 516
g) Kultur, Leben und Tod 518
h) Kultur und persönliches Leben 521
i) Die Idee der Zeitlichkeit 521
k) Der Standpunkt der schöpferischen Tat 522
l) Vollendungswerte und Beitragswerte 523
m) Persönlichkeit und Wertidee 527
n) Sinn der Kulturbewegung 528
o) Die doppelte Bestimmung des historischen Geschehens 531
p) Die Typen des Kulturlebens 534
q) Gliederung des universalhistorischen Geschehens 534
r) Die Wertfeindlichkeit 536
s) Die Doppelheit des Vernunftgegensatzes 539

2. Kapitel. Allgemeine Konstruktion des universalhistorischen Prozesses 545
a) Der Anfang des Menschengeschlechts 545
b) Die Bewegung des vernünftigen Lebens 545
c) Die Heroen 546
d) Der Typus des Herrschers 547
e) Die Symbole des Endes 548
f) Der Typus des Propheten 549
g) Formen dieser Typen 550
h) Analytische und synthetische Zeitalter 551
i) Bedeutung der Typen für den Sinn des Geschehens 552
k) Vernunft und Natur 552
l) Die ursprüngliche Einheit der Wertgegensätze 553
m) Der hellenische Mythos 554
n) Theoretischer Gehalt 555
o) Ästhetischer Gehalt 556
p) Religiöser Gehalt 558
q) Ethischer Gehalt 561
r) Epochen der Menschheitsentwicklung 565
s) Das analytische Zeitalter der Griechen 565

Seite

3. Kapitel. Die religiöse Entwicklung 566
a) Die Dimensionen des religiösen Bewußtseins 566
b) Typus der griechischen Religion 568
c) Pythagoras 569
d) Heraklit 570
e) Empedokles 571
f) Aristipp 573
g) Die Stoa 573
h) Anfänge der Mystik 574
i) Christus 576
k) Vertiefung des religiösen Bewußtseins 576
l) Plato 577
m) Aristoteles 577
n) Der synthetische Charakter der christlichen Welt 577
o) Die Lehre Christi 578
p) Das Johannisevangelium 581
q) Die Idee des tausendjährigen Reiches 581
r) Die Idee des dritten Reiches 582
s) Das historische Christentum 583
t) Julian Apostata 585
u) Organisation des synthetischen Zeitalters 586
v) Die Idee der Kirche 586
w) Die endliche und unendliche Gottheit 587
x) Die Gnosis 588
y) Plotin 589
z) Augustin 590
aa) Die Idee des Papsttums 591
bb) Hugo von St. Victor 593
cc) Franz von Assisi 594
dd) Das päpstliche Herrschertum 595
ee) Bonifaz VIII. 596
ff) Meister Eckhart 596
gg) Das neue analytische Zeitalter 598
hh) Julius II. 599
ii) Savonarola 600
kk) Die Reformation 601
ll) Protestantismus und Katholizismus 602
mm) Jakob Böhme 604
nn) Nicolaus von Cues 606
oo) Pascal 607
pp) Spinoza 607
qq) Die Naturreligion 609
rr) Das Freidenkertum 610
ss) Sozianismus 610
tt) Deismus 611
uu) Die Romantik 611

4. Kapitel: Die ästhetische Entwicklung 614
a) Das ästhetische Grundverhältnis 614
b) Die ästhetische Idee 615
c) Die ästhetische Individualität 616
d) Typische und charakteristische Kunstform 616
e) Naive und sentimentalische Kunst 617
f) Wertgegensatz und Wertharmonie 617
g) Die verschiedenen Formen des künstlerischen Lebens 619
h) Der Geist der Plastik und der Geist der Musik 620
i) Gliederung ästhetischer Entwicklung 620

Seite

k) Die Dichtung Homers . . . 622
l) Die griechische Lyrik . . . 624
m) Das griechische Drama . . . 625
n) Die griechische Plastik . . . 628
o) Die Kunst des Mittelalters . . . 632
p) Die mittelalterliche Dichtkunst . . . 634
q) Die Renaissance . . . 635
r) Die Frührenaissance . . . 636
s) Michelangelo . . . 636
t) Corregio . . . 640
u) Shakespeare . . . 641
v) Das neue Kunstideal und die Idee der Musik . . . 643
w) Die romantische Kunstform . . . 644
x) Wolfgang Goethe . . . 645
y) Die Musik des bel canto . . . 647

5. Kapitel. Die philosophische Entwicklung . . . 650
a) Die Philosophie im Verhältnis zu den anderen Werten . . . 650
b) Der philosophische Grundgegensatz . . . 652
c) Wertfeindlichkeit und Versöhnung . . . 653
d) Verhüllung der Wertgegensätze bei den Griechen. Die Vorsokratiker . . . 655
e) Die Sophisten und Sokrates . . . 657
f) Demokrit und Plato . . . 658
g) Das System des Aristoteles . . . 660
h) Begrenztheit der griechischen Philosophie . . . 662
i) Das alexandrinische Zeitalter . . . 663
k) Das System Plotins . . . 664
l) Die Philosophie des Mittelalters . . . 667
m) Augustin . . . 668
n) Thomas von Aquino . . . 670
o) Renaissance und Aufklärung . . . 672
p) Das System Descartes' . . . 673
q) Das System Spinozas . . . 674
r) Das System Leibniz' . . . 676
s) Der analytische Geist der Aufklärung . . . 677
t) Die Systeme des deutschen Idealismus . . . 679
u) Kant . . . 680
v) Der Geist der Synthese in der Philosophie des deutschen Idealismus . . . 686
w) Fichte . . . 686
x) Schelling . . . 688
y) Hegel . . . 690
z) Die Romantik . . . 692

6. Kapitel. Die sittlich-staatliche Entwicklung . . . 693
a) Der ethische Grundgegensatz . . . 693
b) Die Ethik Homers . . . 694
c) Moral der griechischen Aufklärung . . . 695
d) Sokrates . . . 696
e) Die sokratischen Schüler . . . 698
f) Platos sittliche Lehre . . . 699
g) Aristoteles . . . 699
h) Die Entwicklung der Staatsidee in Griechenland . . . 701
i) Moralität und Staat im Römertum . . . 705
k) Die Universalmonarchie . . . 707
l) Die christliche Ethik . . . 707
m) Staat und Kirche . . . 709
n) Die nationalen Gewalten . . . 711
o) Die Renaissance . . . 711

Seite
p) Der Individualismus der Aufklärung 713
q) Die französische Revolution 714
r) Kants Reorganisation des sittlichen Bewußtseins 714
s) Die schöne Seele 716
t) Fichte 717
u) Die Sittlichkeitsidee der Romantik 719
v) Die Entwicklung des Staatsgedankens durch den deutschen Idealismus . 720

Vorbemerkungen.

In den letzten Jahrzehnten sind die philosophischen Spekulationen über die Geschichte wieder neu und mächtig hervorgetreten und haben eine Fülle wertvoller Gesichtspunkte und Auffassungen ergeben. Unverkennbar macht sich in den historischen Wissenschaften überall das Bestreben geltend, ihre methodischen Grundlagen zu verstehn, und man überlegt und besinnt sich, welche Aufgabe wohl der historischen Wissenschaft im Reiche des Wissens beschieden sein möge. Und die moderne Philosophie, die die große Erbschaft des Idealismus von Kant bis Hegel angetreten hat, ist mehr als je von historischem Geist erfüllt. Unter diesen Umständen muß es reizvoll erscheinen, einmal den Ertrag aller dieser auf die Geschichte gerichteten Spekulationen zu ziehen und sie in der Form eines Lehrbuches zu vereinigen. Soll nun ein solches Lehrbuch ein philosophisches Werk sein, so muß es eine Einheit haben, d. h. es muß eine ganz bestimmte und notwendige Auffassung vom Wesen der Geschichte vertreten. Unsere philosophische Überzeugung ist die des Neu-Idealismus wie er von Windelband und und Dilthey, Simmel und Münsterberg, Eucken und Sigwart, besonders aber von Heinrich Rickert in seiner Philosophie der Werte vertreten wird. Auf Grund dieser Wertphilosophie stellen wir das geschichtsphilosophische Problem, und von ihr aus ergibt sich uns eine notwendige Auffassung des historischen Lebens. Wenn wir aber von einem bestimmten philosophischen Standpunkt, von der Philosophie der Werte her, an die Geschichte herantreten, so werden wir im Vorbeigehen auch diese Philosophie erläutern müssen, da unser Lehrbuch die Geschichtsphilosophie des Neu-Idealismus darstellt. Die Geschichtsphilosophie ist ja nur der verhältnismäßig kleine Teil eines großen Systems, und wir können unmöglich den Teil begreifen, ohne die Grundidee des Ganzen zu besitzen. Wir müssen die allgemeine Natur des Ganzen kennen und wissen, wie dieser Teil mit dem Ganzen zusammenhängt, wo seine Stelle im System ist, und welche Bedeutung er für das Ganze besitzt. Wie überhaupt im Reiche des Wissens, so hängt besonders in der Philosophie alles auf das engste zusammen, und das erschwert die reinliche Darstellung eines Einzelgebietes, denn wir laufen Gefahr, immer wieder auf benachbartem Gebiet zu verweilen, um den Charakter des Spezialproblems durch Vergleich deutlich zu machen. Vor solchen Abwegen muß sich ein Lehrbuch der Geschichtsphilosophie ganz besonders hüten, denn es soll ein Leitfaden sein zum Verstehen des Wichtigen und Notwendigen. Auch muß die kritisch-polemische Haltung hinter der dogmatischen Darstellung positiver Ergebnisse zurücktreten. Natürlich werden wir uns gelegentlich mit jenen auseinander-

zusetzen haben, welche die Geschichte und ihre Philosophie anders verstehen als wir. Aber wir müssen uns hier auf das Notwendigste beschränken und dürfen die eigene Auffassung durch ein Übermaß der Erörterung fremder Lehrmeinungen nicht verdunkeln.

Wodurch sich ein solches Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, wie wir es verstehen, von einem Lehrbuch der historischen Methode im Sinne Bernheims[1]) unterscheidet, soll nun im folgenden auseinandergesetzt werden. Augenscheinlich treibt auch Bernheim Geschichtsphilosophie, und seine Auffassungen werden manchmal den unserigen begegnen. Bernheim ist der philosophisch interessierte Vertreter der Geschichtswissenschaften. Ihm kommt es vor allen Dingen auf die Methode der Geschichte an, und in der Entwicklung der Methode berührt er alle Einzelheiten der historischen Methodologie: das Finden, die Kritik, das Deuten und Auffassen und schließlich die Darstellung. So wichtig dieses Buch auch für das Verständnis der Einzelheiten der historischen Forschung sein mag, so ist darin für die Geschichtsphilosophie doch nur wenig getan. Wir lernen aus ihm weder die Grundbegriffe der historischen Wissenschaften kennen, noch verstehen wir, was das historische Wissen leistet und im Ganzen der Erkenntnis bedeutet. Wir sehen auch nicht, was das Wichtige und Entscheidende in der historischen Methode ist. Gewiß ist die Methodenlehre als Logik der Geschichte ein wichtiger Teil der Geschichtsphilosophie, aber weniger als Methodologie, sondern vor allem als philosophische Methodenlehre. Unter Methodologie verstehen wir die Besinnung, welche der Historiker vollzieht, indem er alles das hervorholt und begrifflich fixiert, was er wirklich und tatsächlich tut, wenn er seiner Forschertätigkeit nachgeht. Es handelt sich hier um eine Art Selbstverstehen der eigenen Handlungen, das sogleich zu einer scharfen Selbstkontrolle führt. Wir erfahren, was der Historiker alles beachten, was er verstehen und im Auge haben muß, soll er die Wahrheit finden und zu historischer Erkenntnis gelangen. Es handelt sich um eine Anweisung, Geschichtsforschung zu treiben, um wertvolle Ratschläge, wie sie nur der Kenner der Sache, der Fachmann geben kann, der selber die historische Welt durchforscht hat. Wir lernen das Finden verstehen, die mannigfaltigen Denkmäler schätzen, welche die Vergangenheit uns überliefert hat, aus denen wir nun lesen und verstehen sollen den Geistes- und und Sinngehalt einer längst entrückten Zeit. Wir werden in das Wesen der philologischen Kritik eingeführt und erfahren die Schwierigkeiten, denen sie unterworfen ist. Wir lesen in der Deutung und Auffassung, die der Historiker am Material vollzieht, und erfahren, was die Darstellung für das historische Werk bedeutet. Wir lernen auch die zahlreichen Hilfswissenschaften kennen, die in den Dienst der Geschichte treten, wir sehen das ganze große Feld der Historie vor uns ausgebreitet, aber wir sehen in der Hauptsache auch nur dieses Feld. Die Grenzen der Historie verlieren sich am fernen Horizonte, mit ihnen scheint die Welt am ~~zu~~ Ende zu sein.

Um ein Gebiet abmessen und verstehen zu können, muß die Reflexion über die Grenze hinausgehen und das Innenland mit dem Außenland ver-

[1]) Bernheim, Ernst: Lehrbuch der historischen Methoden der Geschichtsphilosophie. 4. Aufl. Leipzig 1908.

gleichen. Erst dann wird es zu einem Verstehen kommen in dem Sinne, daß wir erfahren, was die historische Erkenntnis im Ganzen des Wissens bedeutet. Erst wenn wir die historische Erkenntnis als eine Art, als eine bestimmte Form der Erkenntnis verstehen, machen wir sie vergleichbar und können uns über ihren Leistungswert schlüssig werden. Erst bei diesem Hinausgehen wird dann auch das Ziel der Erkenntnis deutlich, die besondere und eigentümliche Aufgabe, die die Historie sich stellt. Bleibt man in den Grenzen stehen, so erweckt man die Auffassung, als ob alles Historie sei, als ob in der Historie das Reich des Wissens beschlossen wäre und alle Gegenstände notwendig historisch aufgefaßt werden müßten. Wir möchten meinen, daß eine Methodologie, wie sie von Bernheim verfaßt ist, doch in der Hauptsache dabei stehen bleibt, anzuzeigen und geltend zu machen, was der Historiker tut, wenn er der historischen Forschung sich befleißigt. Dagegen ist die geschichtsphilosophische Besinnung doch vor allem darauf gerichtet, diese Handlungen der historischen Forschung ihrem ganzen Bedeutungsgehalt nach zu verstehen. Bei der Geschichtsphilosophie handelt es sich nicht nur um eine Besinnung auf die Prinzipien der historischen Forschung und um die einfache Herausstellung dieser Prinzipien, sondern gleichzeitig um eine Reflexion über ihre Tragweite, ihren Sinn und ihren Wert.

Werke der philosophischen Methodenlehre in dem von uns gemeinten Sinne sind etwa Windelbands geschichtsphilosophische Aufsätze[1]), Simmels Probleme der Geschichtsphilosophie[2]), Diltheys psychologische und geschichtsphilosophische Arbeiten[3]) und vor allen Rickerts Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung[4]). So Verschiedenartiges auch an diesen Werken der modernen Geschichtsphilosophie unser Interesse und unsere Bewunderung erregt, gemeinsam ist ihnen allen der echt philosophische Geist, mit dem sie den schweren Rätselfragen der Erkenntnis und des historischen Verstehens nachspüren. Windelband sieht in der Geschichte die gestaltenreiche Fülle des Wirklichen in ihrer Mannigfaltigkeit und Einmaligkeit, die einmalige schöne Wirklichkeit des Lebens, das zu immer höheren Formen schreitet. Dagegen in der Naturwissenschaft die strenge Gesetzmäßigkeit, das Reich des Müssens, dem wir als Naturwesen unbedingt angehören. Dilthey meint, daß die beschreibende Psychologie, der nach ihm die Grundlegung der Geisteswissenschaften und die Erforschung der geistigen Phänomene als das Reich des objektiven Geistes zufällt, das Leben in seiner unberührten Wirklichkeit erfassen könnte. Da soll nichts umgebildet und umgemodelt werden, sondern alles wird aufgenommen und verstanden, so wie es ist. Das Verstehen ist die eigentümliche Form der historischen Erkenntnis. Als verstehender Mensch durchleuchte ich den Gegenstand gleichsam von innen heraus, ich lasse ihn aufblühen und

---

[1]) Windelband, Präludien, 1883, 4. Auflage. Tübingen 1911. Naturwissenschaft und Geschichte 1894.

[2]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892. 3. Auflage Leipzig 1907.

[3]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894. Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910.

[4]) Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902. 2. Auflage, 1913. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1899, 2. Auflage Tübingen 1910.

aufleben, ohne ihn zu verändern. Simmel ist besonders mächtig angezogen von der Frage: wie die Erkenntnis von der eigentümlichen Geistesbeschaffenheit großer historischer Persönlichkeiten möglich sei, und rührt damit in der Tat an eine der schwierigsten Fragen der geschichtsphilosophischen Spekulation. Welche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist den Gestalten der Persönlichkeiten eigen, die der große Historiker schafft? Mit welchen Kategorien sind sie geformt? Wie fügt er das Material der Geschichtsüberlieferung zu einer notwendigen Einheit zusammen? Rickerts Verdienst um die Geschichtsphilosophie ist endlich vor allem darin zu suchen, daß er die philosophische Methodenlehre im wesentlichen vollendet und die historische Erkenntnis mit ihren Zielen und Aufgaben sowie der ihr eigentümlichen Begriffsbildung von aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf das sorgfältigste geschieden hat. Wir glauben, daß diese Untersuchungen in gewisser Hinsicht etwas Vollendetes und Abschließendes bieten und stimmen mit ihren Grundergebnissen vollkommen überein. Immerhin ist dieses Werk keine abgeschlossene Geschichtsphilosophie. Was dort im wesentlichen gelöst ist, das sind die Probleme der Geschichtslogik oder der philosophischen Methodenlehre. Dagegen sind zwei andere große Gebiete der Geschichtsphilosophie von Rickert nur in den allgemeinsten Grundzügen entwickelt, nämlich die Prinzipien des historischen Lebens, die Geschichtsphilosophie, sofern sie Lehre von den Kulturwerten ist, und endlich die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte.[1]) Diese beiden Teile der Geschichtsphilosophie werden daher von uns eine besonders sorgfältige und eingehende Darstellung erhalten. In der Behandlung dieser Gebiete kann wieder der Unterschied festgestellt werden, daß die Grundfrage der Prinzipien gelöst ist, während die Lehre von der Universalgeschichte durchaus in der Problematik verharrt. Was aber die Geschichtslogik anlangt, so muß sie in einem Lehrbuch für Geschichtsphilosophie notwendig eine von Rickerts methodologischem Hauptwerk sehr verschiedene Darstellung erhalten. Rickert will in seinem Werke die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung klarlegen. Er will die Einseitigkeit und Begrenztheit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zeigen, die ihre souveräne Beherrschung der Wirklichkeit, ihre strenge Notwendigkeit, Abstraktheit und Allgemeinheit mit dem Verlust der Wirklichkeit bezahlen muß. Der Naturwissenschaft gegenüber ist die Geschichte in dem Sinne Wirklichkeitswissenschaft, daß sie mit ihren Begriffen der Wirklichkeit weit näher kommt, ohne jedoch die Wirklichkeit erschöpfen zu können. Das Problem, das sich Rickert gestellt hat, die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu zeigen, macht eine sehr eingehende Darstellung dieser naturwissenschaftlichen Begriffsbildung erforderlich. Auch für uns wird natürlich das Verhältnis von Naturwissenschaft und Geschichte von entscheidender Bedeutung sein, nicht aber so, daß wir im einzelnen den Charakter der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu erörtern und zu bestimmen brauchten. Unsere erste Aufgabe wird darin bestehen, zu zeigen, daß die Geschichte ein philosophisches Problem ist, um dann, vom Grundproblem ausgehend, die Einzelprobleme zu isolieren, so daß

[1]) Vgl. Rickerts Abhandlung: Geschichtsphilosophie in der Kuno Fischer Festschrift 1905, 2. Auflage 1907.

es möglich wird, sie in ihrer Eigenheit zu würdigen und zu verstehen. In diesem ersten Hauptteile, den wir als „Probleme der Geschichtsphilosophie" bezeichnen, wird naturgemäß mehr gefragt als geantwortet. Vor allem bleibt die Universalgeschichte noch in ihrer Problematik erhalten. Immerhin wird dabei schon auf die Richtung verwiesen, in welcher die Lösung zu erfolgen hat. In dem zweiten Teile, den wir als den „historisch-kritischen" bezeichnen, wird die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Probleme, der Fortgang in der geschichtsphilosophischen Spekulation vom Griechentum bis zur Gegenwart erörtert. Hier wird sich zeigen, daß die Fragen, die unser erster Teil erörtert hat, in der ganzen Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens immer lebendig gewesen sind. Der letzte Teil, den wir als den systematischen bezeichnen, versucht dann, die Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme durch eine universal-geschichtliche Konstruktion zu geben.

Erster Teil.

Probleme der Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichte und Universalgeschichte.

Erstes Buch.

Geschichtsphilosophische Grundfragen.

Erstes Kapitel.

Allgemeiner Charakter der Geschichtsphilosophie und ihrer Probleme.

Wenn wir von den Problemen der Geschichtsphilosophie handeln wollen, so müssen wir uns den Begriff, der die Aufgaben stellt, erst einmal selber etwas genauer ansehen. Wir haben also zu fragen, was Geschichtsphilosophie sei, wir müssen eine vorläufige Verständigung über diesen Begriff vorausschicken. Bei dieser vorläufigen Erklärung der Wortbedeutung ist es ziemlich gleichgültig, mit welchem Gegenbegriff wir ihn vergleichen, um seine Problematik hervortreten zu lassen. Wir wählen rein aus pädagogischen Gründen den Begriff der Philosophiegeschichte. Unter Geschichtsphilosophie verstehen wir die Philosophie, sofern sie die Geschichte zum Objekt ihrer Fragestellung macht, unter Philosophiegeschichte aber die Geschichte, sofern sie es mit der Entwicklung des philosophischen Denkens zu tun hat. Nach dieser allgemeinen Erklärung ist also nur die Geschichtsphilosophie Philosophie hinsichtlich ihrer Methode und der Probleme, die sie sich stellt, die Philosophiegeschichte aber ist Geschichte wie die Literaturgeschichte oder die Kunstgeschichte, nur mit dem Unterschiede, daß das Objekt der historischen Betrachtung hier gerade die Philosophie und nicht die Literatur oder die bildende Kunst ist. Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie würden sich also unterscheiden, wie sich die historische Methode von der philosophischen Methode und die historische Fragestellung von der philosophischen Fragestellung unterscheidet. Wenn wir also von der philosophischen und historischen Methode sowie von der philosophischen und historischen Fragestellung Bescheid wissen, so müssen wir auch imstande sein, die Geschichtsphilosophie von der Philosophiegeschichte sorgfältig zu scheiden. Was nun

aber der Unterschied der philosophischen und historischen Fragestellung sei, das müssen wir uns in großen Zügen deutlich zu machen suchen. Sehen wir doch zu, welche Einstellung erforderlich ist, um den Gegenständen der Philosophie und Geschichte zu nahen, oder, in der Sphäre des Lebens verweilend, von der wissenschaftlichen Erkenntnis geschieden zu sein.

a) Philosophie, Geschichte und Leben.

Nehmen wir ein Beispiel. Wir verweilen in der Betrachtung eines Menschen, den wir lieben; der geliebte Mensch wird ja immer der Gegenstand unseres gesteigerten Interesses, unserer sorgfältigsten Beobachtung sein. Da kann dann unsere Auffassung und Betrachtung zwei sehr verschiedene Wege gehen, wenn wir uns das Herz nehmen, ihn aus der engen Verbindung und Beziehung zu unserem allerpersönlichsten Selbst abzulösen, und die Frage erheben, was denn an ihm und von ihm für alle gilt. Gewiß wird der geliebte Mensch immer sehr viel reicher und schöner sein in dem Verhältnis zu uns als in dem Verhältnis zu allen. Gesetzt auch, wir können das Dunkel tilgen, das für die Augen der anderen über der Gestalt des Freundes ruht, wir könnten ihnen deutlich machen, was er ist, und was sein Wesen bedeutet, wir können seine geheime, uns vertraute Gestalt in die lichte Sonne des Kulturbewußtseins rücken: niemals kann er für alle das sein, was er für uns ist. War er uns ein Helfer und eine Freude und eine Schönheit des Lebens, so ist er uns vielleicht unendlich viel oder sogar alles gewesen. Aber für die anderen ist er dann nur der Helfer und Tröster oder auch die Freude und Schönheit eines Menschen mit bestimmten Eigenschaften, der eine bestimmte Stellung einnimmt, diese Stellung bis zu einem gewissen Grade ausfüllt, und der zu mir ein ganz bestimmtes Verhältnis der Liebe und Freundschaft besitzt. In den Verhältnissen des Lebens fühlen wir uns als ganze Menschen, hier sind wir noch ungeteilt und nicht beschränkt und nicht zerstückelt. Was uns hier geschieht, geschieht uns in unserer Totalität, in dem ganzen Reichtum unserer Empfindungsinhalte. Und insofern dieser Reichtum wohl immerhin eine Welt genannt werden kann, ist das, was der Geliebte mir tut, notwendig ein Weltgeschehen. Aber für die anderen wird diese Welt zu einem Etwas von mehr oder weniger Inhalt, das seine bescheidene Stätte hat auf dem großen Schauplatz des wahrhaftigen Weltgeschehens.

Wenn wir den Mut haben, das rein persönliche Verhältnis aufzugeben, indem wir die Fülle der Gefühlsbeziehungen und die damit verbundenen Wertqualitäten lösen und löschen und den Menschen zum Gegenstand der philosophischen oder wissenschaftlichen Betrachtung machen, dann ist der Mensch unserer Betrachtung der geliebte Mensch nicht mehr. Dann hat auch er den Totalitätscharakter verloren, er, der früher der Mensch meiner Liebe war, ist nur ein Mensch geworden, dessen Verhältnis zu mir sich vielleicht nur noch in die dürre Formel kleidet, daß er mir nahesteht. Jetzt will ich ihn nicht so betrachten, wie er mir persönlich in den Wirklichkeiten des Lebens gegenübersteht, sondern vielmehr so, wie er dem Auge der Welt erscheint oder vielmehr dem Auge der Welt erscheinen soll. Denn so viel ist mir gewiß, daß das Auge der Welt ihn nicht richtig sieht. Jede wissenschaftliche oder

philosophische Behauptung wendet sich an das Urteil der Allgemeinheit, und deswegen muß sie den Gegenstand der Liebe und des persönlichen Interesses der individuellen Beziehungen entkleiden. Sie muß ihn, wie wir zu sagen pflegen, objektiv betrachten, d. h. so, wie er für das urteilende Bewußtsein der Allgemeinheit ist. Aber jede wissenschaftliche Behauptung ist eine Korrektur an der bestehenden Meinung und dem bestehenden Urteil, jede wahrhaft wissenschaftliche Behauptung schließt eine Kritik in sich ein. Und so will ich den Gegenstand meiner Liebe und meines Interesses, wenn ich ihn objektiviere, so darstellen, wie er für die Allgemeinheit in Wahrheit ist. Aber auch damit ist das Ziel des wissenschaftlichen und philosophischen Strebens nur unvollkommen angedeutet. Was bedeutet jene Allgemeinheit, von der hier die Rede ist? Was ist jenes urteilende Bewußtsein, an das sich das Erkenntnisstreben wendet, wenn es den Gegenstand so darstellen will, wie er in Wahrheit ist? Was ist jenes Bewußtsein der Welt, vor dem meine sinnlichen und persönlichen Beziehungen unwichtig und bedeutungslos sind? Was ist jene Handlung der Erkenntnis anders als ein Hervortretenlassen eines höheren Bewußtseins in seiner Reinheit? Ganz gewiß ist dies Bewußtsein nicht das Durchschnittsbewußtsein der Zeit und ebensowenig das Allgemeine der Gattung. Wahrlich, mir kann es gleichgültig sein, wie der Gegenstand meiner Liebe dem Durchschnittsmenschen erscheint. Nicht deswegen entkleide ich ihn der persönlichen Gefühlsbeziehungen, um ihn den Durchschnittsmenschen adäquat zu machen. Wer würde wohl seine Liebe dem Urteil der Welt als dem Urteil des Durchschnittsmenschen opfern? Ist jenes Allgemeine der Durchschnittsmensch, dann lohnt es sich doch nicht, etwas anders zu schauen und zu ergreifen, als wie es ganz individuell und persönlich gelebt und gefühlt wird. Es muß wohl ein höheres ideales Bewußtsein sein, an das wir denken, wenn wir den Gegenstand unserer Liebe so betrachten wollen, wie er in Wahrheit ist. Wir opfern, religiös gesprochen, das Persönliche und Individuelle der Gottheit. Indem ich aber den Gegenstand meiner Liebe dem erkennenden Bewußtsein zuwende, wie wir das ideale Bewußtsein einmal nennen mögen, bleibt er doch für mich in der Sphäre des Lebens das, was er früher war. Meine Liebe und meine Neigung, die den schönen Gegenstand des Lebens zum Universum macht, den Menschen, der, wie ich zu sagen pflege, mir Alles ist, wird vor dem strengen Angesicht der Wahrheit getilgt. Aber wenn ich auch in der theoretischen Erkenntnis vom Leben mich entfernen muß, so kehre ich doch nach der Überwindung aller Trennung in dem unmittelbaren Erlebnis zur Schönheit meiner Liebe zurück.

Diese Erwägungen charakterisieren bereits das allgemeine Verhältnis zwischen Leben und Erkenntnis, jenen beiden großen Gegensätzen, mit denen alle Philosophie beginnt, und die uns in immer neuen Modifikationen entgegentreten. Wir sehen, daß jenes Gebiet, das wir im allgemeinen als Leben bezeichnen, die Welt meiner Liebe und meines Hasses, meiner urpersönlichen Neigungen, in der wir selbst der absolute Herrscher sind, und die mit uns zugrunde geht, jene Welt, in der wir die Rollen und Würden verteilen, daß sie von der Welt der Erkenntnis, der die Philosophie und Wissenschaft zustrebt, gar sehr verschieden ist. Jene Welt des Lebens ist es, darin unsere Individualität stark und mächtig ist, die wir aufgeben und verlieren sollen, wenn wir das

Reich des Wissens betreten. Denn der theoretische Mensch, der zum reinen Subjekt des Erkennens geworden ist, er ist ganz gewiß auch gleichzeitig der unpersönliche Mensch, vor dem die schönen Illusionen des Lebens in nichts zerstoben sind.

Die theoretische Beschäftigung mit dem geliebten Gegenstand, die ihn der rein persönlichen Illusionswerte entkleidet, sie geht aber augenscheinlich in verschiedener Richtung. Die erste Frage ist die Frage des Werdens oder des Ursprungs. Wie ist er ein solcher Mensch geworden, welche Faktoren haben im einzelnen hierzu beigetragen, welche Umstände haben ihn so gemacht? Das ist die historische Frage, die Frage der Genesis. Dem Lebenden ist die Art des Werdens gleichgültig, wertvoll ist ihm allein das „daß" des geliebten Mensch, die Tatsache, die gottgegebene, die schön gefügte, daß er so ist, wie er ist. Aber der historische Mensch nimmt dem Individuum seine allmächtige Position und stellt und ordnet es ein in einen Zusammenhang. Nun sind die Eigenschaften des Individuums nicht mehr sein selbstverständliches Verdienst, sondern das Erbteil der Generationen. Und wenn der historisch denkende Mensch das Individuum in dieser Weise in einen Zusammenhang eingestellt hat, daß er nun weiß, wodurch es in den Besitz seiner Eigenschaften und Fähigkeiten gelangt ist, sei es als Gabe der Natur oder durch den Einfluß der sozialen Umwelt und der Erziehung, dann ist es ihm auch kein Rätsel mehr. Es ist das ganz gewiß ein Gedanke, welcher dem Menschen, der sein Leben lebt, vollkommen fernliegt. Solange wir die unmittelbaren Beziehungen des Lebens besitzen und festzuhalten suchen, kann das Wodurch uns wenig kümmern. Weshalb sollten wir von dem Menschen unserer Liebe und unseres Hasses mehr wissen, wenn wir erfahren, durch welche Umstände er zu diesen Eigenschaften gekommen ist, die unsere Liebe und unseren Haß erregen? Wir kennen ihn doch so genau und gut, ohne alles Wissen von dem Wodurch und dem Woher. Wenn mir jemand entgegentreten und behaupten würde, dieser Mensch ist deiner Liebe und deines Hasses nicht wert, so würde ich seine Unwissenheit mit Entrüstung zurückweisen. Denn im unmittelbaren Leben der Gegenwart habe ich das Recht, ihn so zu sehen, wie ich will. Ich will ja nur, daß er mein sei. Und wenn ich vernehmen sollte, daß dieses Fürmichsein des geliebten Gegenstandes Täuschung und Lüge ist, so werde ich unter Umständen mit Gewalt die alte Illusion aufrecht zu halten suchen. Diesem Wissen und Erleben der allmächtigen Gegenwart gegenüber kann die historische Fragestellung nicht viel bedeuten. Sie wird erst mächtig, wenn die Forderung auftritt, das etwas an dem Individuum für alle Bedeutung haben soll. Gewisse Eigenschaften werden dann herausgehoben und als wesentlich betrachtet, die für das Leben nicht im entferntesten diese überragende Bedeutung besitzen, und das Werden dieser Eigenschaften wird erklärt. Eine Eigentümlichkeit der Historie ist aber die versöhnliche und irenische Tendenz. Die Tat des Hasses und der brutalen Leidenschaft, die unter dem Gegenwartsstandpunkt als unverzeihliches Verbrechen auftritt, sie wird durch die Geschichte des Verbrechens gemildert. Denn durch die Geschichte gelangen wir häufig zu jenem großen Verstehen, das alles verzeiht. Wenn ich die böse Tat werden und wachsen sehe, so verliert sie für mich etwas von ihrer Furchtbarkeit, weil sie mich nicht mehr mit der Gewalt einer schreck-

lichen Tatsache überfällt, sondern mir die Zeit läßt, mich hineinzufinden. Und in der historischen Betrachtung behält das Individuum auch nicht die Selbständigkeit und Universalität, mit der es im Leben des Einzelnen erscheint, sondern, eingefügt in einen Zusammenhang, scheint es unterworfen zu sein der Macht fremder Einflüsse und der ganzen Ungunst der Umwelt.

Es gibt aber noch eine andere Betrachtungsweise, durch welche ich das Individuum von meiner Individualität ablösen kann, um es in Beziehung zu setzen zu einem überpersönlichen erkennenden Bewußtsein. Das geschieht, wenn ich die philosophische Sinnfrage an den Gegenstand meiner Liebe richte. Dann frage ich nicht, wie das Individuum so geworden ist, sondern was das Individuum wert ist, und zwar nicht, was es mir wert ist als Gegenstand meiner Liebe und Freude, sondern was es allen gilt und bedeutet. Auch frage ich nicht, was das Individuum für eine Zeit gilt, etwa für die Zeit, in der es lebt, nach seiner Brauchbarkeit frage ich nicht, noch nach seiner Kulturbedeutung und seiner Leistung für einen sozialen Kreis. Ich frage vielmehr nach seinem Wert schlechthin und entrücke es allen persönlichen und zeitlichen Beziehungen. Diese Frage nach dem Wert des Individuums schlechthin ist die Frage nach seiner Persönlichkeit. Die Forderungen, die wir an die Persönlichkeit stellen, gelten unabhängig von aller Zeit. So soll die Persönlichkeit etwa zu allen Zeiten Universalität besitzen oder ihrer ethischen Gesinnung nach edel, hilfreich und gut sein. Der philosophische Begriff der Persönlichkeit fällt so wenig mit dem Begriff des großen historischen Individuums zusammen, daß wir uns sehr wohl eine große Persönlichkeit denken können, die nur geringe oder auch gar keine historische Bedeutung besitzt. Der Mensch meiner Liebe, die historische Individualität, die Persönlichkeit im philosophischen Sinne verdanken ihre Bildung ganz verschiedenen Interessen des geistigen Lebens.

b) Die verschiedenen Ziele der Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie.

In der Philosophiegeschichte ist die Philosophie das Objekt der historischen Fragestellung. Das Gebilde des philosophischen Denkens, das philosophische Werk oder die philosophische Lehre soll also im Zusammenhang mit anderen philosophischen Lehren erklärt werden. Wir sollen sehen, wie das philosophische Werk geworden ist. In der Geschichtsphilosophie dagegen ist die Geschichte das Objekt der philosophischen Fragestellung. Sie erhebt also die Frage nach dem Wert der Geschichte oder, wie wir auch sagen können, nach dem Sinn des historischen Lebens. Daß das historische Leben einen Sinn hat, daß es sich hier um eine sinnvolle Entwicklung handelt, das mag für den Historiker der Geschichte selbstverständlich sein, denn wie käme er sonst dazu, immer Zusammenhänge zu suchen und überall den Auszweigungen und Verästelungen des historischen Geschehens nachzuforschen. Gerade weil er immer an der Arbeit ist, zu entwirren und deutlich zu machen, muß man annehmen, daß er von dem vernünftigen Sinn des Ganzen überzeugt ist. Aber niemals würde der Historiker in seiner Darstellung auf diesen Sinn, auf die Vernunft, die im der Entwicklung des Menschengeschlechts hervortritt, ausdrücklich reflektieren. Und andererseits wird es auch nicht an Menschen fehlen, die den Sinn der

Geschichte verneinen, die in ihr nichts anderes erblicken können als die Anhäufung eines zwecklosen Geschehens. Es ist ganz gewiß keine von vornherein feststehende Tatsache, daß die Geschichte ein vernünftiger Sinn durchwaltet, der von der Sinngebung der Epochen und Generationen unabhängig ist, ein ewiger objektiver Sinn.

Soweit scheint also die Auseinanderlegung von Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie höchst einfach und selbstverständlich zu sein. Die Philosophiegeschichte ist eine historische Darstellung der Entwicklung und Aufeinanderfolge philosophischer Lehren und Systeme. Die Geschichtsphilosophie ist eine philosophische Disziplin, welche die Frage nach dem Sinn oder auch nach dem Begriff der Geschichte erhebt. Die Philosophiegeschichte will die Philosophie historisch und die Geschichtsphilosophie die Geschichte philosophisch begreifen. Die Philosophiegeschichte fällt also nach dieser Auffassung vollkommen auf die Seite der historischen Wissenschaften. Sofern nun auch die Philosophie als solche dem historischen Geschehen angehört, selber einen Teil der Geschichte bildet, wird die Geschichtsphilosophie ihre Frage nach dem Sinn des Geschehens auch an das Werden der philosophischen Lehren zu richten haben.

Ohne Zweifel hat die Geschichtsphilosophie ein sehr viel größeres Gebiet als die Philosophiegeschichte, denn die Geschichtsphilosophie hat es mit dem gesamten historischen Leben als solchem zu tun, und zwar in philosophischer Hinsicht, die Philosophiegeschichte aber lediglich mit der Philosophie in historischer Absicht. Anderseits kann die Philosophiegeschichte auch die Geschichtsphilosophie zum Gegenstand ihrer Darstellung machen, indem sie die Frage nach dem Werden der geschichtsphilosophischen Spekulation erhebt.

c) Der philosophische Faktor in der Philosophiegeschichte.

Aber in dem Begriff der Philosophiegeschichte und der Geschichtsphilosophie liegen doch noch weiter erhebliche Schwierigkeiten, auf die wir von vornherein hinweisen müssen, weil sie für unsere ganze Auffassung von entscheidender Wichtigkeit sind. Das Problem der Philosophiegeschichte liegt nämlich vor allem in der Frage, ob der eigentümliche Charakter des Gegenstandes, mit dem es die Historie als Philosophiegeschichte zu tun hat, den rein historischen Charakter umbildet und verändert, ob die Philosophie, sofern es die Historie mit ihr zu tun hat, nicht auf die Geschichte abfärbt und ihr ein philosophisches Gepräge gibt. Das ist nun aber augenscheinlich die Auffassung von Wilhelm Windelband, wie er sie u. a. in der Einleitung zu seinem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie vertreten hat. Dann würde also die Philosophiegeschichte, wenn auch nicht selber Philosophie sein, so doch einen philosophischen Faktor in sich tragen, und dieses philosophische Moment der Philosophiegeschichte ist nach Windelband das Moment der Beurteilung oder Kritik[1]).

Die Vorstellung, daß in der Philosophiegeschichte, durch den eigentümlichen Gegenstand bedingt, sich ein Moment geltend macht, das in keiner

[1]) Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Auflage, S. 13, Tübingen 1912.

anderen historischen Wissenschaft zu finden ist und ihrer Methode einen philosophischen Charakterzug gibt, kann nicht so ohne weiteres abgelehnt werden. Augenscheinlich bedingen sich Methode und Gegenstand wechselseitig. Je nach ihrem Gegenstand wird die Methode der Geschichte verschiedene Gestalt annehmen. Die Staatengeschichte, die man auch wohl als politische Geschichte bezeichnen kann, wird in ihrem methodischen Verfahren von der Kunstgeschichte erheblich abweichen. Staat und Kunst bedingen diese Verschiedenheit. Und so tritt auch in der Philosophiegeschichte etwas ganz Besonderes hervor, was gerade durch diesen Kulturwert erzeugt wird und methodischen Einfluß gewinnt. Wir können dieses Eigentümliche hier ganz kurz andeuten, wenn wir daran erinnern, daß es die Philosophiegeschichte notwendig mit dem Zusammenhang philosophischer Ideen zu tun hat, wie etwa: das absolute Wesen, die Unsterblichkeit, die Freiheit, die Notwendigkeit, die Schönheit, die Freude oder Glückseligkeit. Sie alle stellen dem erkennenden Geist Aufgaben, deren Lösung er nachsinnt. Die Lösung, die notwendig den Charakter des Vorläufigen an sich trägt, sind die philosophischen Lehren oder die philosophischen Systeme. Eine Notwendigkeit liegt in der Aufgabe, die immer wieder von neuem die schicksalsschwere Frage erhebt und immer wieder neue Kulturepochen zu neuen Lösungen führt. Die philosophische Idee aber ist gewissermaßen Aufgabe und Lösung zugleich. Lösung im Verhältnis zur Vergangenheit und Aufgabe im Verhältnis zur Zukunft. Zu den furchtbarsten Rätselfragen, welche die Menschheit gequält hat, gehört notwendig das Problem des Todes. Was bedeutet der Tod? Er zerreißt den schönen und hochgewerteten Zusammenhang des Lebens. Er scheint uns zu lehren ein absolutes Ende und eine absolute Trennung. Ende ohne neuen Anfang, Trennung für immer. Aber Platos philosophischer Genius fand eine Lösung und lehrte die Unsterblichkeit. Und der Gedanke der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist wiederum eine neue Aufgabe für den erkennenden Geist. So wird die Idee immer wieder zum Problem, und der Problemzusammenhang, den die eine Idee heraufbeschwört, verbindet sich mit dem der anderen. Wir haben es in der Philosophiegeschichte vielfach mit einem rein gedanklichen Zusammenhang zu tun, der kein willkürliches Konglomerat von Einfällen und Meinungen bildet, sondern eine ideelle Notwendigkeit offenbart in der ganzen Art und Weise, wie die Probleme vorwärts geschoben und weiter getrieben werden. Indem die Philosophiegeschichte in dem philosophischen Gedanken, dem Begriff, der Idee den denkbar abstraktesten, der Wirklichkeit fernsten Gegenstand einer historischen Betrachtung besitzt, tritt sie in Gegensatz zu jeder anderen Form der Historie, denn der Gegenstand etwa der Staatengeschichte oder der Wirtschaftsgeschichte scheint die Wirklichkeit zu suchen, während der Gegenstand der Philosophiegeschichte die Wirklichkeit zu überwinden bemüht ist.

Wir wollen hier nur ein Problem der Geschichtslogik andeuten. Methode und Gegenstand bestimmen den Charakter einer Wissenschaft. Wie ist ihr Verhältnis in der Geschichte zu denken? Was macht die Methode aus dem Gegenstand und der Gegenstand aus der Methode? Nehmen wir an, wir hätten den Gegenstand der Geschichte ganz allgemein bestimmt und ihre Methode aufgewiesen, d. h. den Weg enthüllt, auf dem sie zur Erkenntnis des Gegen-

standes gelangt: kann ein bestimmter Gegenstand, der isoliert wird und auf dessen historisches Verstehen es ankommt, kann er den Weg der Erkenntnis, die Methode verändern, wohl gar, um bei unserem Beispiel zu bleiben, in die Form der historischen Erkenntnis ein Moment des philosophisch-systematischen Begreifens eintreten lassen? Muß eine historische Darstellung der Philosophie notwendig philosophischen Charakter tragen?

Suchen wir nach der philosophischen Erkenntnisform in der Philosophiegeschichte, so liegt sie nach unserer Auffassung vor allem in der Idee des Problemzusammenhanges, von dem die Sinnfrage, wie es scheint, unablösbar ist. Windelband betont jedoch besonders den kritischen Faktor der Beurteilung als den eigentlich philosophischen. Damit stehen wir dann sofort vor dem wichtigsten Problem der Geschichtslogik, ob es eine eigentümliche Form der historischen Beurteilung gibt oder nicht. Trägt jede Wertung, die wir in Beurteilungen vollziehen, notwendig einen philosophischen Charakter, oder gibt es auch Wertungen, die der Geschichte eigentümlich sind, die ihrer Methode angehören und doch mit Philosophie nichts zu tun haben?

So treibt jede Frage eine neue Frage hervor, aber diese Fragen treiben doch zu einem bestimmten Ziele hin. Es schien uns anfangs sehr leicht, die Geschichtsphilosophie in ihrem Verhältnis zur Philosophiegeschichte zu bestimmen. Die Geschichtsphilosophie ist eine philosophische Wissenschaft, die Philosophiegeschichte ist Historie, aber auch in der Philosophiegeschichte scheint sich ein philosophischer Faktor anzukündigen, oder ihre Methode ist nicht rein historisch. Es fragt sich nun, ob die Philosophiegeschichte notwendig einen philosophischen Faktor enthält, mag er nun in der Idee des Problemzusammenhanges oder in der kritischen Beurteilung gesucht werden. Ist die Philosophiegeschichte aber teilweise Philosophie, so genügt der Unterschied von historischer und philosophischer Wissenschaft noch nicht, um Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie zu trennen.

Die Betonung des philosophischen Charakters der Philosophiegeschichte kann dahin führen, die Philosophie mit dem Begriff ihrer Geschichte gleichzusetzen. Ist die Geschichte der Philosophie eine rein historische Disziplin, dann steht ihr die systematische Philosophie als die absolut andere Betrachtung der Dinge gegenüber. Dagegen kann eine extreme Betonung der philosophischen Momente in der Philosophiegeschichte schließlich dahin gelangen, in ihr die Vollendung aller systematischen Philosophie zu erblicken, wenn auch eine solche Auffassung, die alles philosophische Leben tötet, durchaus nicht als Konsequenz einer philosophischen Wertung der Geschichte angesehen werden kann. Die Philosophiegeschichte braucht ja auch dann nur eine philosophische Disziplin unter anderen zu sein, wie etwa die Ethik oder die Religionsphilosophie. Auch könnte sie, ohne den anderen philosophischen Disziplinen ebenbürtig zu sein, einen philosophisch-historischen Charakter tragen. Jene, die da meinen, daß die Philosophie als Wissenschaft nur Philosophiegeschichte sein könne, behaupten, daß die Philosophie im Grunde genommen schon tot ist, daß sie eine veraltete und längst abgetane Form der Betrachtung menschlicher Dinge sei. Wäre dies der Fall, dann würde die Liebe und das Interesse des Historikers wohl schwerlich den philosophischen Phänomenen gehören. Jene, die solches behaupten, vergessen nur zu sehr, daß die Historie es immer zu tun hat mit dem

Vergangenen, das weiter lebt, und daß Kulturwerte wie die Philosophie oder die Wissenschaft und Kunst wohl niemals überlebt sein können, weil in ihnen eine eigentümliche und notwendige Form menschlicher Kulturbetätigung vorliegt, so daß ein Aufhören dieser Betätigung eine Verstümmelung des Lebens bedeuten würde.

Wenn es einen Punkt gibt, wo die Geschichte in Philosophie umschlägt, so ist es augenscheinlich die Philosophiegeschichte als die Geschichte der philosophischen Begriffe und Ideen, die ja die abstraktesten und allgemeinsten Gegenstände der historischen Betrachtung sind. Ist das aber der Fall, so bedeutet sie einen höchst willkommenen Ansatzpunkt für die geschichtsphilosophische Spekulation, weil gerade in ihr das historische Geschehen schon eine gewisse philosophische Form angenommen hat, so daß in den geschichtsphilosophischen Spekulationen über Philosophiegeschichte sich Philosophie mit Philosophie berührt. So wird die Philosophie der Philosophiegeschichte eine ähnliche Bedeutung für die Geschichtsphilosophie haben wie die Logik für die anderen Teile der systematischen Philosophie.

Der Begriff der Geschichtsphilosophie setzt voraus, daß wir im allgemeinen orientiert sind über das, was wir unter Philosophie und Geschichte verstehen. Wollen wir erfahren, was Geschichtsphilosophie ist, so müssen wir zunächst auf die Frage antworten: Was bedeutet Philosophie, und was bedeutet Geschichte?

Was Philosophie sei und bedeute, daß ist natürlich eine Frage, die nicht mit wenigen Worten abgetan werden kann. Darüber werden wir in unserem nächsten Kapitel das Notwendige ausführen. Und ebenso kann der Begriff der Geschichte erst im weiteren Verlauf unserer Darstellung geklärt und verstanden werden. Wenn wir aber von Philosophie der Geschichte sprechen, so erwächst sogleich eine Doppeldeutigkeit, die beseitigt werden muß, um unser Problem wenigstens in seiner größten Allgemeinheit etwas deutlicher zu machen.

d) Doppelsinn der Geschichte.

Wenn von Geschichtsphilosophie die Rede ist, so wissen wir, daß in dieser Disziplin die Geschichte zum Gegenstand philosophischer Überlegungen gemacht wird. Das Wort Geschichte bleibt aber zweideutig, denn wir verstehen unter Geschichte einerseits die historische Wissenschaft, welche die Kulturbetätigung der Menschheit genetisch zu erklären sucht, und andererseits bezeichnen wir mit demselben Name nauch das reale Weltgeschehen. Geschichte ist also einerseits eine Wissenschaft, ein ideelles Gebilde, das repräsentiert wird durch die großen historischen Werke, eine ungeheure Summation von Urteilen und Begriffen, das Resultat einer langen Kulturarbeit, einer gewaltigen Denkleistung und Arbeit des Verstehens. Was da als Resultat des historischen Denkens vorliegt, bildet selber keine Einheit. Es handelt sich um eine Fülle verschiedenartiger Urteils- und Satzzusammenhänge, die über das Werden der menschlichen Kulturbetätigung sehr Verschiedenes meinen, eine sehr verschiedene Auffassung repräsentieren. Wenn wir aber in dieser Weise von Geschichte sprechen, so schiebt sich uns häufig das Bild einer idealen Leistung unter, die noch gar nicht vollzogen ist, und die auch niemals vollkommen vollzogen werden kann.

Wir denken an die vollendete Geschichte, an die exemplarische Form der historischen Auffassung und Darstellung. Wenn wir also unter Geschichte das Resultat einer bestimmten menschlichen Kulturbetätigung verstehen, so bleibt es doch wieder zweifelhaft, ob die gegenwärtig vorliegenden Resultate der historischen Darstellung oder das ideale historische Wissen gemeint sei, in dem sich die Geschichtsforschung vollendet.

Es ist gewiß nicht gleichgültig, ob als Objekt der Philosophie die vorhandenen Formen und Gegenstände der historischen Darstellung oder die ideale Wissenschaft der Geschichte gedacht wird. Gegen die zweite Auffassung ließe sich der Einwand erheben, daß die ideale Geschichte nicht geschrieben ist und niemals geschrieben wird und deswegen auch unmöglich zum Gegenstand der philosophischen Fragestellung gemacht werden könne. Demgegenüber kann man mit Recht die Frage erheben, warum sich die Philosophie nicht ebensowohl mit der idealen historischen Wissenschaft wie mit dem idealen Staat befassen solle. Hat sie es doch vor allem mit dem Nichtwirklichen und Überwirklichen zu tun.

In dieser von uns gemachten Unterscheidung liegt für die Geschichtslogik eine wichtige Direktive. Es fragt sich nämlich, ob die Philosophie als Methodenlehre ihre Aufgaben erfüllt, wenn sie einfach nur feststellt, auf welchen Wegen die Historiker ihr Ziel zu erreichen suchen. Wenn sich die Philosophie ihre Aufgabe in dieser Weise stellt, so enthüllt sie eine große Zahl verschiedener Wege und Methoden, sowie eine Mannigfaltigkeit von Auffassungen über das Ziel der historischen Erkenntnis. Dann will die Philosophie nichts anderes tun, als die Arbeit der Geschichte verstehen und in dieser Mannigfaltigkeit von Wegen und Zielsetzungen eine einheitliche Grundlage und eine gemeinsame Zielbildung finden. Die Philosophie, so pflegt man wohl zu sagen, darf die Wissenschaft nicht schulmeistern und korrigieren wollen. Um den Weg zur rechten Erkenntnis muß die Geschichte selber bemüht sein. Die Philosophie darf nicht fragen, welcher Weg wohl am besten zum Ziele führt. Sie hat die verschiedenen möglichen Wege einfach zu registrieren. Fehlt es ihr aber durchaus an kritischer Stellungnahme, so muß die Geschichtslogik dahin gelangen, alle Wege für gut zu halten, welche die Geschichte jemals gewandelt ist. Als das Wesen der historischen Erkenntnis hat sie dann dasjenige herauszuheben, was aller auf historisches Geschehen gerichteten Forschungmethode gemeinsam ist, und sie läuft Gefahr, dies Gemeinsame in Regeln und Prinzipien zu fixieren, deren abstrakte Allgemeinheit von der spezifisch-historischen Inhaltlichkeit gar zu weit getrennt ist.

Diese Auffassung, nach der die Philosophie die Geschichte möglichst zufrieden lassen soll, indem ihr lediglich die Erlaubnis zuteil wird, die vorhandenen Formen des historischen Forschens und Darstellens zu deuten, ergibt sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft, wie es das 19. Jahrhundert gezeitigt hat. In diesem Jahrhundert ist der Gedanke von der Einheit des wissenschaftlichen Lebens, der im 16. Jahrhundert so mächtig aufleuchtete, fast völlig verloren gegangen. Die große Idee der Wissenseinheit wurde problematisch. Die Wissenschaften wandern nunmehr gesonderte und getrennte Wege. Gefährlich ist der Einfluß der Philosophie auf die Wissenschaft und der Einfluß der Wissenschaft auf die Philosophie.

Wir bemühen uns, zu zeigen, daß Philosophie und Wissenschaft, wie wir sie verstehen wollen, einander nicht schaden können. Ein unerquicklicher Kompetenzenstreit beschäftigt sich mit ihrem Verhältnis und den Ansprüchen, die sie zu stellen berechtigt sind. Die Geschichte, durch welche die Philosophie Kraft und Leben erhält, sie soll den systematischen Geist der Philosophie durch die Macht des historischen Denkens überwuchern und ersticken, und die Philosophie soll die Frische des historischen Lebens durch den öden Zwang der Konstruktion vernichten und zerstören.

Wir glauben nicht an diesen Antagonismus von Philosophie und Geschichte, und deswegen ist es für uns so gut wie selbstverständlich, daß es die Philosophie nicht nur mit der geschriebenen und dargestellten Geschichte, sondern auch mit der Geschichte der Zukunft, der idealen Wissenschaft der Geschichte zu tun hat. Das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte ist nicht nur ein ruhig hinnehmendes, sondern auch ein kritisch stellungnehmendes. Natürlich ist es für uns von größter Wichtigkeit, die Werke der großen Historiker kennen zu lernen und die Aufgaben zu verstehen, die sie sich selber gesetzt haben. Ja, die Geschichtslogik wird sogar immer wieder darauf hinzuweisen haben, daß das, was hier vorliegt, in der Tat in eminentem Sinne Geschichte ist. Aber wie, wenn sich die Behauptung erhebt, daß das, was ein Ranke und ein Jacob Burckhardt unter Geschichte verstanden haben, überhaupt keine Geschichte sei, und die Soziologie als Erfüllung des historischen Denkens behauptet wird? Wird die Geschichtslogik da nicht von selbst vor die Aufgabe gestellt, Richtlinien für die ideale historische Wissenschaft zu ziehen, falls sie nicht stillschweigend mit der Behauptung übereinstimmt, daß die Soziologie, wie sie etwa von Auguste Comte gedacht ist, die ideale historische Wissenschaft sei?

Wir sehen sogleich, daß wir mit einem bloßen Deuten und Verstehen der historischen Methode nicht auskommen. Tatsächlich liegen sehr verschiedene Formen der Methode vor, und verschieden ist auch die Auffassung von dem Ziele der historischen Wissenschaft. Da hat nun die Philosophie von einer allgemeinen Idee des Wissens auszugehen und die möglichen Erkenntniswege und Erkenntnisziele deutlich zu machen. Die Philosophie hat deutlich zu machen, worin das Wesen des historischen Denkens und der historischen Erkenntnis beruht. Nicht als ob in irgendeiner historischen Wissenschaft die reine Form des historischen Denkens sich darstellte. Niemals wird diese Form rein zum Ausdruck kommen, immer wird sie mit fremden Elementen und Bestandteilen gemischt sein. Es gibt im Grunde keine ideale oder absolute historische Wissenschaft, ebensowenig wie es eine reine Wirtschaftsgeschichte oder eine reine Literaturgeschichte gibt. Immer werden fremde Elemente sich hineindrängen und durch ein fremdes exoterisches Interesse wird der reine Gang der historischen Darstellung getrübt sein. Aber die reine Form des historischen Denkens muß für die Philosophie, die das Unwirkliche liebt, ein notwendiges Problem sein.

So wird also die Geschichtslogik, wie wir sie verstehen, es immer zu tun haben mit der Geschichte, wie sie durch das Denken schon gebildet und geformt ist, und mit der idealen Geschichte, ein Werk des historischen Denkens, das werden soll. Indem wir aber diese Forderung erheben, wird ein Verhältnis

der Gegenseitigkeit von Philosophie und Geschichte verlangt. Die schroffe und teilnahmslose Schranke, die ein Übermaß von kritischer Besorgnis zwischen Philosophie und Geschichte errichtet hat, muß eingerissen werden. Es darf dem philosophischen Gedanken nicht verboten sein, über die ideale Form der der historischen Wissenschaft nachzusinnen. Die Philosophie soll nicht nur das Vorliegende und Gegenwärtige verstehen und deuten, sie soll auch die Aufgabe der historischen Wissenschaft über alles Gegenwärtige hinaus zu ergründen suchen.

Wir brauchen deswegen nicht besorgt zu sein, daß wir in der Philosophie Geschichte und in der Geschichte Philosophie treiben. Wir wissen die erklärende Tätigkeit des Historikers von dem Deuten des Philosophen viel zu gut zu unterscheiden, als daß wir Gefahr liefen, sie jemals in ungebührlicher Weise zu verwirren und zu verwischen. Wir müssen jedoch ein für allemal mit der Vorstellung brechen, daß das Verhältnis der Wissenschaften zueinander ein ruhiges Nebeneinanderhergehen bedeute. Jede Wissenschaft ist eine Art des Begreifens, eine Form des Denkens, verschieden von jeder anderen Form, und aus dieser eigentümlichen Form des Verstehens heraus ergeben sich nur zu häufig Ausblicke und Fernblicke, die für das Fortschreiten einer anderen Wissenschaft wertvoll sind. Und so hat das philosophische Verstehen die Geschichte und das historische Verstehen die Philosophie gefördert.

Doch es fragt sich vor allen Dingen, ob wir bei dem Begriff der Geschichtsphilosophie lediglich an die Geschichte als Resultat der historischen Forschung und als ideale historische Wissenschaft zu denken haben. Ist wirklich nur der Urteilszusammenhang des historischen Wissens Gegenstand der philosophischen Fragestellung, oder hat es die Geschichtsphilosophie nicht auch mit dem realen Weltgeschehen zu tun? Die Entscheidung dieser Frage ist von ganz prinzipieller Bedeutung. Nehmen wir zunächst einmal an, die Geschichtsphilosophie habe es wie die Geschichte mit dem realen Weltgeschehen zu tun. Dann scheint doch die Geschichtsphilosophie zur Konkurrentin der Geschichte zu werden. Die Geschichtsphilosophie richtet sich dann, wie die Geschichte, unmittelbar auf die wirklichen Tatsachen und wird, so werden ängstliche Gemüter behaupten, durch ihre vorzeitigen Konstruktionen den ruhigen gewissenhaften Gang der historischen Forschung hemmen und verwirren. Die Konstruktion wird den Tatsachen Gewalt antun und einen willkürlichen Sinn aus ihnen herauszupressen suchen. Und so läuft die Geschichte Gefahr, durch die Geschichtsphilosophie in Dilettantismus auszuarten.

Wie oft ist dies behauptet worden und damit der Versuch gemacht, den Problemen der Geschichtsphilosophie ein für allemal den Boden zu entziehen. Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte sollte ihrer ganzen Fragestellung nach so unmöglich sein wie die Metaphysik. Wie Kant nachgewiesen hatte, daß sich in theoretischer Hinsicht über Gott, Unsterblichkeit und Universum nichts ausmachen läßt, so sollte auch die Frage nach dem Sinne des historischen Geschehens ein für allemal der Erinnerung angehören. Das Resultat einer solchen Überlegung war dann natürlich, daß man die Geschichtsphilosophie verurteilte, in der Hauptsache Geschichtslogik oder Methodologie zu sein. Man ließ die geschichtsphilosophische Spekulation überhaupt gar nicht zu Worte kommen und hemmte so gewaltsam die Weiterbildung der geschichtsphilosophi-

schen Probleme. Dabei gab man sich auch wenig Mühe, zu zeigen, warum denn eigentlich die geschichtsphilosophische Problemstellung unmöglich sei, und worin der Irrtum aller Geschichtsphilosophie zu suchen ist. Den Agnostizismus in Beziehung auf Gott, Unsterblichkeit und Welt hatte Kant im Zusammenhang eines großartigen Systems begründet[1]). Seine Nachfolger brachen vielfach mit den Grundvoraussetzungen dieses Systems und wollten doch die Negation der Metaphysik aufrecht erhalten. Die wichtigsten Probleme der Geschichtsphilosophie wurden aber immer den metaphysischen Problemen analog behandelt. Und so begnügte man sich denn in der Hauptsache, zu fragen, wie historische Erkenntnis möglich sei, und auf welchen logischen Voraussetzungen die historische Begriffsbildung ruht. So wichtig und unentbehrlich diese Fragen nun auch sein mögen, so können sie doch das metaphysische Problem nicht im geringsten erschöpfen. Eine Geschichtsphilosophie, die in Methodologie stecken bleibt, verdient diesen Namen nicht, und wir betrachten es als eine der wichtigsten Aufgaben, die wir uns in diesem Buche stellen, der Geschichtsphilosophie den alten Umkreis ihrer Probleme zurückzugewinnen.

e) Universalgeschichte und Phänomenalität.

Wenn wir aber fragen, was denn eigentlich an diesem Verkennen der Grundprobleme der Geschichtsphilosophie Schuld trage, so scheint uns vor allen Dingen Kants Lehre von der Phänomenalität der Zeit zu Mißverständnissen über das geschichtsphilosophische Problem Anlaß gegeben zu haben. Kant hat die moderne Geschichtsphilosophie inauguriert, und an Kant erwuchs die methodologische Fragestellung hinsichtlich der Geschichte. Suchen wir uns die Schwierigkeit, die Kants Lehre hinsichtlich der Geschichtsphilosophie mit sich bringt, einmal deutlich zu machen. Zwei Welten kennt die Philophie Kants: eine Welt des Unsinnlichen und eine sinnliche Wirklichkeit. Von diesen beiden ist nur die Sinnenwelt der logischen Erkenntnis zugängig. Alle Formen des Denkens gelten nun für diese unsere sinnliche Welt. Auf die sinnliche Materie sind sie hingewiesen, in der Sinnenwelt liegt für den Menschen das Arbeitsfeld der Erkenntnis. Die Formen des wissenschaftlichen Denkens haben es nur mit der raumzeitlichen Wirklichkeit zu tun. Realität und Kausalität gelten nur für sinnliche Inhalte, und die Philosophie muß dagegen Einspruch erheben, daß diese Begriffe auch auf das Unsinnliche, Intelligibele angewendet werden. Wir haben kein Recht zu behaupten, daß jene Welt existiert in dem Sinne, wie wir erfahrungsgemäß die Existenz erlebt haben, und vollends ist der Gedanke der Naturgesetzmäßigkeit von jener Sphäre des Unsinnlichen fern zu halten. Die Reflexion auf das wissenschaftliche Leben kann die Philosophie niemals zur Gewißheit der übersinnlichen Welt führen. Deutet die Philosophie das wissenschaftliche Problem, so deutet sie es in Beziehung zur Diesseitigkeit. Die Philosophie erkennt, daß die naturwissenschaftliche Spekulation ihrem ganzen Wesen nach über die Erkenntnis der Sinnenwelt nicht hinauskommt.

Wohl Hindeutungen und Hinweise auf das Intelligibele, aber keine Gewiß-

[1]) Kants Werke, Bd. III. Kritik der reinen Vernunft. (Akademieausgabe.)

heit der übersinnlichen Welt vermag die Philosophie als Sinngehalt in dem Tun und Verlangen der wissenschaftlichen Erkenntnis zu entdecken. Die Wissenschaft begnügt sich mit der Diesseitigkeit, ihr ist der Gedanke des Jenseits fern und fremd. Wir bedürfen der Gewißheit der intelligibelen Welt als Männer der Wissenschaft keineswegs, und dem Interesse der theoretischen Philosophie ist Genüge geschehen, wenn gezeigt wird, daß die Formen der wissenschaftlichen Erfahrung über die Erfahrung hinausragen oder, wie Kant sich ausdrückt, ihr zugrunde liegen. Gewiß sind die Formen der Erkenntnis im Unsinnlichen begründet, denn die Form der Wahrheit ist nicht von dieser Welt; aber diese hohe Herkunft der Kategorien ist mit Erkenntnisfremdheit gegenüber der eigenen Heimat verbunden. Die Kategorien, die uns die Erkenntnis der sinnlichen Welt vermitteln, wissen von ihrer eigenen höheren Heimat nichts. Sie sind in ihrer Erkenntnisleistung auf die Raum-Zeitwelt zugeschnitten und reichen nicht aus, um die Welt des Jenseits zu erfassen. Zu diesen Formen aber, die ein für allemal an das sinnliche Material gebunden sind und nur im Verhältnis zu diesem Sinnlichen eine Erkenntnisleistung vollziehen, gehört auch die Zeit. Augenscheinlich hat es keinen Sinn, das Ewige in der Form der Zeit anzuschauen; denn das Ewige ist ja gerade das, was der Beziehung zur Zeit vollkommen enthoben ist.

Die Gewißheit dieses Ewigen gewährt die praktische Philosophie. Wohl gemerkt: die praktische Philosophie, nicht etwa die sittliche Überzeugung[1]). Die sittliche Überzeugung ist nur Objekt und Phänomen der philosophischen Untersuchung, ganz in derselben Weise wie die Urteile der Wissenschaften die theoretische Philosophie interessieren. Kant ist es gar nicht eingefallen, wie mancher wohl behauptet hat, den Glauben oder die sittliche Überzeugung über die Erkenntnis der theoretischen Philosophie triumphieren zu lassen. Der sittliche Glaube kann uns niemals die logische Gewißheit der übersinnlichen Welt geben, sondern erst die Reflexion über diesen Glauben. Und wie es Kant durchaus fern lag, die Unschuld des sittlichen Bewußtseins über die Philosophie triumphieren zu lassen, ebensowenig hat er behauptet, daß es eine praktische Erkenntnis als eine höhere Form der philosophischen Erkenntnis gibt. Es gibt kein praktisches Philosophieren, das dem theoretischen Philosophieren überlegen wäre. Es gibt ganz gewiß nur ein theoretisches Philosophieren. Daß dieses theoretische Philosophieren in der praktischen Vernunft weiter vorwärts dringt als in der reinen Vernunft, das liegt an der Fruchtbarkeit des Objektes. Die sittliche Überzeugung, das sittliche Werterlebnis des Sollens ist ein größeres und tiefsinnigeres Problem für die Philosophie als die Mittelbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Daß es nun allerdings eine sittliche Überzeugung, eine sittliche Gewißheit gibt über das, was gut und recht ist, die mit theoretischem Wissen nichts zu tun hat, das ist eine fundamentale Tatsache. Der klügste und einsichtsvollste Mensch entbehrt nur zu häufig des feinen sittlichen Taktes und der ethischen Genialität, die in allen Fällen weiß, wie gehandelt werden soll und deren Rat und Urteil daher mustergiltig ist. Das Werterlebnis des Sollens deutet die philosophische Erkenntnis, wie sie

[1]) Die der unserigen entgegengesetzte Auffassung wird besonders von Lask vertreten. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 261. Tübingen 1911.

das wissenschaftliche Urteil deutet, und die Interpretation des sittlichen Erlebnisses in der Form ethischer Imperative führt zur Erkenntnis einer Form, die ihrerseits die Welt des Unsinnlichen uns deutlich macht: diese Kategorie, die für das Übersinnliche gilt und den Namen einer praktischen Idee erhält, ist der Begriff der Freiheit. Und so versteht Kant die unsinnliche Welt als die Welt der höchsten Menschheitsaufgaben wie Wahrheit und Sittlichkeit, Recht und Schönheit, deren letzter Sinn in der Kategorie des Zweckes ein ethischer ist[1]). Dies Reich der Zwecke ist aber auch zugleich das Reich der freien Persönlichkeiten. Und von dieser höheren Welt aus gesehen, ist die raumzeitliche Wirklichkeit die bloße Erscheinung, und die Formen dieser Welt, so auch die Form der Zeit, sind Formen eines Erscheinenden und selber auch erscheinend, nichts als Symbol und Gleichnis für die Formen der intelligibelen Welt[2]).

Nur in der Zeit ist Bewegung und Geschehen möglich. Die Zeit ist die Form eines Erscheinenden als von etwas, das nicht in sich ruht und durch sich begründet ist. Kant hat den unglücklichen und mißverständlichen Ausdruck geprägt, daß die Zeit eine Form des inneren Sinnes sei. Mit dieser Vorstellung der Zeit als eine Form des inneren Sinnes und der Erscheinungen hat Rickerts Erkenntnislehre gebrochen und dadurch der Universalgeschichte die Wege geebnet. Wenn Kant die Zeit als Form des inneren Sinnes bezeichnet, so meint er damit, daß in ihr vor allem unser psychisches Leben, unsere psychischen Phänomene gegeben seien, daß die Erkenntnis, sofern sie auf das Verstehen unserer Individualität gerichtet ist, in ihr eine notwendige Grenze habe. Daß sie es ist, die uns hindert, in das Geheimnis unserer Individualität einzudringen, ein unmittelbares Wissen von unserem Sein und unserem Wert ausschließt. Nur als ein Individuum von zeitlicher Bedingtheit können wir uns wissen und verstehen, und damit machte er verständlich, jenen eigentümlichen Zustand des menschlichen Wesens, von dem Nächsten und Unmittelbarsten des eigenen Seins nichts Adäquates zu wissen. Er legte damit jene eigentümliche Fremdheit fest, die wir unserem eigenen Selbst gegenüber besitzen, das uns immer das große Rätsel bleibt, zu dem ein einsichtsvoller Zugang uns ein für allemal verschlossen ist. Er zeigte damit auch ein für allemal die Grenzen der psychologischen Erkenntnis, deren Prinzip die innere Beobachtung ist. Wie sollte sie jemals die Seele, ihr Schicksal, ihr eigenstes Wesen verstehen? Sie bleibt an der Oberfläche des Wissens haften und hat es deswegen immer und immer wieder nur mit Erscheinungen zu tun.

Und diese Zeit, in die unser Wesen gebannt ist, rechtfertigt ja auch so notwendig und vollkommen die Endlichkeit unserer Erkenntnis. Sie gestattet uns nicht, mit intuitivem Blick das Ganze der Wirklichkeit zu durchschauen. Sie beschränkt das Blickfeld des Geistes und schließt uns in gar enge und trübe Schranken ein. Gewiß, vor allem in der Erkenntnis möchten wir sein wie Gott,

[1]) Vgl. über die Bedeutung des Willens bei Kant, sowie besonders auch über Kants Begriff der Phänomenalität und seine ethische Bedeutung: Richard Kroner, Kants Weltanschauung. Tübingen 1914.

[2]) Vgl. hierüber Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1912, S. 450ff.

aber die sinnliche Natur unseres Wesens unterliegt dem Gebot der Endlichkeit, und die Zeit ist die Form aller endlichen Erkenntnis.

Aber die Zeit ist nicht nur die Form der inneren Erfahrungen, sie ist die Form aller Erfahrung und sinnlichen Wirklichkeit. Auch die Welt der äußeren Natur können wir nur sub specie temporis erkennen. Jene Blätter und Blüten und der flüchtige Strom, jenes fremde, bald kalte und gleichgültige, bald persönlich mich tief berührende Leben, das mich hier in dieser Stadt umflutet, alle diese Stätten und mancherlei Gestalten, die mich hier umgeben: ich sehe, schaue und erkenne sie so, wie sie in der Form der Endlichkeit, der Zeit sich darstellen. Ich kann sie nur begreifen, sofern sie in der Zeit sind. All mein Tun und Leiden und all das große Geschehen des einsamen und öffentlichen Lebens: es unterliegt dem Gebot der Endlichkeit und der Zeit als der Form aller Anschauung.

Ist dies nun aber der Fall, ist die Zeit die Form unserer Anschauung, reicht sie uns alle Dinge dar, die Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis sein können, kommen wir nie und nimmer über die Zeit hinaus, können wir diese unsere Endlichkeit nie überwinden, sind alle Dinge, die wir erleben, nur Phänomene, Hindeutungen auf ein tieferes Leben, das dahinter flutet, so könnten wir zu der Vermutung gelangen, daß in dieser unserer sinnlichen Wirklichkeit überhaupt nichts geschieht. Ist doch alles Geschehen und alle Bewegung an die Zeit gebunden, die Zeit aber ist die Form des Erscheinenden, der endlichen Erkenntnis und damit selber an die sinnliche Wirklichkeit gefesselt. Das Erscheinende ist Hindeutung auf ein höheres Sein oder vielleicht auch etwas, was in einem höheren Sein beschlossen ist. Die Zeit ist Form des Phänomenalen und damit selber phänomenal. Das Geschehen aber, das in ihr sich darstellt, muß diesen Fluch der Phänomenalität mit ihr teilen. Ist das Geschehen unwirklich, verliert das historische Leben seinen Realitätscharakter, so scheint es nur so, als ob alles sich entwickelt und vorwärts drängt. In Wahrheit aber gibt es kein Kulturgeschehen und Weltgeschehen. Damit wäre das Problem der Universalgeschichte von vornherein als ein unmögliches dokumentiert.

Selten aber ist eine tiefsinnige Lehre von großem metaphysischen Klang so falsch gedeutet worden wie in dieser nur zu häufigen Interpretation. Weil die Zeit die Form des endlichen Geistes und aller sinnlichen Wirklichkeit ist, in der das Geschehen sich vollzieht, deswegen soll das Geschehen keinerlei Realität besitzen und die Welt stille stehn? Selbst wenn wir Kants subjektivistische Wendung beibehalten, daß die Zeit eine Form unserer Anschauung sei, so bleibt mit dem endlich erkennenden Bewußtsein doch auch die Zeit als Form dieses Bewußtseins zu Recht bestehen und damit auch dem Geschehen sein Reich gesichert. Besser bezeichnen wir aber die Zeit als eine Anschauungsform, die für das endliche Erkennen gilt und gesetzt ist, nach der das endliche Bewußtsein sich richten muß. Deutlicher kommt dann zum Ausdruck, daß das endliche Bewußtsein einerseits der Zeit unterliegt und andererseits die Zeit nötig hat, um der Wahrheit der auf die Sinnenwelt gerichteten Erkenntnis willen. Müßig ist jede Spekulation, welche die Frage erhebt, was denn nun sei, was denn aus dem Geschehen werde, wenn wir das endlich erkennende Bewußtsein fortdenken. Eine solche Frage stellt an uns

das Ansinnen, darüber Klarheit zu verschaffen, was denn eigentlich sei, wenn wir die letzte Bedingung zerstören, unter der allein für uns von einem einsehbaren Erkenntnisbegriff die Rede sein kann. Ohne die Idee des endlichen Erkennens hat es gewiß keinen Sinn, von Zeit als Form der Anschauung und von Geschehen zu sprechen. Aber warum sollten wir auch an der endlichen Erkenntnis zweifeln, da doch nichts so evident und eine so schmerzliche Wahrheit für uns ist wie gerade diese unsere Endlichkeit und Begrenzung?

Wir glauben damit gezeigt zu haben, daß Kants Lehre von der Phänomenalität der Zeit, wenn sie richtig interpretiert und aufgefaßt wird, sich sehr wohl mit dem Gedanken eines historischen Geschehens verträgt, das für die Geschichtsphilosophie unentbehrlich ist. Keine Überlegung kann uns dazu zwingen, an dem Begriff der Endlichkeit und des endlichen Erkennens zu rütteln. Solange aber diese zu Recht bestehen, so lange bleibt auch der Begriff des Geschehens unangefochten. Nur dann, wenn eine monistische Tendenz die Dualität von Endlichkeit und Unendlichkeit vollkommen aufheben will und das endliche Erkennen zum absoluten erweitert, dann verliert auch der Gedanke des Geschehens alle Bedeutung. Wenn alles in die Sphäre des Ewigen hinaufgehoben ist, dann fällt auch das reale Geschehen in nichts zusammen und muß seine Wirksamkeit vollkommen einbüßen. Für ein unendliches und schrankenloses Bewußtsein besteht die Zeit nicht mehr als Norm, und das Geschehen ist nicht mehr ein Unbeherrschtes, das uns zu umschließen scheint, sondern ein Umschlossenes und Beherrschtes.

Der Gegensatz vom Unendlichen und Endlichen und vom unendlichen und endlichen Erkennen verbürgt somit die Realität des Geschehens und ist Bedingung jeder geschichtsphilosophischen Problemstellung. Im Grunde genommen ist das Problem der Geschichtsphilosophie auf Grund der Hegelschen Philosophie, welche die Grenze zwischen dem Endlichen aufhebt und in einer großen Synthesis allen Dualismus vernichtet, ebensowenig zu lösen wie auf dem Boden des Spinozismus. Darüber dürfen wir uns nicht täuschen, mag auch die Hegelsche Philosophie in einzelnen Teilen mit noch so viel Liebe und Verständnis der Geschichte zugewendet sein, und die Geschichtsphilosophie bei Kant nur gleichsam peripherisch in Schriften auftreten, denen er selber keine streng wissenschaftliche Bedeutung beigemessen hat. Aber auch der Dualismus Kants gefährdete mit den Zweideutigkeiten seiner Zeitlehre das universal-historische Problem. Erst die Renaissance des Idealismus, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten der philosophischen Entwicklung vollzogen hat, die Erweiterung der logischen Grundlagen, jene Überwindung des Kantischen Subjektivismus, die doch gleichzeitig, den absoluten Idealismus vermeidend, an dem Prinzip des Gegensatzes festhielt, so wie sie vor allem in Rickerts Wertphilosophie vertreten wird, hat neue Möglichkeiten für eine universalgeschichtliche Konstruktion geschaffen.

f) Die Grenze der Logik.

Gewiß, der Begriff eines endlichen, durch die Zeit bedingten Erkennens, in der die Zeit zur Grenze und zum Mittel der Erkenntnis wird: er vermag die Idee eines realen Geschehens, an dem alle Geschichtsphilosophie hängt,

nicht zu zerstören; aber alle erkenntnistheoretisch-methodologische Fragestellung begeht schon in ihren Grundbegriffen eine ungeheure Abstraktion, die sie unfähig macht, an die eigentlichen Hauptfragen der Geschichtsphilosophie auch nur heranzutreten. Das muß einmal vollkommen eingesehen und klargelegt werden. Die moderne Erkenntnistheorie löst die Wirklichkeit in ein dünnes Netz von Begriffen auf, in Form und Inhalt zerlegt sie die ganze Seinswirklichkeit der Welt. Damit ertötet sie aber gewissermaßen die Lebendigkeit der Welt. Auch das Geschehen wird gleichsam versteinert. Wenn wir in der Logik von dem Weltinhalt reden und dem Verhältnis von Form und Inhalt, so sind beide gleichsam erstarrt. Sie sind die ewig gleichen regungslosen Bedingungen der Wirklichkeit. In der logischen Welt stockt das Geschehen, das Geschehen selber ist hier starre Form. Das soll selbstverständlich keinen Vorwurf gegen Logik und Erkenntnistheorie bedeuten. Ohne sie wäre eine Bemeisterung der philosophischen Grundprobleme unmöglich, und die Logik ist es auch allein, die auf unser Fragen und Forschen nach dem Weltensinn die erste große Antwort zu geben vermag. Niemals aber ist das Reich des Wissens in ihr beschlossen, noch vermag sie allein das Bild einer sinnvollen Wirklichkeit zu entwickeln. Die Logik ist die grundlegende philosophische Disziplin, nicht aber die abschließende. Nur die Geschichtsphilosophie vermag unsere Deutung der Wirklichkeit zum Abschluß zu führen. So widersinnig es ist, den Gedanken des Geschehens oder der Entwicklung in das Reich der unsinnlichen, zeitlos geltenden Formen einzuführen, um diese Formen wie in der Hegelschen Logik aus einander hervorgehen zu lassen, so notwendig ist doch auch wieder der Gedanke der Entwicklung und des Geschehens zu einem abschließenden Weltbegreifen. So können wir verstehen, wie jenes statische Weltbild, das die Grundbegriffe der Kantischen Logik errichtet hatte, schon bei Fichte zu einer Geschichte des Selbstbewußtseins führte. Damit wurde aber der ursprüngliche Sinn dieser Prinzipien vollkommen geändert. Was nun als höchste logische Bedingung gemeint war, die reine Form, der reine Begriff wird zu einer metaphysischen Wirklichkeit, die sinnlich qualifiziert gedacht erscheint, sofern sie sich verändert. Die wiederholten Versuche des deutschen Idealismus, den Entwicklungsgedanken in das Reich der logischen Formen hineinzutragen, sind als vollkommen gescheitert anzusehen, aber die Forderung besteht zu Recht, daß das Geschehen nicht ausgelöscht werden darf und weder durch den Begriff einer kategorialen Form noch durch den Begriff eines bloßen Inhaltes aufgehoben werden kann. Das Geschehen muß nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Philosophie einen adäquaten Ausdruck finden, und der Ort hierfür ist die Universalgeschichte. Ohne sie würde das Bild der Welt, das die Philosophie aufzuweisen bemüht ist, starr und kalt sein und der lebendigen, schöpferischen Bewegung sowie des letzten Sinnes entbehren.

Diese Überlegungen führen mit Notwendigkeit zu der Behauptung, daß die Geschichtsphilosophie nicht nur eine philosophische Spekulation über das Wesen und den Begriff der Geschichtswissenschaft bedeutet, oder, mit anderen Worten, daß sich die Aufgabe der Geschichtsphilosophie in den methodologischen Problemen niemals erschöpfen kann. Vielmehr verweisen uns die Formen der historischen Erkenntnis schließlich auf einen Standpunkt, wo es sich, über die Theorie der Wissenschaft hinaus, nunmehr um die Frage handelt,

wie die absoluten Werte zum historischen Leben und zum Weltgeschehen stehen. An der Hand der methodologischen Probleme müssen wir uns auf diese letzten Probleme der Geschichtsphilosophie besinnen, die ein für allemal in der Idee der Universalgeschichte beschlossen sind. Ob und in welchem Sinne eine solche Universalgeschichte als Metaphysik aufzufassen ist, sofern sie ja über die Ziele der Erkenntnistheorie hinaus die Wirklichkeit nicht mehr in Begriffe auflöst, sondern synthetisch das Getrennte wieder zusammenschließt und sich der sinnlichen Wirklichkeit wiederum zu bemächtigen sucht, das müssen wir vorläufig problematisch lassen.

Die Aufgabe dieses Kapitels muß darin gesucht werden, über den Charakter der Geschichtsphilosophie ganz allgemein zu orientieren und dabei ihre allgemeinsten Probleme bloßzulegen. Wir gingen von dem Gegensatz zwischen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte aus, der uns sogleich auf den allgemeinen Gegensatz von philosophischer und historischer Fragestellung führte, die beide in so verschiedener Weise den Standpunkt der persönlichen Anteilnahme, wie ihn das Leben haben will und soll, das den Gegenstand seines Interesses zum Universum macht, zerstören und vernichten, die es in so verschiedener Weise einem Allgemeinen zum Opfer bringen. Wie aber der Begriff der Philosophie vorläufig noch problematisch bleiben mußte, so auch der Begriff der Geschichte, die wir in doppelter Bedeutung verstehen, sofern darunter einmal die Kulturerscheinung der historischen Wissenschaft verstanden wird und andererseits das reale Weltgeschehen selber. Wir fragten uns, ob die berühmte Deutung, die Kant dem Phänomen der Zeit hat zuteil werden lassen, ob sie wirklich die Realität des historischen Geschehens bedroht, und mußten diese Frage verneinen. Ja, wir sahen uns sogar zu der Behauptung gedrängt, daß nur unter dem Aspekt des wahrhaft endlichen Wesens und des ungetilgten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit das Problem der Geschichtsphilosophie zu Recht besteht. Wir mußten ferner auch sogleich darauf hinweisen, daß die erkenntnistheoretische Überlegung das Geschehen gleichsam erstarren läßt und damit das Leben verliert, und daß eben dies Geschehen, das die Logik niemals vollkommen umdeuten und aufdeuten kann, in der Universalgeschichte wiederkehrt. So muß zwar alle geschichtsphilosophische Überlegung von einer Theorie der historischen Wissenschaft ausgehen; aber die Besinnung auf ihre Formen treibt auch mit Notwendigkeit weiter zu der Frage nach dem allgemeinen Sinn des realen Weltgeschehens.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Philosophie.

a) Philosophie als Lehre vom Ganzen.

Ein Lehrbuch der Geschichtsphilosophie wird sich mit dem Begriffe der Philosophie ebenso notwendig auseinanderzusetzen haben wie mit dem Begriff der Geschichte[1]). Denn Geschichtsphilosophie ist ein philosophisches

[1]) Über den Begriff der Philosophie vgl. besonders Windelband, Präludien 1911, und Heinrich Rickert, Logos, Bd. 1, H. 1.

Deuten der Geschichte. Was nun aber Philosophie sei, darüber gehen die Meinungen und Auffassungen weit auseinander. Was ist nicht alles unter Philosophie verstanden worden. War nicht ursprünglich jede Form der Erkenntnis Philosophie? Ist nicht die Physik im Sinne des Aristoteles genau so gut ein Teil der Philosophie wie etwa für den modernen Philosophen die Logik oder die Ästhetik? Aber sogleich ergibt sich doch ein Unterschied, sofern eine Erkenntnis, die nur auf das Verstehen des Einzelnen gerichtet ist, den Namen der Philosophie nicht zu verdienen scheint. Es liegt im Wesen der Philosophie, sich nicht mit der Erkenntnis des Einzelnen zu begnügen, sondern alles Einzelne aus einem allgemeinen Prinzip verstehen zu wollen. Die Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit ist die Aufgabe der Philosophie, die Erkenntnis des Einzelnen bedeutet im Sinne der Philosophie ein Unvollendetes. Dagegen können wir uns eine Form der Erkenntnis denken, welche die bewußte Selbstbeschränkung sich auferlegt, daß sie es nur mit einem Teile des Wirklichen zu tun haben will. Eine solche Selbstbeschränkung, eine Festlegung der Erkenntnis auf ein bestimmtes Gebiet würde dann etwa der Natur des spezifisch wissenschaftlichen Denkens entsprechen. Die Philosophie wäre somit nach unserer ersten Bestimmung die Wissenschaft vom Ganzen der Wirklichkeit. In diesem Sinne ist etwa die Aufgabe der Metaphysik von Aristoteles festgelegt. Während die verschiedenen Wissenschaften Segmente oder Ausschnitte der Wirklichkeit bearbeiten und erkennen, hat es die Philosophie mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun. Diesen Gegensatz der Aufgaben und Ziele, wie er zwischen der Philosophie und den anderen Wissenschaften besteht, hat der große griechische Denker ganz ohne Zweifel richtig erkannt, dies partikulare Interesse der Einzelwissenschaften, die von ihren besonderen Prinzipien geleitet an die Erkenntnis der Wirklichkeit herantreten, und das universale Interesse der Philosophie.

b) Weltphilosophie und Lebensphilosophie.

Allerdings fragt es sich, ob diese Unterscheidung und Bestimmung im vollen Umfange aufrecht zu halten ist. Gewiß gibt es eine Form der Philosophie, die vollkommen bewußt eine Erkenntnis des Weltganzen anstrebt, diese Philosophie ist die Metaphysik. Sie erhebt die Frage nach dem Sinn der Welt und sucht eine Antwort zu finden auf die schicksalsschweren Fragen des Woher und Wohin der menschlichen Seele. Gottes und der Seele Wesen sucht diese hohe göttliche Wissenschaft zu begreifen. Aber gibt es nicht auch andere Formen der Philosophie, die ebenso berechtigt sind, ja die vielleicht gerade wegen der Begrenztheit der Aufgaben, die sie sich gestellt haben, ein hohes Maß von Vertrauen verdienen? Hat es nicht Philosophen gegeben, die auf jede Welterkenntnis bewußt Verzicht geleistet haben, und denen es lediglich darauf ankam, über die Bedeutung unseres Lebens sich Rechenschaft zu geben? Sie stellten ein Prinzip der Lebensführung auf: das Gute, das Schöne, das Indifferente, das Schmerzlose, die Lust. In diesem Prinzip sahen sie das Ideal der Lebensführung. Schönheit oder Lust sollte der Sinn des Lebens sein. Entbehrten nun solche Denker wie Sokrates und Aristipp der universalistischen Tendenz, da sie es doch nur mit dem Leben zu tun hatten und nicht mit der Welt?

Wie verhalten sich zueinander Welt und Leben?. Wie sich das Ferne zum Nahen und das Ganze zu den Teilen verhält. Denn das Leben, was hier gemeint wird, ist das menschliche Leben, mein, dein und unser Leben, das sich als besonders wichtig und bedeutsam heraushebt aus dem ganzen Zusammenhange der Welt. Den Sinn des menschlichen Lebens will ich verstehen, die Forderungen kennen lernen, denen der einzelne zu genügen hat, um seine Bestimmung zu erfüllen. Meine ich etwa, dies Ziel sei die Schönheit, und ich bejahe diesen Sinn, so lebe ich das Leben der Schönheit. Wenn ich nach dem Lebenssinn frage, so frage ich nach etwas, was mich unmittelbar angeht, und die Erkenntnis, die ich hier zu gewinnen suche, hat etwas Verpflichtendes und Bindendes für mich. Bin ich zur Erkenntnis des Sinnes gelangt, so werde ich ihn anerkennen oder verwerfen. Verwerfe ich ihn, so muß ich das Leben verneinen, bejahe ich ihn, so muß ich bestrebt sein, den Sinn des Lebens zu erfüllen. Deutlich ist bei dieser ganzen Fragestellung die Beziehung zur einzelnen Individualität. Wie soll ich und du und jeder für sich sein Leben einrichten, um es wertvoll zu gestalten, um es in der Richtung auf einen letzten Sinn zu formen? Nicht auf große allgemeine Zusammenhänge geht hier die Fragestellung, nicht wird Erfüllung gesucht in dem gemeinsamen Schicksal der Menschheit, weder mit dem Sinn der Welt noch mit dem Sinn der Geschichte wird das Leben des einzelnen verbunden, sondern es handelt sich um eine Frage, die den einzelnen als einzelnen angeht. Wir fragen nicht, was das Absolute sei für die Welt oder für die Menschheit, sondern was das Absolute und das Letzte sei für dich und für mich. Gibt es einen Sinn des Lebens, den jeder einzelne für sich erfüllen kann? Wenn nun die Frage bejaht wird und die Forderung sich erhebt: „Lebe das Leben der Schönheit", und der Mensch in der Beziehung zum Schönen als einem unbedingten Wert, der das Leben erst bedeutungsvoll und wertvoll macht, seine Bestimmung ergriffen hat, dann ist im Grunde genommen auch die Antwort gegeben auf die metaphysische Frage nach dem Sinn der Welt und die geschichtsphilosophische nach dem Sinn des Geschehens. Hat das Leben des Menschen einen vernünftigen Sinn, so ruht dieser Sinn auch in Welt und Geschichte. Nur wird der Philosoph des Lebens sehr häufig verzichten, ihn dort aufzusuchen, wo er am Horizont seines Blickfeldes noch matt erglänzt, da er ihn unmittelbar ergriffen hat in seinem eigensten und innersten Leben.

Auch die Tendenz der Lebensphilosophen ist universalistisch auf das Ganze gerichtet. Sie verstehen das menschliche Leben als die höchste Form des Weltendaseins und damit die Welt, während der große Metaphysiker die Bedeutung des menschlichen Lebens aus dem Sinne des Weltganzen zu verstehen sucht. Immer sucht die Philosophie das Eine, das Letzte, das zugleich das Ganze ist, sofern von diesem Einen her das Ganze verständlich wird, das vorher unbegreiflich war. Auch die Beschränkung der philosophischen Fragestellung in dem Problem der Lebensphilosophie ist nur eine scheinbare: Lebenssinn wird doch immer zugleich auch wieder als Weltensinn gedacht. Die Lebensphilosophie involviert die Behauptung, daß das Schicksal des Menschen auch das Schicksal der Welt sei, für den Metaphysiker ist es selbstverständlich, daß das Schicksal der Welt auch das Schicksal des Menschen ist. Dasselbe Problem, dessen Auflösung hier und dort zu gleichlautenden Resul-

taten führt, wird in dem einen Falle mehr nach der Seite der Konkretheit und Individualität, im anderen Falle mehr nach der Abstraktheit und Allgemeinheit gewendet.

So läßt es sich wohl aufrecht erhalten, daß die Philosophie es immer zu tun hat mit dem Ganzen, sofern sie es mit dem Einen zu tun hat, welches das Ganze deutlich und verständlich macht, nur daß dieses Eine in der Vorstellung der Metaphysik die Welt erhellt und mit einem Abglanz auf dem Leben leuchtet, während es in der Vorstellung der Lebensphilosophie des Leben erhellt und mit einem Abglanze auf der Welt leuchtet.

c) Grenzen wissenschaftlicher Theorien.

Wenn somit die universalistische Tendenz der Philosophie auch keinem Zweifel unterliegt, so ließe sich doch ein Einwand erheben gegen die Behauptung daß das wissenschaftliche Denken, wie wir es im Gegensatz zur Philosophie verstehen wollen, auf die Erkenntnis des einzelnen abzielt. Ist das Ziel der wissenschaftlichen z. B. naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht auch das Ganze der Wirklichkeit? Bedeutet die Trennung der Naturwissenschaft in Mechanik, Physik, Chemie, Biologie ein Endgültiges oder nur ein Vorläufiges? Welcher Gesichtspunkt bestimmte diese Aufteilung der naturwissenschaftlichen Objekte? Handelt es sich hier um ein der Arbeitsteilung verwandtes Prinzip, sofern der Physiker geschickter ist, das Phänomen des Lichtes und des Schalles zu erklären, während etwa der Biologe den organischen Erscheinungen ein reiferes Verständnis entgegenbringt? Sind etwa psychische Qualitäten der Aufmerksamkeit und Beobachtungskunst die Mittel, deren Kultivierung den menschlichen Geist befähigt, den verschiedenen Graden von Kompliziertheit, wie sie in den einzelnen naturwissenschaftlichen Erscheinungen vorliegen, gerecht zu werden? Ist etwa der Biologe dem Chemiker gegenüber nur der zartere und feinere Beobachter zarterer und feinerer Erscheinungen, oder gehen sie verschiedene Wege zur Erklärung und Erforschung verschiedenartiger Gegenstände? So sehr nun auch das Bestreben vorzuliegen scheint, die Trennung zwischen den einzelnen Naturwissenschaften und ihren Objekten zu überwinden, so sehr leistet doch die Natur der Objekte diesem Bestreben Widerstand. So liegt etwa in dem Phänomen des Lebens ein Objekt der Erkenntnis vor, dessen eigentümlicher Charakter und logischer Sinn eine Zurückführung auf physikalische und chemische Erscheinungen vollkommen ausschließt[1]). Und so eng auch die Beziehungen zwischen dem Physikalischen und Chemischen sein mögen, so verschieden ist doch auch wieder das logische Interesse, das sich in diesen Wissenschaften kundgibt, sofern die Physik die Natur verstehen will als ein Geschehen des Gleichartigen, die Chemie aber als ein Sein des Verschiedenartigen. Wir müssen annehmen, daß es sich in den einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen um eigentümliche, niemals vollkommen auflösbare Gegenstände der Erkenntnis handelt, die durch ein besonderes Vernunftinteresse gefordert sind, und zu deren Erforschung und Erklärung eine eigentümliche Methode erforderlich ist.

[1]) Vgl. Richard Kroner, Zweck und Gesetz in der Biologie. Tübingen 1913.

Nun hat sich ja immer wieder die Forderung erhoben, die verschiedenen Naturwissenschaften als eine Einheit zu begreifen, und indem man den Gedanken der idealen Naturwissenschaft ergriff, glaubte man alle Erkenntnis als Form der Naturwissenschaft verstehen zu sollen. Die Idee dieser universalen Naturwissenschaft als umfassende Form des Weltverstehens gehört der Renaissance. Abgewendet der Erkenntnis der übersinnlichen Welt, erschien dieser Zeit die Natur als der Inbegriff des Wertvollen. Es gibt nur einen Gegenstand der Erkenntnis: die Natur, und nur eine Form der Erkenntnis: die mathematisch-naturwissenschaftliche. War der Anfang der Renaissanceepoche von der Idee des Organismus beherrscht, so herrscht im 16. und 17. Jahrhundert die Idee des Mechanismus. Die psychischen Phänomene, die sozialen Institutionen wie Gesellschaft und Staat, die Blüte des geistigen Lebens, Moralität und Sittlichkeit, ja sogar die Leidenschaften der menschlichen Seele sollte der Mechanismus begreiflich machen, der Mechanismus, der darauf gerichtet ist, die Individualität und Verschiedenheit nach Kräften auszulöschen. Er lehrt die ewig gleichen Gesetze, die für alle Dinge dieselben sind, und diese Dinge und Substanzen sind die gleichen Atome, die in dem kontinuierlich gleichartigen Medium des Raumes sich bewegen, denen jedoch noch eine quantitative Individualität zukommt, sofern sie einen bestimmten Ort im Raum einnehmen, in einer bestimmten Richtung sich bewegen und eine bestimmte Geschwindigkeit besitzen; aber auch die Individualität der Lage wird bedroht durch den Gedanken, daß immer nach Ablauf einer bestimmten Zeit eine gleiche Gruppierung der Atome im Raume sich vollzieht, also durch die Idee der Wiederkehr des Gleichartigen in der Atome Ruhlage und Bewegung. Von der Idee des Mechanismus beherrscht, erhob also die Naturwissenschaft den Anspruch auf universale Welterkenntnis.

Im romantischen Zeitalter siegte dann unbedingt die Idee des Organismus und der Gedanke einer naturwissenschaftlich teleologischen Erklärung der Natur, vor allem in der Naturphilosophie Schellings.

Schelling kennt aber einen Naturbegriff, der nicht mehr das Ganze der Wirklichkeit umfaßt, sondern eine Teilwirklichkeit als Unterbau einer höheren geistigen Welt und nur als Mittel im Dienst dieser wertvollen Welt selber bedeutsam. So siegte in der Naturphilosophie Schellings die Idee des Organismus vollkommen über den Mechanismus[1]). Der Mechanismus gilt der Romantik als eine dürre Abstraktion, die kein Leben in sich birgt und deshalb vollkommen unwirklich, ein bloßes Nichts ist. Wir begegnen also in der Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens den beiden Tendenzen, die einander entgegenlaufen, nämlich entweder alle Erscheinungen durch den Mechanismus oder aber durch die entgegengesetzte Form des Organismus zu verstehn.

Dagegen ist der Gedanke einer Welterklärung durch die Idee des Chemismus, als derjenigen Form, die zwischen dem Mechanismus und Organismus steht, nie in so deutlicher Form hervorgetreten[2]).

Der ungeheure Gedankenfortschritt der Romantik und des deutschen

[1]) Als naturphilosophische Schriften Schellings sind von besonderer Bedeutung: Ideen zu einer Philosophie der Natur. Von der Weltseele. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

[2]) Gewisse Ansätze hierzu finden sich bei den Romantikern, sowie in Ostwalds energetischer Naturphilosophie.

Idealismus gegenüber der Renaissance zeigt sich vor allem in der Einsicht, daß in den verschiedenartigen Formen der Naturerklärung und ihren verschiedenartigen Gegenständen verschiedene Formen der Erkenntnis zum Ausdruck gelangen, in denen ein besonderes Vernunftinteresse sich kundgibt. Daß Mechanismus, Chemismus und Organismus Kategorien des naturwissenschaftlichen Denkens sind, das hat vor allem Hegel eingesehen, und während die Renaissance in der Idee des Mechanismus oder Organismus schafft und lebt, hat Hegel als Nachfolger von Kant und Schelling ihren logischen Sinn aufzuhellen unternommen. Die Naturphilosophie der Renaissance, sofern sie sich von der Idee des Organismus leiten ließ, war der mechanischen Welterklärung noch unkundig. Sie muß der Welterklärung eines Galilei gegenüber unbedingt als die primitivere und nachgeordnete Form der wissenschaftlichen Theorie erscheinen. Die Philosophie des deutschen Idealismus sucht diese beiden Denkgebilde zu verstehen und sie in ihrem verschiedenartigen Erkenntniswert gegeneinander abzugrenzen. Und so kommen denn Kant, Schelling und Hegel zu drei verschiedenartigen Deutungen von Mechanismus und Organismus, ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrer Erkenntnisbedeutung.

Die Auffassung Kants[1]) läßt sich in Kürze dahin zusammenfassen, daß der Mechanismus für ihn die Form der Sinnenwelt ist, während die Idee des Organismus die Sinnenwelt überwindet. Der Mechanismus, die Erklärung durch äußere Ursachen und allgemeine Naturgesetze, sie leistet weit mehr, als der Organismus und die teleologische Erklärung zu geben vermag, ja der Mechanismus ist die für die Sinnenwelt einzig brauchbare Erklärungsweise. Und insofern die Aufgabe der Wissenschaft darin gesucht werden muß, das Reich der Erfahrung, die Sinnwelt uns kund zu tun, muß der Mechanismus als die einzig wissenschaftliche Erklärungsart der Phänomene und die mathematische Naturwissenschaft als die Naturwissenschaft schlechthin betrachtet werden. Auch vor dem Leben darf der Mechanismus nicht Halt machen, auch die organischen Phänomene muß er mechanisch zu erklären suchen. Die Aufgabe der Naturwissenschaft muß darin gesucht werden, diese ganze Sinnenwelt als unterworfen den Gesetzen der mechanischen Bewegung deutlich zu machen. Allerdings ist diese Aufgabe unlöslich und unerfüllbar, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal, weil die Aufgabe der Wissenschaft gegenüber der Fülle des immer wieder neu zu bestimmenden Inhalts überhaupt unendlich ist, weil immer wieder neues Material der logischen Formung sich darbietet; weiter aber in diesem Falle darüber hinaus noch unlöslich, weil zwischen Mechanismus und Leben eine Inkongruenz besteht, die ein für allemal unüberwindlich ist. Was wäre auch wohl so prinzipiell entgegengesetzt wie Mechanismus und Leben? Unüberwindlich ist das Leben für den Mechanismus, und im Mechanismus ist das Leben zerstört. Das Leben ist durch den Mechanismus, der alles durch äußere Ursachen erklären will, nie und nimmer zu verstehen. Die Bewegung der Himmelskörper, aber keinen Grashalm vermag der Mechanismus verständlich zu machen. Denn der logische Sinn, welcher in der Idee des Organismus verborgen liegt, ist die Wechselbestimmung des Ganzen durch die Teile und der Teile durch das Ganze. Die Kategorie des Zweckes, die der übersinnlichen Welt gehört,

[1]) Besonders in der Kritik der Urteilskraft. Kants Werke Bd. V, (Akademiesausgabe).

und unter den Formen der Erscheinungswelt als den Formen des Mechanismus keine Stelle findet, sie tritt im Leben deutlich hervor. Mit dem Leben verbindet sich Sinn und Zweck und Wert. Mit Sinn und Zweck kann aber der Mechanismus nichts anfangen. Er muß den Sinn auslöschen und vertilgen, denn nur das Sinnlose kann er verstehn. Der Mechanismus ist somit die einzig mögliche wissenschaftliche Erklärungsart. Die Idee der idealen Naturwissenschaft und der wissenschaftlichen Einheit erfordert eine Erklärungsart und einen Gegenstand der Erkenntnis. Die Erfüllung dieser Aufgabe scheitert am Leben, am Organismus. Die Wissenschaft mit ihren Erkenntnisformen kann also die Sinnenwelt nicht bemeistern. In der Sinnenwelt liegt etwas, was über die Sinnenwelt hinausgeht. Dieses über die Sinneswelt Hinausragende ist Gegenstand der philosophischen Spekulation. Daß die wissenschaftliche Spekulation mit dem Organismus nichts anfangen kann, daß die teleologische Erklärung ein vom wissenschaftlichen Standpunkt unmöglicher Aspekt ist, besagt nichts gegen die Bedeutung des Organismusbegriffes und der teleologischen Betrachtungsweise. Die wertfreie Betrachtungsweise der Wissenschaft kann mit ihnen nichts anfangen, wohl aber handelt es sich hier um Begriffe von eminent philosophischer Bedeutung. Ein Gegenstand, der niemals wissenschaftlich restlos verstanden werden kann, der notwendig auch der Philosophie gehört, an dem sich wissenschaftliche und philosophische Spekulationen treffen und trennen, ragt in die Sinnenwelt hinein, das Leben, der Organismus. Sein logischer Sinn bedeutet einen Hinweis auf die übersinnliche Welt, auf den Endzweck der Natur und das Reich der übernatürlichen Zwecke.

Fassen wir das Resultat von Kants Untersuchung zusammen, so vermag nur der Mechanismus als die wertfreie wissenschaftliche Betrachtungsweise eine inhaltliche Erkenntnis der Sinneswelt zu gewähren, aber diese Erkenntnis ist niemals vollendet und bezieht sich auf eine Welt der Erscheinung, nicht aber auf ein Reich wahrer und ewiger Dinge. Den Organismus und die teleologische Erklärung darf die Wissenschaft nicht dulden und kann sie doch nicht aus der Welt schaffen. Was also für die wissenschaftlich Spekulation ein Unbegreifliches bleibt, das bereichert die philosophische Spekulation, denn der Organismus ist durch die Form des Übersinnlichen, durch den Begriff des Zweckes konstituiert. Und so wird das wissenschaftlich Unmögliche und Unbegreifliche zu dem philosophisch Wertvollen. Mechanismus und Organismus verhalten sich wie Wissenschaft und Philosophie, wie sinnliche und übersinnliche Welt.

Ganz anders die Deutung, die Schelling[1]) dem Organismus und Mechanismus zuteil werden läßt. Bei Kant waren die Formen des mechanischen Weltverstehens konstitutiv für die sinnliche Wirklichkeit. Die Form des Organischen hatte für die Erscheinungswelt eine nur regulative Bedeutung. Für Schelling ist die Idee des Organismus konstitutiv für die Wirklichkeit. Aus der Idee des Organismus müssen alle Formen der Natur abgeleitet werden. Die mechanischen Formen der Repulsion und Attraktion werden als niedere Formen des organischen Lebens verstanden. Das Reich der Atome und Gesetze, wie es die mathematische Naturwissenschaft aufbaut, ist eine dürre Abstraktion von der

[1]) Besonders in den Schriften zur Naturphilosophie.

Fülle der Lebensformen, welche die göttliche Natur in unbezweifelbarer Realität aufweist. Hier bei den Philosophen der Romantik erringt also die Idee des Organismus einen vollkommenen Sieg über den Mechanismus.

Eine vorläufige Lösung des Problems in einen großen metaphysischen Zusammenhang hat dann Hegel gegeben[1]), der den Mechanismus mit dem Organismus zu versöhnen suchte. In dem System Hegels soll ja alles seine Stelle finden, sollen alle Gegensätze miteinander versöhnt, in der Idee eines höchsten konkreten Allgemeinen aufgehoben sein. Die Idee des Mechanismus und des Organsimus wird eingeordnet in das große Stufenreich der Gottes- und Welterkenntnis. In ihnen weiß das Absolute die Welt, und in ihnen wissen wir das Absolute, sofern es sich in der Welt darstellt. Der Mechanismus ist im Vergleich zum Organismus das weniger adäquate Weltwissen. Es gibt drei Stufen des Naturwissens, Mechanismus, Chemismus und Organismus. Alle drei sind konstitutive Formen der Wirklichkeit, d. h. die Natur ist sowohl Mechanismus wie Chemismus und Organismus. Das Reich der mechanischen Gesetze und der Atombewegungen ist die unvollendete Natur, die Natur in ihrer Abstraktheit, sofern eine solche Auffassung nur etwas aus der Wirklichkeit herauspräpariert und als Natur bezeichnet. Wenn die Romantik den Mechanismus als Abstraktion bezeichnet, so meint sie, daß die Naturgesetze nichts sind als allgemeine Begriffe von den Dingen, die nur für unsere Reflexion bestehen, aber das Wesen der Dinge nicht berühren. Nicht in diesem Sinne ist der Mechanismus bei Hegel abstrakt. Er ist es im Sinne des Undifferenzierten und Unentfalteten. Der Mechanismus ist Form der Wirklichkeit, aber in ihm ist die Idee der Natur noch nicht zur Erfüllung gelangt, sondern auf der ersten Stufe des Werdens.

Wir sehen somit, daß die Philosophie immer wieder den Versuch macht, den Gegensatz von Mechanismus und Organismus zu überwinden. In allen diesen Versuchen wird die Naturwissenschaft zur Naturphilosophie. Die Idee der Natur als eines geordneten Ganzen und die Idee eines einheitlichen Wissens von der Natur, das sind Vorstellungen, die den synthetischen Bestrebungen der Philosophie entspringen mag nun in einem System der Logik die Versöhnung des Organismus mit dem Mechanismus vollzogen werden oder als Erfüllung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Idee einer letzten Naturwissenschaft sich erheben[2]). Für die Naturwissenschaften bestehen die verschiedenartigsten Gegenstände und Phänomene, die eine verschiedenartige Behandlung und Forschungsmethode verlangen. Die Philosophie erhebt die Forderung der Einheit des Verschiedenen und Getrennten. Es bleibt aber zunächst zweifelhaft, in welcher Richtung sich diese Überwindung des Gegensätzlichen zu vollziehen hat, ob etwa die Aufgabe der Naturwissenschaft darin gesucht werden muß, daß sie alle Phänomene auf letzte Dinge, wie etwa die Atome, und auf Beziehungen zwischen diesen letzten Dingen zurückführt oder alle als verschiedene Stufen eines einheitlichen Weltlebens begreift. Was aber realiter und tatsächlich in den einzelnen Naturwissenschaften gegeben ist, hat bisher allen Versuchen einer einheitlichen Erklärungsart Widerstand

---

[1]) Hegel: Enzyklopädie. Zweiter Teil: Naturphilosophie.

[2]) Rickert: Die Grenzen der naturwisschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen 1913. S. 66ff.

geboten[1]). Die chemischen Erscheinungen lassen sich nicht auf die mechanischen zurückführen, und das Leben läßt sich aus dem chemischen Prozeß nicht restlos erklären. In dem chemischen Gegenstand tritt zum mechanischen etwas Neues hinzu, und dasselbe gilt für die Phänomene des organischen Lebens im Verhältnis zu den chemischen. Dieser Gedanke der Unableitbarkeit der höheren Phänomene aus den niederen ist im Altertum zuerst von Aristoteles, in neuerer Zeit besonders von Auguste Comte vertreten worden. Nach Aristoteles bedeutet dieses Neue, das zu den chemischen Phänomenen etwa hinzutritt, um sie zu organischen zu machen, eine neue und höhere Formung des Stoffes. Auguste Comte konstatiert nun einfach ein Stufenreich von Phänomenen nach dem Maße ihrer Einfachheit und Abstraktheit oder nach dem Grade ihrer Kompliziertheit von der Astronomie bis zur Soziologie. Dem Grade der Kompliziertheit gemäß ist dann auch der Charakter des Gesetzes, das diese Phänomene beherrscht. So sind die Wissenschaften tatsächlich auf verschiedenartige Phänomene hingewiesen, deren Eigentümlichkeit keine Reduzierung und Auflösung duldet, was noch deutlicher ist, seitdem die Bedeutung und der Charakter der historischen Wissenschaft erkannt wurde. Es ist sinnlos und unmöglich, das ästhetische Gefühl mechanisch zu erklären oder in rein historischer Form über Regenwürmer und Grashalme zu handeln. Jede Wissenschaft hat ihr Gebiet, sie hat Grenzland, bei dem die Zugehörigkeit zweifelhaft sein kann, denn noch sind die Marken des Wissens nicht fest und deutlich bestimmt, aber niemals vermag eine Wissenschaft das Ganze der Wirklichkeit zum Gegenstande ihrer Untersuchung zu machen.

Wir gehen noch einen Schritt weiter. Es gibt eine philosophische und eine wissenschaftliche Auffassung der Natur. In der philosophischen liegt aller Nachdruck auf Form und Einheit, in der wissenschaftlichen auf Inhalt und Mannigfaltigkeit. Philosophisch kann ich das Ganze der Wirklichkeit sowohl mechanisch wie auch chemisch und organisch verstehen. Wissenschaftlich muß ich einen Teil der Naturphänomene mechanisch, einen anderen chemisch, einen dritten organisch begreifen. Für die Philosophie erweist sich schließlich der Mechanismus als ein Komplex von Denkregeln und der Organismus als ein Sinngebilde, das durch ganz bestimmte logische Forderungen konstituiert ist. Die Philosophie bricht also mit der Vorstellung selbständig daseiender mechanischer und organischer Phänomene. Der Stoff des Wissens ist ein an sich Indifferentes, das, in die verschiedensten Formen gegossen, immer wieder neue Erkenntnis zutage fördert. Die Intelligenz formt und bildet den Inhalt gemäß den Forderungen, die sie vermöge des unendlichen Reichtums ihres Wesens an die Nichtigkeit des bloßen Inhaltes stellt. In der wissenschaftlichen Auffassung werden dagegen eigentümliche Phänomene und Objekte der Erkenntnis gedacht, die für sich da sind. Der Stoff ist unendlich mannigfaltig und differenziert, um mögliches Material abzugeben für die verschiedenartigen Formen und Wege der Erkenntnis, gleichsam zugeschnitten auf spezifische Formung. Nach der ersten Auffassung ist die Form das A und O der Erkenntnis und ihre Macht schrankenlos, nach der zweiten Auffassung wachsen

[1]) Vgl. hierzu auch das Buch von Walther Köhler: Geist und Freiheit. Tübingen 1914.

der wissenschaftlichen Forderung aus der Natur des Stoffes eigentümliche Probleme der Erkenntnis zu.

Von hier aus verstehen wir die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Universalmethode. Sie erwächst aus dem Gedanken der Gleichgültigkeit des Stoffes im Verhältnis zur Form und ist deswegen vollkommen unwissenschaftlich. Denn zum Wesen der Wissenschaft gehört nun einmal die zärtliche Rücksichtnahme auf besondere Inhaltlichkeit. Für die wissenschaftliche Universalmethode schrumpft aber die Verschiedenheit mechanischer, chemischer und organischer Phänomene auf die Gleichgültigkeit desselben Weltstoffes zusammen. Die universale Methode der Naturwissenschaft, die sich seiner bemächtigt, kann dann sowohl die mechanische wie die biologische Erklärung sein, Arbeitsmethoden, von denen die mechanische vermöge ihrer mathematischen Exaktheit den Vorzug zu verdienen scheint. Der philosophische Geist der Synthese offenbart sich in der Idee eines gemeinsamen Erkenntnisweges, der überall zum Ziele führen muß, weil der Weltinhalt im Grunde genommen durchaus gleichgültig ist. In der Idee der Universalmethode kommt die Forderung zum Ausdruck, daß das ganze weite Gebiet des Wissens doch schließlich einer einheitlichen Erkenntnisgestaltung unterliegt. Die verschiedenen Formen der Erkenntnis müssen sich ergänzen und unterstützen, und schließlich muß von einem gleichartigen Gesichtspunkt aus die ganze Wirklichkeit deutlich und verständlich sein. Daß das historische Verstehen der naturwissenschaftlichen Erklärung ergänzend zur Seite treten soll, das ist gewiß eine notwendige und sinngemäße Forderung des Bewußtseins, die aber niemals aus dem Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnis ableitbar ist, das immer gegensätzlich und konfliktreich bleiben muß, sondern dem ernsthaften Nachdenken als eine philosophische Forderung sich erweist, sofern die Einheit des Wissens in regulativem Sinne als unendliche Aufgabe gestellt ist.

Der Geist endgültiger Synthese entstammt immer dem philosophischen Bewußtsein, und es sind zwei verschiedene Forderungen, die von ihm aus an die Wissenschaften ergehen, nämlich einmal der Gedanke eines einheitlichen Zusammenschlusses sämtlicher Inhaltserkenntnis in der idealen Wissenschaft und dann die Idee eines systematischen Zusammenhanges aller der Denkformen, die den Inhalt so verschiedenartig gebildet und geprägt haben.

Die Idee der Natureinheit, welche die Philosophie denkt und der wissenschaftlichen Erklärung als Prinzip der letzten Naturwissenschaft entgegenhält, ist darüber hinaus auch eine innere Angelegenheit der Philosophie, die sich mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen sucht. Das kann aber in doppelter Weise geschehen, nämlich entweder so, daß die Philosophie der Naturwirklichkeit einen metaphysischen Inhalt unterlegt und sie zu verstehen sucht als das Reich des Unbewußten, des träumenden Weltgeistes wie in der Naturphilosophie Schellings, oder indem die philosophische Reflexion sich richtet auf das Gemeinsame der Form in aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wie es die Erkenntnistheorie als Logik der Naturwissenschaften sich zur Aufgabe macht.

d) Metaphysik und Wissenschaftslehre.

Hier scheiden sich die Wege der Philosophie, sofern die Metaphysik mehr auf die Erkenntnis des Weltinhaltes gerichtet ist, während die Erkenntnistheorie nach der Erforschung der Formen und Prinzipien trachtet, auf denen das Wissen ruht, und nach denen unsere Erkenntnis sich richtet. Im ersten Falle handelt es sich in der Regel um eine Uniformierung des Wirklichkeitsstoffes. Das Wirkliche ist Geist, Leben, Materie, Wille usw. Im zweiten Falle handelt es sich um die Auffindung eine Gewißheitsprinzipes, einer Form der Wahrheit, einer letzten logischen Voraussetzung, auf der das ganze System der Erkenntnis ruht; die cogitatio Descartes, die Apperzeption Kants. Dieser eigentümliche Charakter der beiden philosophischen Disziplinen hat dahin geführt, von der Abstraktheit und dem Formalismus der Wissenschaftslehre gegenüber der Fülle und dem Reichtum des metaphysischen Denkens zu sprechen. Sieht es bei dieser Gegenüberstellung nicht so aus, als ob die Erkenntnistheorie niemals zur Erkenntnis des Wirklichen gelangen könnte, als ob sie uns lediglich aufzuklären vermöchte über den Weg, den wir gehen sollen, das Ziel aber ein für allemal in Schweigen und Dunkelheit ruhen läßt, oder ist jene Form der Wahrheit, auf der unser Wissen und alle Grundbegriffe der Methode ruhen, nicht vielleicht auch gleichzeitig das Ziel, das wir suchen? Was wir um eines anderen willen erstrebten, was uns den innersten Gehalt des Wirklichen enthüllen sollte, das enthüllt sich nun selber als dieser innerste Gehalt.

Die Überlegungen aber, die von der Metaphysik fort zur Wissenschaftslehre hingedrängt haben, sind vor allem folgende: Es gibt keine Erkenntnis der übersinnlichen Welt. Mag uns auch in der Form des Denkens die Möglichkeit gegeben sein, jene Welt des Übersinnlichen zu verstehen, so ist doch dem Begriff, der aus der Sphäre des Sinnlichen in die Sphäre des Übersinnlichen hinüberleitet, keine Anschauung gegeben, kein intelligibeles Material, um Gott und der Seele Schicksal sowie das Große, Ganze der Welt zu wissen und zu verstehen. Wir wissen, daß es eine übersinnliche Welt gibt, und wir wissen auch eine Reihe von Forderungen und Idealen, die für jene übersinnliche Welt gelten und dort ihre Erfüllung finden; aber diese übersinnliche Welt in ihrem ganzen Quale wissen wir nicht. Daß die übersinnliche Welt ein Reich der Wahrheit und Schönheit und Freiheit sei, wissen wir wohl, und dennoch bleiben uns die Wahrheit und die Freiheit und die Schönheit verhüllt und verborgen. Sie sind Forderungen, die wir an ein Etwas richten, das alles Maß der Erkennbarkeit überschreitet, Begriffe für das Unbegreifliche, aber doch notwendige und absolute Begriffe, die Bedeutung haben müssen, so wahr der großen Menschheitsentwicklung und dem Gesamtleben der Kultur irgendeine Bedeutung zukommt. Die höchsten Formen des Wissens und des Kulturverstehens bleiben für die Wissenschaftslehre gewissermaßen gegenstandslos, sofern sie sich auf ein Etwas beziehen, das dunkel und nächtig bleibt und durch jene höchsten Prädikationen, die dem Sinn einer Gesamtkultur erwachsen, nicht erhellt und erleuchtet wird. Jene höchsten Ideen des menschlichen Geistes, zu denen wir mit Notwendigkeit getrieben werden, dürfen wir weder zu Substanzen verdichten noch zu Eigenschaften der Gottheit machen. Sie bleiben vielmehr Forderungen, die wir an ein unbekanntes Etwas richten,

eine Forderung, die auf uns zurückfällt in der Gestalt des Sollens. Der Begriff der Wahrheit ist so leer und unbestimmt wie der Begriff der Schönheit, wenn wir ihn abgelöst von der Wirklichkeit des Kulturlebens betrachten. Nur im Verhältnis zu Wissenschaft und Kunst wächst ihnen Leben und Bestimmtheit zu.

Wenn nun somit der Philosophie nach der Auffassung der Erkenntnistheorie ein inhaltliches Wissen von der übersinnlichen Welt versagt bleibt, so wird sie damit, wie es scheint, um so entschiedener auf die Sinnenwelt hingewiesen. Sucht sie aber eine solche Erkenntnis der Sinnenwelt sich zu erwerben, so tritt sie in Konkurrenz mit den Einzelwissenschaften. Sie strebt dann wie diese nach einer Erkenntnis sinnlicher Inhalte. Sie sucht die Erscheinungen der Natur und Geschichte zu verstehen und zu deuten. Diese Versuche der Philosophie, mit der exakten Forschungsweise der Wissenschaft in der Erkenntnis der Sinnenwelt zu konkurrieren, müssen notwendig zum Dilettantismus führen. Somit ist, wie es scheint, die Philosophie von aller inhaltlichen Erkenntnis abgeschnitten. Die inhaltliche Erkenntnis der Sinneswelt wird durch die Einzelwissenschaften geleistet, von denen jede mit ihren Begriffen und ihrer Forschungsmethode ein besonderes Gebiet des Wissens erforscht und bearbeitet; die inhaltliche Erkenntnis der übersinnlichen Welt ist der Philosophie versperrt, weil ihr eine übersinnliche Anschauung niemals gegeben ist. So scheint die Philosophie zum reinen Formalismus verurteilt zu sein. Sie macht zu ihrem Gegenstand die letzten Voraussetzungen der Wissenschaft. Sie hat es mit dem Fundament von Axiomen und Prinzipien zu tun, auf denen alle wissenschaftliche Erkenntnis ruht, und sie fragt nach dem, was anerkannt werden muß, damit von Kunst, Sittlichkeit und Religion überhaupt die Rede sein kann.

Diese formalen Voraussetzungen der Erkenntnis, die letzten Bedingungen des Kulturlebens sind von Kant als Ideen, als Normen, als Postulate, Regeln oder Kategorien bezeichnet. Die moderne Bezeichnung für diese höchsten und absoluten Begriffe, welche die Philosophie zu ihrem Gegenstande macht, ist der Begriff des Wertes. So problematisch dieser Begriff auch klingen mag, so sehr er verschiedenartigen Mißdeutungen ausgesetzt ist, so glücklich bezeichnet er doch auch wieder den einzigen und wahrhaften Gegenstand aller Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist also die Form der Erkenntnis, des sittlichen Lebens, der Kunst usw., und diese Form ist in ihrer höchsten Gestalt Wert, und zwar absoluter, allgemeingültiger Wert. Nicht mit dem Inhalt und dem Wertlosen, sondern mit der Form und dem Wert hat es die Philosophie zu tun.

e) Philosophie als Formwissenschaft.

Gegen die Bestimmung, daß es die Philosophie mit der Form und nicht mit dem Inhalt zu tun habe, richtet sich der Einwand des Formalismus, gegen die Bestimmung, daß der Gegenstand der Philosophie der Wert sei, richtet sich der Einwand der Ethisierung der Philosophie oder auch wohl der Vorwurf des Relativismus. Rechtfertigen wir zuerst den Begriff der Form. Daß der Gegenstand der Philosophie die Form sei als das Ewige und Unvergängliche, das ist schon von den großen griechischen Denkern, von Plato und Aristoteles

eingesehen. Nicht mit den flüchtigen, vergänglichen Erscheinungen der Sinnenwelt hat es die Philosophie zu tun, sondern mit dem Unsinnlichen und Bleibenden. Es gibt keine Philosophie der Schmetterlinge und des Laubwaldes, es gibt auch nicht einmal eine Philosophie vom Menschen. Auch der schöne, geliebte Mensch, der unsere künstlerische Anbetung und Verehrung herausfordert, der mir vielleicht das Gefühl gegeben hat, an dem der Ewigkeitsgedanke so groß und mächtig wurde, er ist kein Gegenstand der Philosophie, die dem Ewigen zugewendet ist. Vom Blumendasein eilt die Philosophie zu der Idee des Lebens, vom Menschenschicksal zum Menschheitsschicksal. Mit dem Leben und der Geschichte der Menschheit hat es die Philosophie notwendig immer zu tun.

Kann nun diese Tendenz der Philosophie, immer auf das Allgemeine zu gehen, auf die Bedingung sich zu richten, die den wechselnden Erscheinungen zugrunde liegt, auf die Form zu reflektieren, welche die Fülle der sinnlichen Erscheinungen beherrscht und bestimmt, als Formalismus bezeichnet werden? Die Formen, mit denen es die Philosophie zu tun hat, sind doch nicht die leeren Hülsen, die ihres bedeutungsvollen Inhaltes beraubt sind. Vielmehr sieht die Philosophie gerade in ihnen den Sinn und die Vernunft der Welt. Die Philosophie erkennt in ihnen das Entscheidende und Bestimmende für die Lösung des Weltproblems. Jede dieser Formen birgt in sich ein Problem des Wissens, deren Gesamtlösung zu dem Verstehen des Weltganzen führt. Die Erkenntnis des Inhaltes in seiner Mannigfaltigkeit, die Erkenntnis etwa der Natur in der Fülle der anorganischen und organischen Bildungen und Gestaltungen, sie ist Aufgabe der Wissenschaft, bedeutet aber keine Mannigfaltigkeit philosophischer Probleme. Für die Philosophie besteht nur das Problem des Inhaltes überhaupt, aber nicht das Problem eines bestimmten Inhaltes. Alle philosophischen Probleme sind Formprobleme, nicht aber Probleme einer bestimmten Inhaltlichkeit.

Suchen wir uns den Begriff der Form deutlich zu machen. Die Form in philosophischer Bedeutung ist ein Begriff, aber nicht jeder Begriff ist Form. Sofern die Form Begriff ist, tritt sie in Gegensatz zu dem sinnlich Wirklichen. Das sinnlich Wirkliche oder die Natur hat Dasein und Existenz. Der Begriff ist das Unwirkliche im Gegensatz zur Sinnenwelt als dem Wirklichen. Der Begriff ist das Allgemeine im Gegensatz zu den Einzeldingen, die ein Besonderes sind, die eine eigentümliche Gestalt, Charakter und Individualität besitzen. Und während das Besondere auf sich angewiesen ist und die Tendenz zur Isolierung in sich schließt in dem Gedanken des Andersseins, liegt in dem Begriff der Hinweis und die Hindeutung auf viele, deren Qualität durch ihn bestimmt wird. Der Begriff hat seine Sphäre, die er beherrscht, ein gewisses Machtbereich, einen Kreis von Erscheinungen, der zu ihm gehört. Für diese Erscheinungen *gilt* der Begriff, das ist eine weitere neue, von Kant erst herausgearbeitete Bestimmung des Begriffes[1]). Der Begriff ist das Geltende. Mit dieser logischen Bestimmung tritt er der Natur oder Sinnenwelt als dem Wirklichen gegenüber. Es war der Irrtum der alten Philosophie, daß der Begriff als das Allgemeine ein höheres Maß von Realität besitze wie das sinnliche

[1]) Zur Lehre vom Begriff vgl. besonders: Rickert. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Erstes Kapitel.

Einzelding, daß es, wie man wohl gelehrt hat, ein Stufenreich von Realitäten geben solle, daß etwas um so wirklicher sei, je höher der Allgemeinheitscharakter ist, der ihm zukommt. Das sinnliche Einzelding, etwa diese mit ihren dunklen Kronen so schön aufgebaute junge Tanne hier, hat am wenigsten Realität, ist am flüchtigsten und vergänglichsten in ihrem Dasein. Was aber in allen Nadelbäumen immer wieder hervorbricht in Gestalt und Laubschmuck, in eigentümlicher Natur: dies Gemeinsame, was wir wohl als allgemeine Organisation und als Artcharakter bezeichnen, hat ein dauerhafteres Dasein und reicht über Jahrhunderte und Jahrtausende hinaus. Und die Vorstellung des Allgemeinen, das in den individuellen und einzigartigen Erscheinungen sinnlicher Dinge immer wieder hervortritt, verdichtet sich zu einem substantiellen Wesen, das gleichsam fester, dauerhafter und weniger leicht zerstörbar ist wie das Einzelding, das mehr Kraft und Gewalt besitzt, sich durchzusetzen und zu erhalten. Und wenn das Gemeinsame der zahlreichen vielgestaltigen Bäume schon eine solche Lebensfähigkeit besitzt, wieviel mehr dann noch jenes Etwas, daß allen Pflanzenformen innewohnt. Weit mächtiger und substantieller aber muß sein das Gemeinsame aller Organismen und am gewaltigsten und mächtigsten das Gemeinsame aller Dinge, das, was in allen ist, die Gottheit. So erscheint die Wirklichkeit als das große Reich des Seienden, das, stufenmäßig aufsteigend von dem Individuellen als dem Vereinzelten, auf sich Angewiesenen und mit dem Mindestgrad an Realität Behafteten, zu demjenigen sich erhebt, das als Prinzip des Zusammenhanges sich über allem ausbreitet, das für alle ist, und dessen Realitätswert so groß ist, daß er niemals aufgehoben und vernichtet werden kann.

Diese Auffassung des Begriffes oder der Idee als des Allerrealsten und Allerwirklichsten verwischt die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Unsinnlichen. Kontinuierlich geht das Reich des Sinnlichen in die Sphäre des Unsinnlichen über. Je unsinnlicher und allgemeiner, je inhaltsärmer und abstrakter, um so wirklicher. Vielleicht ist Plato der einzige gewesen, der vor Kant zu der deutlichen Vorstellung gelangt ist, daß die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Unsinnlichen durch Realitätsstufen niemals überbrückt werden kann, und daß das Problem des Seins nicht das höchste Problem der Philosophie ist. Sein Begriff des ἀγαθόν ist vor allen Ideen dadurch gekennzeichnet, daß er noch über den Begriff des Seins hinausgeht und anderseits auch nicht die Verkörperung eines bestimmten Ideals, etwa des sittlichen oder des logischen bedeutet[1]). Während alle anderen Ideen ganz augenscheinlich die Sinnenwelt durch ihr höheres Maß von Realität übertreffen, ist das Gute die einzige Idee, die des Seincharakters entbehrt und damit im Verhältnis zur Sinnenwelt als ein Unwirkliches gedacht werden muß. Ohne das Gute würden die Ideen ihre Bedeutung einbüßen. Das Gute macht das Schöne erst zum Schönen und das Wahre zum Wahren. Es macht sie zu Aufgaben der Erkenntnis und des künstlerischen Strebens. Ohne das Gute würde der menschliche Geist nichts von den Ideen wissen. Wie uns die Sonne die Dinge dieser Welt erkennbar und deutlich macht, so das Gute die Dinge jener Welt.

[1]) Platos Staat, 6. und 7. Buch. Das ἀγαθόν ließe sich auch als eine Kategorie der übersinnlichen Welt bezeichnen. Vgl. Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen 1911.

Der Begriff ist dann weiter das Bestimmte und Bestimmende im Gegensatz zum Unbestimmten als dem Etwas, das bestimmt wird. Je größer die begriffliche Durcharbeitung des Gegenstandes, je weiter die Rationalisierung vorgeschritten ist, um so höher das Maß der Erkenntnis. Der Begriff klärt auf, erhellt, macht deutlich, läßt den Gegensatz hervortreten und beherrscht das Etwas, das Aufgabe der Erkenntnis war, in der Definition. Er ist die höchste Form des Wissens, die vollendete Erkenntnis im Vergleich mit den niederen Formen des Verstehens und der Einsicht, dem Vorstellen, Ahnen, Meinen, Glauben u. a. Er ist die Vollendung des theoretischen Weltverstehens, das spekulative Nachdenken über die Welt kann nur im Begriff zur Ruhe kommen. Auch Religion und Kunst können zu einer Welt- und Lebensauffassung führen, aber diese Auffassung ist unbegrifflich. Die Kunst bedient sich der Anschauung, um das Übersinnliche deutlich zu machen, und auch die Religion arbeitet mit Symbol und Gleichnis. Wollen wir auch die nicht begriffliche Art des Verstehens als Wissen bezeichnen, so kann man natürlich im Vergleich mit der theoretischen Erkenntnis Kunst und Religion als niedere Wissensstufen denken. Tut man das, so legt man den logischen Maßstab an Gebilde, die nicht in die theoretische Sphäre gehören[1]). Da ist es denn selbstverständlich, daß die sittliche Überzeugung von dem, was gut und recht ist, daß das religiöse Vertrauen und der Geschmack und das Mittel der künstlerischen Anschauung am begrifflichen Wissen gemessen etwas Minderwertiges sind, denn ihnen fehlt der Charakter der Bestimmtheit. Sie dulden auch keine Umbildung und Bearbeitung, durch welche sie von diesem Charakter der Unbestimmtheit erlöst würden; eine solche Umbildung, wie sie etwa auf dem Wege der Rationalisierung versucht worden ist, hat immer zur Zerstörung ihres eigentümlichen Wesens geführt. Die sittliche Überzeugung hat mit Klugheitsmaximen nichts gemein. Die künstlerische Anschauung verbirgt die Idee und macht sie unbegreiflich, und die Position aller wahren Religionen ist das Rätselhafte, Geheimnisvolle und Unbestimmte.

Noch auf manche andere Eigenschaften des Begriffes könnte an dieser Stelle hingewiesen werden. So ist er auch das Prinzip der Diskretion im Gegensatz zur Anschauung als dem Kontinuierlichen[2]). Der Begriff sucht die Anschauung zu überwältigen, zerlegt sie und löst sie auf. Der Begriff macht die Anschauung arm. Man kann also auch sagen, daß der Begriff nur wenig von dem Reichtum der Anschauung fassen kann, daß er im Vergleich mit ihrer unbegrenzten Fülle dürftig, inhaltsarm und abstrakt ist. Wenn so die Betonung der Abstraktheit des Begriffes dahin führen muß, seine Machtlosigkeit gegenüber der Anschauung zu behaupten, führt eine andere Überlegung dahin, den Begriff als den idealen Typus oder als die ideale Forderung zu denken, die von der Natur der Anschauung niemals erfüllt wird. Dann ist die Natur ohnmächtig, den Begriff wiederzugeben, den Forderungen zu genügen, die er an das Wirkliche stellt. In der Bewertung der Anschauung kündigt sich stets ein gewisser Em-

[1]) So Hegel in der Enzyklopädie. Vgl. besonders die Einleitung und die Lehre vom absoluten Geiste.

[2]) Hegel nimmt im Gegensatz zu Kant das Prinzip der Kontinuität in den Begriff auf. Dann füllt der Begriff gewissermaßen die Wirklichkeit aus und steht zu ihr in keinerlei Gegensatz.

pirismus und Irrationalismus an, in der Bewertung des Begriffes gegenüber der Anschauung kommt der Rationalismus zum Ausdruck.

Alle Form ist Begriff, aber nicht jeder Begriff ist Form. Es gibt im Sinne der Kantischen Philosophie reine Begriffe im Gegensatz zu den empirischen Begriffen. Nun hat es ja die Philosophie als Logik mit dem Begriff als solchem zu tun, aber doch in sehr verschiedener Weise. Mit dem empirischen Begriff, so etwa mit dem Begriff des Baumes oder des Hauses, nur ganz allgemein, in generalisierender Weise, mit den reinen Begriffen aber wie Schönheit, Wissenschaft, Widerspruch, Allgemeinheit in individualisierender Weise. Haus und Baum sind für die Logik in gleicher Weise Begriffe von Objekten der sinnlichen Wirklichkeit. Die reinen Begriffe dagegen oder die Formen sollen in ihrer eigentümlichen Natur erkannt und in ein System eingestellt werden.

Wodurch unterscheiden sich nun die reinen Begriffe von den empirischen Begriffen? Zunächst einmal dadurch, daß die empirischen Begriffe Begriffe von sinnlichen Wirklichkeiten sind. Das, was sie meinen, das, worauf ihre Intention sich richtet, sind sinnliche Wirklichkeiten, oder sie drücken das Gemeinsame von sinnlichen Wirklichkeiten aus. Allen empirischen Begriffen ist gemeinsam, daß in ihnen eine gewisse sinnliche Inhaltlichkeit gemeint ist, was Kant dahin formulierte, daß sie ihrem Charakter nach a posteriori sind. So meint der Begriff Alexander der Große die unvergleichliche Gestalt und die bedeutsamen Züge einer historischen Persönlichkeit in der Mannigfaltigkeit ihres Lebens und Wirkens, und der Begriff des Menschen drückt das Eigentümliche und Wesentliche unserer Gattung im Vergleich zu den anderen Lebensformen und Daseinsformen aus. Die reinen Begriffe sind dagegen von jener sinnlichen Inhaltlichkeit frei, die immer ein Bedingtsein durch Raum und Zeit einschließt. Sie meinen nicht Objekte oder Gegenstände der Sinnenwelt, sie sind auch keine Abstraktionen von solchen sinnlichen Dingen, sondern was sie meinen und zum Ausdruck bringen, das ist immer der logische Sinn und Zusammenhang der Welt.

Man kann diese reinen Begriffe im Gegensatz zu jenen, die eine sinnliche Wirklichkeit meinen, die an konkrete und bestimmte Verhältnisse in irgendeiner Weise gebunden sind, auch als rein formal bezeichnen. Diese Formalität bedeutet natürlich keine Leere, keine bloße Form. Der Begriff der Kausalität, der bestimmend ist für alle Versuche der Naturwissenschaft, die Bewegung in der Welt zu begreifen, hat ganz gewiß seinen logischen Inhalt, seinen vernünftigen Sinn, durch den er sich von anderen Formen unterscheidet, so etwa von dem Begriff der Substanz, der bestimmend ist für alle Versuche, ein Substrat des sinnlichen Geschehens zu denken. Aber diese logische Inhaltlichkeit, dieser Vernunftsinn der reinen Formen des Denkens ist niemals Ausdruck für sinnliches Material, so daß man mit Recht behaupten kann, diesen höchsten Begriffen hafte keine empirische Inhaltlichkeit an. Die Sinnenwelt kennt, wie schon Plato richtig erkannt hat, weder das Schöne noch das Gleiche, und auch die Kausalität ist, richtig verstanden, eine unvollziehbare Forderung, die wir an die Sinnenwelt richten, und insofern etwas, das über die Sinnenwelt hinausgeht. Denn was kann der Begriff der Kausalität anderes bedeuten als die Vernunftforderung, alle Erscheinungen in ihrer notwendigen Aufeinanderfolge zu begreifen? Kausalität ist nichts Wirkendes und Wirkliches, nicht was realiter geschieht, sondern vielmehr

eine Vernunftnotwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, die sich in unserem Denken kundgibt, eine Regel, nach der wir die sinnliche Wirklichkeit verstehen und ordnen sollen. Was sie über diese Sinnenwelt hinaus noch bedeuten mag, bleibt unserer endlichen Erkenntnis ein für allemal verborgen.

Diese reinen Begriffe, die, wie wir gesehen haben, einerseits unwirklich im Verhältnis zur Sinnenwelt und andererseits rein formal, d. h. losgelöst von aller empirischer Inhaltlichkeit sind, haben eine doppelte Mission zu erfüllen, sofern sie einerseits den Begründungszusammenhang für die wichtigsten Kulturgebiete: Wissenschaft, Kunst, Religion und sittliches Leben abgeben, andererseits auch selber den Gegenstand der philosophischen Spekulation bilden. So ist etwa der Begriff der Kausalität die letzte Voraussetzung für alles naturwissenschaftliche Verstehen. Kausalität macht, so können wir sagen, Natur und Naturwissenschaft erst möglich. Ohne Kausalität würde es das nicht geben, was wir Natur nennen, nämlich eine gesetzmäßige Ordnung der sinnlichen Erscheinungswelt, und ohne Freiheit würde es das nicht geben, was wir unter sittlichem Leben verstehen, kein wertvolles Handeln, keine edle Gesinnung, keine Verantwortung und kein Verantwortlichmachen. Die Welt der Natur steht und fällt mit der Kausalität und die moralische Welt steht und fällt mit der Idee der Freiheit. Natur ohne Kausalität wäre eine Natur ohne Gesetze, eine Welt des Zufalls und der Willkür, wie sie der große Individualist, der lächelnde Verneiner der Theorie, Epikur, gedacht hat, eine Welt der Wunder, wie sie lebt in den Träumen des religiösen Genies und in der Phantasie des sagenkundigen Dichters. Niemals kann daher ein scheinbar willkürliches empirisches Geschehen zur Instanz erhoben werden gegen den reinen Begriff der Kausalität. Wir korrigieren die Naturerscheinungen nach der Kausalität, nicht aber den Begriff der Kausalität nach der Natur.

Doch ist die Bedeutng der reinen Begriffe in ihrer Hinwendung zu den einzelnen Kulturgebieten nicht erschöpft. Das philosophische Interesse kann nicht stehen bleiben bei der Frage, wie Wissenschaft oder sittlich-religiöses Leben möglich ist. Nach Kant könnte es so aussehen, als ob die Aufgabe der theoretischen Philosophie sich erfülle in der Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis, in dem Aufweis derjenigen Prinzipien, von denen die Geltung aller wissenschaftlichen Urteile abhängt. Die Frage der theoretischen Philosophie deckt sich nicht mit dem Problem wissenschaftlicher Erkenntnis oder mit der Frage nach den Prinzipien, auf denen ihre Sicherheit und Exaktheit beruht. Die verschiedenen Kulturgebiete sind nur der Ausgangspunkt für die Philosophie; ihre Sehnsucht und ihr Ziel ist immer die übersinnliche Welt und das Verhältnis, welches der Mensch zu ihr besitzt oder doch gewinnen kann.

Solange die Philosophie sich darauf beschränkt, die Frage zu erheben nach dem Sinn des Urteils, so lange bleibt sie gewiß in dem Rahmen von rein erkenntnistheoretischen Erwägungen. Aber über diesen Ansatzpunkt wird sie immer hinausgetrieben. Jede Wissenschaft ist ein Zusammenhang von Urteilen. Jede Wissenschaft ist eine höhere Einheit gegenüber der Urteilseinheit. Was bedeuten Naturwissenschaft und Geschichte, und wie ist ihr Verhältnis zur Wirklichkeit zu denken? Wir müssen notwendig so fragen, denn der Sinn des Einzelnen wird erst im Sinngefüge des Ganzen deutlich und

bestimmt. Und von den einzelnen Wissenschaften wird die philosophische Spekulation fortgetrieben zu der Idee der Wissenschaft oder der idealen Wissenschaft und ihrem Verhältnis zum Wirklichen. Weiter aber wird sich die Frage erheben nach dem Sinn des Sittlichen und Religiösen sowie der Kunst und des künstlerischen Schaffens, und die Philosophie wird sich der Forderung nicht entziehen können, ihr Verhältnis zum Wirklichen und zur Welt zu bestimmen. Und so läuft doch alle erkenntnistheoretische Überlegung darauf hinaus, den Weltensinn zu verstehen und das Wirkliche zu deuten und zu begreifen.

Man kann von philosophischen Deutungen im Gegensatz zu wissenschaftlichen Erklärungen sprechen. Worin ist der Unterschied zwischen diesen beiden geistigen Fähigkeiten zu erblicken? Für alle Erklärungen ist das Prinzip der Kausalität von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich bei aller wissenschaftlichen Forschung darum, festzustellen, wie das eine aus dem anderen wird, oder wie das eine aus dem anderen geworden ist. Diese kausale Erklärung vermag bereits im hohen Maße Licht zu bringen und aufzuhellen. So verstehe ich etwa die Tat des Verbrechers, wenn ich seinem Lebens- und Erziehungsgang nachspüre, wenn ich weiß, daß seine Eltern degenerierte Menschen waren, wenn ich erfahre, welche bösen und schädigenden Einflüsse auf ihn gewirkt, wie groß die Versuchung war, die an ihn herangetreten ist. Aber diese durch die Wissenschaft erklärte Tat des Verbrechens bleibt unter dem philosophischen Gesichtspunkt noch vollkommen unverstanden. Die Wissenschaft bemüht sich, eine Reihe von Bedingungen und Motiven aufzuweisen, deren Zusammenwirken die schuldvolle Tat verursacht hat. Für die Philosophie ist das wissenschaftlich Erklärte noch ein absolutes Problem.

Denn, wenn ich auch den Weg kenne, auf dem das Furchtbare geschah, wenn ich auch alle Stadien der Entwicklung kenne, die den Unschuldigen zum Schuldigen machten, wenn auch das „daß" vollkommen erklärt wäre bis in alle Einzelheiten hinein, und die Entstellung und Veränderung des Charakters auf der vorigen Entwicklungsstufe das noch mehr entstellte moralische Antlitz auf der folgenden plausibel macht, so sagt uns diese Erklärung doch nichts über das „warum" und „wozu". Das eben ist die philosophische Frage: Warum mußte das Unschuldige und Schöne häßlich und schuldvoll werden? Es gibt eine Verfassung der Seele, die wir wollen und bejahen, und eine andere, die wir verneinen und verwerfen. Für die Naturwissenschaft gibt es diesen Unterschied des Wertvollen und Wertwidrigen nicht, und die Geschichte resigniert in dem Gedanken des schmerzlichen und tragischen Unterganges des Schönen und Liebeswerten, den sie als notwendig zu begreifen sucht. Aber die Philosophie mit ihrem großen Vernunftoptimismus, mit ihrer Überzeugung von einem einheitlichen Sinn der Welt und des Weltgeschehens kann sich mit dieser Lösung nicht zufrieden geben. Das wissenschaftlich Erklärte bleibt das metaphysische Rätsel. Denn das ist die Überzeugung der Philosophen, daß es ein Wertvolles und Vernünftiges gibt, daß dem Vernünftigen und Wertvollen ewige Dauer beschieden sei, und daß das Wertvolle niemals zum Bösen und Wertfeindlichen werden kann. Und so versucht die Philosophie eine Deutung des wissenschaftlich erklärten metaphysischen Rätsels.

Das Leben lehrt, wie es scheint, daß das Schöne und Schuldlose zum Häßlichen und Schuldhaften wird. Diese Behauptung gilt der Philosophie als die Lüge und Täuschung des Lebens. Jene Schönheit und Schuldlosigkeit ist noch kein wahrhaft Wertvolles. Es ist die Schönheit der bloßen Körperlichkeit, es ist die Unschuld des Unberührten und Unerprobten. Was das Leben hier als wertvoll empfindet, ist in Wahrheit das Indifferente und Gleichgültige, was jenseits liegt von Gut und Böse. Das Paradies des Anfangs ist ein Zustand, der überwunden werden muß. Das Indifferente kann sich zum Wertvollen und Wertfeindlichen, zum Guten und Bösen gestalten, das Wertvolle wird Wert bewahren. Dem Indifferenten als dem Hort der Mystik steht das logische Denken feindlich gegenüber, denn die logische Sehnsucht ist darauf gerichtet, daß alles differenter werde, daß aus der ungeschiedenen Einheit des Anfangs eine Einheit in der Mannigfaltigkeit wird. Und deshalb wird die Zerstörung des Anfangs freudig bejaht, die Vertreibung aus dem Paradiese der Kindesunschuld, der Weg, die Arbeit des Negativen ist die Befreiung und Erlösung von dem Dunklen und Unbestimmten. Mag dieses Negative, das den Anfang vernichtet, auch zunächst einmal das Böse sein: durch Schuld und Irrtum gelangt die Menschheit aus dem Zustand des Indifferenten zum wahrhaft wertvollen Zustand.

So deutet die Philosophie an allen Erscheinungen des Lebens, um aus den widerspruchsvollen Tatsachen, die uns begegnen, einen einheitlichen Weltensinn herauszulesen. Und diese Deutung ist immer eine Werteinschätzung, eine Beurteilung. Auch dasjenige Prinzip, von dem aus die Wissenschaft alles versteht und erklärt, das Prinzip der Kausalität, wird von der Philosophie noch gedeutet und auf seine Bedeutung eingeschätzt. Was ist denn eigentlich Kausalität? fragt die Philosophie. Ein reiner Begriff. Wie ist seine Dignität einzuschätzen? Kausalität ist eine Form des Denkens, die für die Sinnenwelt gilt. Es gibt aber auch andere Formen, die sich unmittelbar auf die übersinnliche Welt beziehen, so etwa die Idee der Freiheit.

f) Philosophie als Wertlehre.

Immer hat es die Philosophie mit Beurteilungen und Werten zu tun. Der Begriff des Wertes soll über den Begriff der reinen Form und des reinen Begriffes hinaus den Gegenstand der Philosophie noch deutlicher machen. Die moderne Philosophie hat sich als Philosophie der Werte bestimmt. Darin liegt der Grund zu einer Reihe von Mißverständnissen, die dazu geführt haben, von einer Ethisierung und Relativierung der Philosophie zu sprechen. Deswegen ist es vor allem wichtig, deutlich zu machen, in welcher Hinsicht es die Philosophie mit Werten zu tun hat, da der Begriff des Wertes zu einem modernen Schlagwort geworden ist, von dem man auf den verschiedenartigsten Gebieten Anwendung macht.

Um gleich von vornherein unseren Standpunkt festzulegen: wir halten es nicht für sinngemäß, alle philosophischen Begriffe als Werte zu bezeichnen. Vielmehr verdient nur eine Auswahl unter ihnen die Bezeichnung des Wertes. Der Gegenstand der Philosophie ist die reine Form oder der reine Begriff, der als absoluter Wert sich vollendet.

Wenn wir den Gegenstand der Philosophie auch als Wert bezeichnen, so sei gegen den Vorwurf der Relativierung gesagt, daß der Wert, von dem in der Philosophie die Rede ist, niemals ein Individualwert sein kann, d. h. ein Gut, das die persönliche Sympathie des einzelnen wertet, und das lediglich durch diese persönliche Wertung da ist und Geltung hat. Der Wert, mit dem es die Philosophie zu tun hat, muß von der persönlichen Wertung und Beurteilung des einzelnen unabhängig sein. Ein solches Gut, das nur für mich gilt, ist etwa der von mir geliebte Mensch. Der Individualwert ist das Eine und Einzigartige, das nur für den Einen gilt. Dieser eine Mensch, der geliebte, auf den meine persönliche Neigung sich richtet, und den ich in gewisser Hinsicht als wertvoller empfinde wie alle anderen Menschen, ist eine Erscheinung, die meinem eigentümlichen Wesen, meiner besonderen Art angemessne ist, und die auch deswegen von keinem anderen Menschen so genossen und verstanden werden kann wie von mir. Es gibt Güter, die nur für mich da sind, deren Wert erlischt, wenn sie abgelöst werden von der Beziehung zu meinem wertenden Ich. Diese Individualwerte der Lust, Neigung und Liebe, die ich persönlich schaffe und bilde, sie sind in gewisser Hinsicht Schein und Illusion. Sie sind Schein, sofern sie nur für mich gelten, sofern ihr Dasein nur von meiner persönlichen Wertung abhängig ist. Für mich ist dieser geliebte Mensch vielleicht tatsächlich wertvoll, sofern er meine Kraft und mein stolzes Selbstgefühl erregt — für einen anderen mag er nichts bedeuten. Er kann ihm vielleicht sogar schädlich und hinderlich sein. Ich glaube, daß der Gegenstand meiner Liebe die Huldigung aller verdient und bin doch der einzige, der sie ihm wahrhaft und aufrichtig zuteil werden läßt. Es liegt in dem Charakter dieser Güter, daß sie auf Exklusivität gerichtet sind, daß ihre Größe beruht in dem allseitigen und alleinigen Bedeuten für mich als den einen. So ist es mit Lebenswerten wie Liebe, Freundschaft und Glück. Sie tragen einen durchaus relativen Charakter. Was für mich Gegenstand der Liebe und Freude ist, bedeutet für den anderen Haß und Traurigkeit. Mögen auch Glück, Liebe und Freundschaft Güter sein, die uns das Leben aufgibt: indem wir sie erleben und erschaffen, hören sie auf, für alle das Gleiche zu bedeuten. Die erste Täuschung und Illusion, die wir in diesen Beziehungen erfahren, liegt also darin, daß wir nur zu häufig dem Wahne leben, daß dasjenige, dessen Bedeutung sich in der persönlichen Beziehung zum Einzelnen erschöpft, den Anspruch erheben darf, für viele zu gelten. Zwiefach aber ist die Illusion, wenn es sich um ein vermeintliches Gut handelt, wenn der geliebte Mensch meiner rein persönlichen Wünsche und Hoffnungen mich nicht bereichert und erhöht, sondern vernichtet und zerstört.

Von dieser Gruppe von Werten, die einen durchaus relativen und illusionären Charakter tragen, und die wir als Lebenswerte bezeichnen wollen, müssen diejenigen Werte unterschieden werden, die ihrem Sinne nach absolut gelten. Diese absoluten Werte haben ein notwendiges Verhältnis zur Kultur, und gerade in dieser Beziehung zur Kultur sind sie für die Geschichtsphilosophie von Bedeutung. Die Lebenswerte dagegen stehen nicht in diesem notwendigen Verhältnis zur Geschichte. Ja, man kann sogar sagen, daß die Kulturwerte den Lebenswerten bis zu einem gewissen Grade feindlich gegenüberstehen. So hat man immer mehr eingesehen, daß die Kultur in der Entwicklung von Wissenschaft, Kunst und wirtschaftlichem Leben das Individuum nicht

glücklicher macht. Die Forderungen, die Staat und Gesellschaft an den Menschen stellen, bedeuten in sehr vielen Fällen Verzicht und Überwindung. Die Lebenswerte können natürlich auch zum Gegenstand einer philosophischen Spekulation gemacht werden, aber für unsere geschichtsphilosophischen Probleme sind sie ohne erhebliche Bedeutung.

g) Die religiöse Wertsphäre.

Das Leben gibt sich hin an die Kultur. Auch Lebenswerte oder Lebensgüter wie Freundschaft, Liebe und Glück erhalten ihren höchsten Reiz und ihre schönste Vollendung erst durch Kultur. Die ganze Summe der Kulturgüter aber läßt sich nicht so ohne weiteres angeben und aufzählen. In der Regel pflegt man vier Gebiete anzuführen, nämlich das Gebiet des moralisch-rechtlich-staatlichen Lebens, das Gebiet der Kunst und des Kunsttechnischen, das Gebiet der Wissenschaft und der Religion. Diese Einteilung geht von der Voraussetzung aus, daß es vier Werte gibt von absoluter Geltung, von denen der menschliche Geist weiß, solange es Geschichte und Kultur gibt.

Da ist vor allem die Idee des Heiligen und Reinen, die er unmittelbar mit dem göttlichen Wesen sowie auch mit dem gottdienenden und gottgeweihten Menschen verbunden hat. Mit der Idee dieses Wertes geht zusammen die Vorstellung des Quietivs, des Schicksals, der Erlösung, der Ewigkeit. Schuld, Sünde und Verzweiflung sind Begriffe, die den Verstoß gegen die Idee des Heiligen zu deuten suchen. Sofern sich nun diese Gottesidee des Heiligen, Ewigen und Unendlichen in dem Leben der Völker offenbart, sprechen wir von Religion, und die Religion ist das älteste Kulturgut, der gemeinsame Boden, aus dem alle anderen Kulturgüter hervorgegangen sind. Der religiöse Mensch wird von Gott erfüllt in der frommen Sehnsucht der Mystik. Die Idee der Unsterblichkeit hat hier ihre Stelle ebenso gut wie die Idee der Aufhebung aller Individualität und aller Grenzen. Und wenn der Mystiker lebt mit dem frommen Gefühl der Abhängigkeit von Gott, so führt die Bejahung der Individualität in dem Streben der Magie zur gewaltsamen Bestimmung der Gottheit. In dem religiösen Leben kann sich eine Bewegung geltend machen, die den historischen Prozeß und damit auch das Kulturgeschehen, sofern es durch die anderen Werte bedingt ist, unterbinden und alles getrennte Leben wieder zu Gott zurückführen möchte. Sofern aber die Religion einen Kompromiß zu schließen sucht, mit dem Werden und Wachsen der Kultur, sucht sie nach großen und sichtbaren Symbolen für die Idee des Heiligen und wird Wirklichkeit in der Gestalt der Kirche.

h) Die sittliche Wertsphäre.

Die Idee des Guten oder des Sittlichen manifestiert sich nach der allgemeinen Auffassung in Recht, Moralität, Gesellschaft, Familie und Staat. Hegel hat dies Gesamtgebiet des Sittlichen vielleicht am genauesten durchdacht und durchmessen[1]). Den großen grundlegenden Gegensatz von Recht

[1]) Vgl. Hegels Lehre vom objektiven Geist in der Enzyklopädie.

und Moralität hat vor allem Kant herausgearbeitet, indem er auf die Innerlichkeit des Sittlichen im Gegensatz zum Recht als der Sphäre der Legalität und Äußerlichkeit hinwies[1]). Der Wert des Sittlichen liegt in der Gesinnung und hängt nicht am Tun als solchem. Man kann sagen, daß Begriffe wie: Sollen, Zweck und Norm, die auch für die anderen Wertgebiete fruchtbar gemacht sind, einen spezifisch ethischen Charakter tragen, wie etwa die Begriffe der Unendlichkeit, Erlösung, Ewigkeit und Schuld von ursprünglich religiöser Bedeutung sind. Diese Begriffe können von ihrem heimatlichen Wertgebiet fortgenommen und auf andere übertragen werden. So hat die religiöse Idee des Unendlichen ebensowohl wie die moralische des Sollens eine fruchtbare Anwendung auf alle Kulturgebiete erfahren. Ihr wahrhaftiger Ort ist eine bestimmte Sphäre. Unendlichkeit und Erlösung sind schließlich religiöse Probleme, aber durch Analogie leisten sie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der anderen Gebiete. Der Begriff des Sollens, der so eng verbunden ist mit dem Begriff der Pflicht und der Freiheit, ist ganz gewiß eine ethische Kategorie. Aber mit Recht kann man sagen, daß der Sollenscharakter allen Kategorien, auch den theoretischen und ästhetischen beiwohnt, sofern der Begriff des Sollens am besten jene Notwendigkeit charakterisiert, die den Normen des Denkens, den reinen Begriffen und Ideen, wenn sie auf menschliches Tun bezogen werden, in der philosophischen Reflexion zukommt[2]). Diese Überlegungen führen dahin festzustellen, daß die Gebiete des geistigen Lebens, deutlich geschieden und doch eng verbunden sind. Kant hat mehr die Gegensätze und Grenzen, Hegel mehr die Beziehungen und Übergänge zwischen den einzelnen Wertgebieten betont. Wie notwendig hängt doch die Idee der Ruhe, die Meeresstille der Seele, von der Demokrit spricht, mit dem religiösen und auch mit dem theoretischen Bewußtsein zusammen, die hier ein hohes Maß von Gemeinsamkeit offenbaren, während etwa die Idee des Tuns vor allem der sittlichen Vernunft angehört. Und wenn wir das religiöse und ethische Bewußtsein an den logischen Grundkategorien der Einheit und des Gegensatzes messen, so gehört zum religiösen Bewußtsein die vollkommene Einheit, die Austilgung jedes Gegensatzes, während das Spannungsverhältnis von Pflicht und Neigung, von Sein und Sollen für das sittliche Bewußtsein durchaus wesentlich ist[3]).

i) Die theoretische Wertsphäre.

Der theoretische Wert ist der Begriff der Wahrheit, der in Philosophie und Wissenschaft Kulturgestalt gewinnt. Wenn die Philosophie nach einem Namen für das Absolute sucht, so wählt sie den Begriff der Wahrheit. Gott ist die Wahrheit. Alle Erkenntnis, die wir zu erreichen bemüht sind, ist ja doch schließlich von dem Begriff der Wahrheit überschattet. In der Philosophie ist das letzte Wort der Begriff der Wahrheit. Auch wenn das sittliche Leben

[1]) Kants Werke, Bd. 4. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademieausgabe.
[2]) Vgl. Rickerts Gegenstand der Erkenntnis. 4. Kapitel.
[3]) Über die verschiedene Struktur der Werte und ihre systematische Gliederung vgl. besonders Heinrich Rickert, Logos IV, 3, System der Werte, und Münsterberg, Philosophie der Werte, Leipzig 1908.

in den Kreis des Nachdenkens gezogen, auch wenn das Geschmacksurteil im Reich des Schönen von der philosophischen Spekulation gedeutet wird, hat der Wahrheitswert die höchste Macht und Bedeutung, denn er lehrt uns auch jene in ihrem eigentümlichen Charakter verstehen. Weil wir durch den theoretischen Wert eine Erkenntnis, d. h. ein begriffliches Wissen von den anderen Werten und Gütern haben, so muß er wohl nach der Auffassung vieler Denker die Darstellung des Höchsten bedeuten, wenn auch die theoretische Idee als Abschlusswert nicht immer ausdrücklich mit den Namen der Wahrheit bezeichnet wird, und etwa Plato das Erkenntnisgebende als das Gute bezeichnet hat. Wäre nun alles Zuteilwerden und Habhaftwerden des Göttlichen und Wertvollen ein Akt der Erkenntnis, so hätte allerdings der theoretische Wert den unbedingten Vorzug, und die Philosophie und Wissenschaft vermöchten allein den Weg zum Übersinnlichen zu weisen. Diese Auffassung, die zu dem Resultat gelangen muß, daß sittliche Überzeugung, religiöser Glaube und künstlerischer Geschmack nur unklare und verschwommene Stufen begrifflicher Einsicht sind, muß unbedingt zurückgewiesen werden, denn sie führt zu einem ungerechtfertigten Rationalismus, zu einer Auffassung von Kultur und Leben, die den theoretischen Wert als herrschenden und leitenden, die anderen aber als dienende betrachtet. Wie etwa im Mittelalter alle Werte dem Heiligen und seiner Kulturerscheinung der Religion dienen sollten, indem die Auffassung bestand, daß dogmatischer Glaube mehr sei wie begriffliche Einsicht, wie etwa die Romantik darauf ausgeht, das Schöne als Einheit aller Werte zu denken und den geschmackvollen Menschen mehr schätzt wie den großen wissenschaftlichen Kopf, so ist unsere Zeit, vor allem sofern sie im Bannkreis eines Comte und Hegel steht, sehr geneigt, die alleinseligmachende theoretische Erkenntnis zu preisen. Auch das bedeutet eine Überspannung, die einseitige Hervorhebung und Kultivierung des Einen zum Schaden des Anderen. Die Philosophie würde gut tun, zu zeigen, wie viel Religion und Kunst und Sittlichkeit bedeuten. Sie muß deutlich machen, daß es ein Wertwissen gibt, das mit begrifflicher Einsicht nichts zu tun hat. Geschmack und sittliche Überzeugung sind auch ein Wissen, aber ein Wissen ganz anderer Art wie das begriffliche Wissen des Wertes. Klugheitsgründe können keine sittliche Überzeugung aufheben, und der dem Schönen zugewandte Mensch widerstrebt der Strenge des sittlichen Sollens. Wissen ist natürlich überall, wo es sich um ein Wertverhältnis handelt; denn in der Anerkennung und in dem Wissen des Wertvollen offenbart sich die Vernunft. Aber die Ankündigung und Offenbarung des Sittlichen und Schönen bedarf des Mediums der begrifflichen Erkenntnis nicht. Der Künstler bedarf ihrer so wenig wie der große moralische Mensch. Sie ist lediglich das Instrument für den Ästhetiker und Ethiker[1]).

Sind nun religiöse Ideen wie Schuld und Erlösung oder ethische wie Freiheit und Persönlichkeit, zu denen wir bei der Ausdeutung der Religion und des

[1]) Diese Ausführungen sind natürlicherweise cum grano salis zu verstehen. Schon Aristoteles hat gezeigt, daß zur Konstituierung des sittlichen Lebens ein theoretisches Moment gehört, und die Bedeutung des Autonomieprinzips für die Gesamtkultur ist seit Fichte vor allem durch Heinrich Rickert deutlich gemacht.

Gemeinschaftslebens gelangen, sind sie als Produkt der theoretischen Erkenntnis nicht schließlich auch wissenschaftliche Begriffe?

Gewiß ist Erlösung ein Begriff, aber kein wissenschaftlicher, sondern einer von jenen reinen Begriffen, die wir als Werte bezeichneten, und zwar speziell ein religiöser Wert, eine philosophische Deutung des religiösen Lebens. Er ist es wenigstens, solange wir mit Erlösung den Gedanken verbinden, daß wir dereinst die Sinnenwelt überwinden und befreit von dem tiefen Leid des Lebens in einer höheren Form des Daseins dem Göttlichen für immer nahe sind. Diese Erlösungsidee wird zum theoretischen Begriff erst in der wissenschaftlichen Reflexion, die etwa feststellt, der Erlösungsbegriff sei eine utopistische Idee, groß und mächtig geworden in einem Milieu, das scharfe soziale Kontraste aufweist, als Vorstellung der Bedrückten und Elenden von einer endlichen Milderung und endgültigen Besserung ihrer sozialen Lage, als Trostmittel und Beschwichtigungsmittel der Führer und Priester, das Elend dieser Welt zu ertragen in Hoffnung auf eine bessere Welt. In diesem wissenschaftlichen Erklärungsbegriff ist natürlich der religiöse Wert untergegangen.

In der Sphäre des Theoretischen liegt der ungeheure Reichtum derjenigen Begriffe, durch die wir Welt und Leben zu verstehen suchen, in denen die Wissenschaft verankert ist, und die in den anderen Gebieten der philosophischen Reflexion uns wieder begegnen, nachdem sie das theoretische Bewußtsein vorgebildet hat. Ich meine die Begriffe, die Kant als Anschauungsformen und Kategorien bezeichnet hat, sowie die auf ihnen ruhenden logischen Axiome. Dahin gehören Einheit und Mannigfaltigkeit, Identität und Verschiedenheit, Kausalität und Inhärenz, Raum und Zeit usw. Für diese theoretischen Formen ist der Begriff des Wertes irreführend. Man kann hier wohl von Geltung sprechen, nicht aber von Wert. Kausalität und Inhärenz sind ebensowenig das Ziel des theoretischen Denkens wie Raum und Zeit. Das Ziel des Theoretischen ist die Wahrheit, die absolute Erkenntnis, die Überwindung des Zweifels in der erhabenen Ruhe vollkommener Gewißheit, das philosophisch wissenschaftliche Verstehen der Einheit in all der Mannigfaltigkeit. Wahrheit, Erkenntnis, synthetische Einheit des Mannigfaltigen, das sind theoretische Wertbegriffe. Die Kategorien und Anschauungsformen sind keine in sich ruhenden Werte. Sie dienen vielmehr lediglich der Erfüllung höchster Werte und werden infolgedessen besser als Normen und Regeln des Denkens und Anschauens oder auch ganz allgemein als Kategorien bezeichnet.

Die theoretischen Formen, die Kategorien fungieren nicht nur in der Logik und Erkenntnistheorie, im Gebiet des wissenschaftlichen Denkens, sondern in verwandter analoger Bedeutung auch in der Sphäre des Sittlichen, Religiösen und Ästhetischen. So kann man etwa die theoretische Form der Kausalität auch für das Verständnis des Kunstwerkes nutzbar machen, so entspricht etwa dem theoretischen Begriff der Einheit die ästhetische Kategorie der Harmonie und der theoretischen des Gegensatzes die Disharmonie und der Kontrast, während die theoretische Form der Mannigfaltigkeit sich in der ästhetischen Idee des Reichtums und der Fülle wiederfindet.

Betrachten wir dann die Kategorie lediglich in theoretischer Hinsicht, so kann man unterscheiden zwischen konstitutiven und reflexiven Kategorien,

wie es Windelband getan hat[1]), indem man von der Überlegung ausgeht, daß es Formen des Denkens gibt, welche die Natur als solche bestimmen, die Wirklichkeitsbedeutung besitzen wie etwa der Begriff der Kausalität, der den Zusammenhang des Wirklichen herstellt, und andere, die nicht über das Wirkliche regieren, sondern über den begrifflichen Niederschlag, den wir dem Wirklichen abgerungen haben, wie der Begriff der Gleichheit oder das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Durch den Begriff der Kausalität ist unser Denken mit Notwendigkeit an gewisse Vorstellungsinhalte gebunden, ganz bestimmte Vorstellungsinhalte fordern mit Notwendigkeit den Begriff der Kausalität, und unsere Reflexion ist gezwungen, unter bestimmten Gegebenheiten diesen Begriff anzuwenden. Dagegen stehen die reflexiven Kategorien wie die Formen des Unterscheidens und Gleichsetzens in einem weit loseren Verhältnis zum Vorstellungsinhalt. So können alle Vorstellungsinhalte in das Verhältnis des Unterschiedes gesetzt werden.

In dem Verhältnis der konstitutiven und reflexiven Kategorien drückt sich der Gegensatz aus zwischen den Prinzipien der formalen Logik und den Prinzipien der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Die Kategorie hat nicht nur ihre Stelle in der Erkenntnistheorie, wie es Kants vermeinte, sondern auch in der formalen Logik. Es gibt Kategorien, die abstrakte Begriffsinhalte ordnen, wie es Kategorien gibt, die Wirklichkeiten ordnen. Die Urteile, die sich auf Wirklichkeit und Erfahrung beziehen, werden durch konstitutive Kategorien bestimmt. Begriffe wie Einheit und Mannigfaltigkeit, Identität und Verschiedenheit, Kausalität und Dinghaftigkeit, konstituieren die Natur, sie sind, um mit Kant zu sprechen, die Gesetze, welche der Verstand der Natur vorschreibt. Anderseits unterliegen die Begriffsurteile als Niederschlag des eigentlichen Erkenntnisprozesses, sofern es sich hier um Ordnung und Gruppierung des erworbenen Erkenntnisstoffes handelt, den reflexiven Kategorien. Hier ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen maßgebend, indem auf Umfang und Inhaltsfülle der Begriffe reflektiert wird. In den logischen Prozessen der Abstraktion und Determination sowie auch in der Lehre vom Schließen tritt uns immer wieder das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des Gattungsbegriffes zum Artbegriff entgegen, und es ist dem philosophischen Denken als mögliche Aufgabe erschienen, alle Begriffe nach ihrem Allgemeinheitscharakter zu ordnen, vom leeren Etwas bis zur Fülle der Daseinsbegriffe. Für diese Ordnung der Begriffe nach dem Grade ihrer Allgemeinheit sind die Kategorien des Gleichsetzens und Unterscheidens von Wichtigkeit, da es ja zum Wesen des Artbegriffes gehört, in gewisser Hinsicht dem Gattungsbegriff gleich zu sein, in anderen aber sich von ihm und seinen Nebenbegriffen, den koordinierten Artbegriffen zu unterscheiden. Ein solcher Versuch, die Begriffe nach ihrem Allgemeinheitscharakter zu ordnen, ist aussichtslos, weil unerfüllbar, und sinnlos, weil ohne jede Bedeutung für Wirklichkeitserkenntnis. In diesen Zielsetzungen zeigt sich allerdings die Ohnmacht der Reflexion und des bloß endlichen Erkennens. Unser

[1]) Vgl. Wilhelm Windelband: „Vom System der Kategorien", 1900, und seine Darstellung der logischen Prinzipien in der von A. Ruge herausgegebenen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Tübingen 1912. Rickert: Gegenstand der Erkenntnis, 5. Kapitel, IV, Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Kategorien.

diskursives Denken, das in dem Grundverhältnis des Allgemeinen zum Besonderen verweilen muß, ist genötigt, die Wirklichkeit umzubilden. Das soll geschehen in einem System von Begriffen, das den Zusammenhang des Wirklichen ausdrückt. Das bloß reflexive Denken sucht einen Zusammenhang zwischen Abstraktionen herzustellen, der jeder sachlichen Bedeutung entbehrt.

Nichts wäre nun aber verfehlter, als wollte man um dieser möglichen Irrtümer der Reflexion willen die reflexiven Kategorien verurteilen und geringschätzen[1]). Denn nur durch sie können wir zur Erkenntnis der konstitutiven Formen der Wirklichkeit gelangen. Weiterhin ist es aber auch ein Problem, ob es uns überhaupt möglich ist, den rein konstitutiven Gehalt der Kategorien zu entdecken. Denn was uns im Denken gegeben ist, sind nicht sowohl die Formen der Wirklichkeit als vielmehr die Formen wissenschaftlicher Erkenntnis. Der Begriff der Kausalität normiert unser Denken als Gesetz der Natur oder als historische Kausalität. Es sind zwei getrennte Forderungen, wenn einerseits die Aufgabe an uns herantritt, die Kausalitätsallgemeinheit des Gesetzesbegriffes zu verstehen und zu begründen, welche die wechselnden und wiederkehrenden Naturerscheinungen bestimmt, und anderseits das Problem darin gesucht werden muß, zu zeigen, wie der einmalige Ablauf der historischen Entwicklung durch Kausalitätseinmaligkeit in der Zeit bestimmt ist. Die Kausalitätsform der wissenschaftlichen Erkenntnis kann entweder als das Allgemeine gedacht werden, das immer wieder in Erscheinung tritt, wenn eine bestimmte Konstellation vorliegt, als die Regel, die den Ablauf zweier Erscheinungen a und b bestimmt. In dieser Form wird die Kausalität in der Naturwissenschaft gedacht. Oder aber die Kausalität, als das Bestimmende, das die Verbindung herstellt zwischen den getrennten Erscheinungen, gilt als die einzigartige, nie wiederkehrende Beziehung zwischen historischer Inhaltlichkeit. Im ersteren Falle drückt die Kausalität als Gesetz das Gemeinsame in den Beziehungen sukzedierender Naturbewegungen aus, im zweiten Fall verbindet sich der Kausalitätsgedanke mit der Aufeinanderfolge individueller historischer Begebenheiten. Die eine Ursache ist immer alt, ist immer dieselbe, die andere ist immer neu und verschieden.

Die philosophische Besinnung kann sich nun darauf richten, festzustellen, was denn eigentlich das Gemeinsame der naturwissenschaftlichen und historischen Kausalität sei, denn die Form der Wirklichkeit muß alle Erscheinungen in gleicher Weise bestimmen[2]). Den Charakter der konstitutiven Wirklichkeitsform zu eruieren, mag eine mögliche Aufgabe der Erkenntnistheorie sein. Auf jeden Fall ist sie dasjenige, was die Abfolge der Erscheinungen bestimmt. Die Geschichtslogik hat es nicht mit dieser reinen Wirklichkeitsform, mit der Kausalität an sich, sondern mit der historischen Kausalität zu tun. Diese Formen wissenschaftlicher Erkenntnis wie die naturwissenschaftliche Kausalität des Gesetzesbegriffes und die historische Kausalität bezeichnen wir am besten als methodologische Formen[3]). Wenn wir ihren logischen Charakter zu verstehen suchen, so müssen wir sie als Gebilde bestimmen, die ein konstitu-

[1]) Vgl. hierzu Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 138ff.

[2]) Vgl. als Versuch einer solchen Ableitung Sergius Hessen, Individuelle Kausalität. Kantstudien, 1909.

[3]) Vgl. hierzu Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 5. Kapitel, IV.

tives und ein reflexives Moment in sich vereinigen. Die methodologischen Formen sind eine Synthesis von reflexiver und konstitutiver Form. Der reflexive Charakter der methodologischen Form ist aber bestimmt durch den Zweck und das Ziel einer bestimmten Wissenschaft.

Die Logik wird etwa zu zeigen haben, daß in der methodologischen Form des Gesetzesbegriffes die konstitutive Form der Kausalität mit der reflexiven Form der Gleichheit verbunden ist. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ja immer auf das Wiederkehrende, Gleiche und Allgemeine gerichtet. Die Reflexion der naturwissenschaftlichen Erkenntnis stellt die Kausalität in die Form der Gleichheit und Allgemeinheit, während die Reflexion der historischen Erkenntnis die Kausalität in die Form des Unterschiedes und der Individualität stellt. In dem Kausalitätsverhältnis, wie es die Naturwissenschaft denkt, ist das Bestimmende gedacht als das allgemeine Gesetz, welches das Geschehen immer wieder in gleicher Weise determiniert. Das Geschehen wird so zu einem wiederkehrenden, sich immer in gleicher Weise wiederholenden Geschehen. In dem Kausalitätsverhältnis, wie es die Geschichte denkt, ist das Bestimmende eine individuelle, einzigartige Ursache, die immer wieder ein Neues und Einzigartiges hervorbringt.

Sehen wir auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung, so werden in der naturwissenschaftlichen Reflexion beide egalisiert. Die Wirkung ist gleich der Ursache. Hier handelt es sich um Kausalitätsgleichungen. Ursache und Wirkung werden quantifiziert. Ursache und Wirkung werden betrachtet wie die mathematischen Größen einer Gleichung[1]). Dagegen haben wir es in der Geschichte mit Kausalitätsungleichheiten zu tun. Hier steht die Kausalität im Zeichen des Unterschiedes. Kleine Ursachen können eine große Wirkung auslösen und große Ursachen von geringer Wirkung sein.

Zur Aufgabe der Geschichtsphilosophie gehört nun augenscheinlich die Entwicklung der historisch-methodologischen Formen aus dem Ziel und der Aufgabe der historischen Erkenntnis. Eine solche Deduktion setzt jedoch schon die allgemeine erkenntnistheoretische Grundlegung voraus. Sie untersucht auch nicht weiter die logische Struktur der methodologischen Formen, noch sucht sie diese auf höhere Kategorien zurückzuführen, sondern weist sie nur auf in der historischen Wissenschaft als Grundvoraussetzungen dieser eigentümlichen Erkenntnisform. Damit berühren wir die spezielle Aufgabe der Geschichtslogik, die den Ausgangspunkt für alle geschichtsphilosophische Überlegung bildet.

k) Die ästhetische Wertsphäre.

Der historischen Folge nach am spätesten ist die Autonomie und absolute Bedeutung des Schönheitswertes anerkannt, der sich in den Gebieten der Natur und Kunst darstellt, und zu dessen Erforschung Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Bestimmung des Schönen und Erhabenen, sowie auch vor allem in der Lehre von den ästhetischen Ideen außerordentlich viel geleistet hat. Die Gegenüberstellung des Naturschönen und des Kunstschönen ist von größter Bedeutung zum Verständnis der Entwicklung der ästhetischen Ideen. In

[1]) Vgl. Rickert, Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus.

dem ästhetischen Bewußtsein liegt eine doppelte Wertungstendenz, nämlich entweder so, daß es die Natur höher wertet als die Kunst oder die Kunst höher als die Natur. Dem Geist der Antike angemessen ist die Höherbewertung der Natur. Wie sollte das Bildwerk des Künstlers jemals erreichen die nackte Schönheit des menschlichen Körpers! Das Kunstwerk ist ein Abbild der Natur. Die schöne Natur gibt der schönen Kunst die Regel. Im modernen ästhetischen Bewußtsein, das vom Geist der Romantik getragen ist, macht sich die entgegengesetzte Wertungstendenz bemerkbar. Die Kunst ist kein Abbild der schönen Wirklichkeit. Was die Natur bloß andeutet, wird durch die Kunst zur Vollendung geführt. Nicht die Natur schreibt der Kunst die Regel vor, sondern die Kunst der Natur.

l) Idee einer vergleichenden Wertlehre.

Eine der wichtigsten Aufgaben der reinen Wertphilosophie würde es sein, den verschiedenen Wertcharakter zu zeigen und deutlich zu machen, wodurch sich nun etwa der ästhetische Wert von den anderen Werten unterscheidet. Dazu ist es natürlich notwendig, die Werte in Beziehung zu Kultur und Leben zu denken, denn in ihrem reinen Ansich können wir keine begrifflichen Unterschiede feststellen.

Um die Werte zu vergleichen, ist es notwendig, sie an gewissen logischen Grundkategorien zu messen, von denen hier Einheit, Subjektivität, Irrationalität und Wirklichkeit genannt sein mögen. Ein Vergleich mit diesen Formen ergibt die eigentümliche Mittelstellung des ästhetischen Wertes. Messen wir die Werte an der Kategorie der Einheit, so sind am meisten entfernt der religiöse Wert und der ethische Wert. Das Spannungsverhältnis, das zwischen ihnen besteht, beruht auf dem verschiedenen Verhalten zur Kategorie der Einheit. Das religiöse Bewußtsein verurteilt den Gegensatz als ungöttlich. Gegensatz bedeutet Trennung und Ablösung von dem Alleinen. Das ethische Bewußtsein lebt geradezu von dem Gegensatz zwischen Sein und Sollen. Es bedarf des Gegensatzes, der Antinomie zu ihrer Bekämpfung und Überwindung. Mit der Austilgung dieses Gegensatzes würde es erlöschen. Der ästhetische und logische Wert nehmen hinsichtlich der Kategorie der Einheit eine Zwischenstellung ein. Für das ästhetische Bewußtsein ist neben der Harmonie als der ästhetischen Einheit auch die Disharmonie erforderlich. Ein Wechsel von Spannung und Lösung gehört zum Charakter des Kunstwerkes. Der Gegensatz soll nicht restlos beseitigt werden, wie das im Streben des religiösen Bewußtseins liegt, er wird nur aufgelöst, um neu zu erwachen, und dieser Wechsel trägt den Charakter des Spiels. Die ästhetische Schöpfung ist in der Überwindung des Gegensatzes jedesmal vollendet. Darin zeigt sich ihre Strukturverschiedenheit gegenüber der sittlichen Leistung; denn für das moralische Gebiet ist der Gegensatz nicht nur Mittel, sondern Lebensbedingung. Das ästhetische Phänomen vollendet sich in der Überwindung des Gegensatzes, das moralische geht an der absoluten Überwindung zugrunde.

Messen wir die Werte an der Idee der Subjektivität, so müssen wir wohl sagen, daß der religiöse Wert der subjektivste ist. Wir verstehen aber das höchst zweideutige Wort „Subjektivität“ hier nicht in dem Sinne des Re-

lativen. Das Subjektive ist hier nicht das persönliche Bedeuten. Wir meinen nicht etwa, daß dem religiösen Wert das geringste Maß von Objektivität und Allgemeingültigkeit zukommt. Die Werte, von denen wir hier handeln, haben insgesamt allgemeingültige Bedeutung. Wir verstehen hier vielmehr unter Subjektivität die Innerlichkeit, den Mangel an sichtbarer Gestalt in der Darstellung und Erscheinung des Wertvollen. Hier hat nun das höchste Maß von Objektivität und Sichtbarkeit das Theoretische als die Form des Wirklichen. Die Objekte der Wahrnehmung und Erfahrung sind die festen Gestalten der Sinnenwelt. Dagegen kommt den Gestalten oder vielmehr Ungestalten des religiösen Wertes das höchste Maß von Innerlichkeit zu. Es gibt wohl nichts in der Sinnenwelt, was den Namen heilig verdient, was wir als heilig beurteilen und anerkennen, ausgenommen vielleicht jenes Erlebnis der unmittelbaren Gottesnähe, von dem die Mystiker reden. Der ästhetische und ethische Wert sind in ihren Ausdrucksformen weder so subjektiv wie der religiöse, noch so objektiv wie der logisch-theoretische Wert. Für das Ästhetische ist es allerdings auch von entscheidender Bedeutung, daß die künstlerische Intention Gestalt gewinnt. Erst in der Schöpfung, erst im Kunstwerk liegt das Wertvolle, die Erlösung von dem unseligen Widerstreit, erst hier tritt das Göttliche in die Erscheinung. Doch hat das Ästhetische weniger Objektivität wie das Theoretische, denn das ästhetisch Relevante ist nur die Gestalt des Objektes, nicht etwa sein Dasein. Das ästhetische Wertvolle bedarf des Daseins nicht. Dagegen ist das sittliche Phänomen durch ein höheres Maß von Innerlichkeit dem Religiösen mehr zugewendet wie dem Theoretischen. Ist doch nach Kant der reine Wille in seiner Unsichtbarkeit das Einzige, was in der Welt schlechthin als gut bezeichnet werden kann. Der Wille, der mit dem Sollen eins geworden ist. Das ist die Wirklichkeit der moralischen Geisteswelt. Hier hat der Inhalt allen Widerstand aufgegeben und ist restlos von Form durchdrungen[1]). In dieser Sphäre der Innerlichkeit, in diesem unsichtbaren Reich der Gesinnung, kann dem sittlichen Bewußtsein eine Einheit gegeben werden, die ihm dem sichtbaren Leben gegenüber unbedingt versagt bleibt. Der sittliche Wert haftet an der Gesinnung. Die Gesinnung ist der Wesenskern des Sittlichen. Die Handlungen des Menschen, die politischen und sozialen Gestaltungen der Verhältnisse, sie haben sittlichen Wert nur als Ausdruckform einer wertvollen Gesinnung.

Von Wichtigkeit für das Verständnis des eigentümlichen Wertcharakters ist dann weiter auch das Messen der Werte an dem Begriff des Irrationalen als dem Begriffslosen. Selbstverständlich steht da der theoretische Wert im größten Gegensatz zu dem Begriff des Irrationalen; denn zum Wesen des Logischen gehört die Gliederung des Undifferenzierten, die Durchhellung und Durchleuchtung des Dunklen und Unbestimmten. Hier ist der Logos das Licht, das in der Finsternis scheint. Anders im Gebiet des religiösen Wertes. Die Mystik, in der das Weltgeheimnis der Religion am schönsten aufbewahrt wird, sie negiert die Bestimmtheit, die Ordnung und Gliederung und wählt das Unbestimmte, das Chaos. Die Religion steht dem Irrationalen am nächsten. Zu

[1]) Vgl. Rickert: über logische und aesthetische Geltung. Kantstudien 1914. Bd. XIX H. 1 u. 2.

ihrem Wesen gehört es, das Unbegreifliche und Unerforschliche still zu verehren. Wollen wir den religiösen Wert bestimmen, so ist der Charakter des Unbestimmten und Unendlichen bei weitem der zutreffendste Ausdruck für die eigentümliche Form seiner Erscheinung.

Der ästhetische und ethische Wert stehen im Verhältnis zum Irrationalen zwischen dem theoretischen und religiösen Wert. Der Sinn eines Kunstwerkes oder, wie wir mit Kant auch sagen können, seine ästhetische Idee ist begrifflich niemals zu erschöpfen. Diese Unfaßbarkeit und Unangreifbarkeit, die das Kunstwerk gegenüber der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung besitzt, zeigt seine enge Beziehung zum Irrationalen. In dem Unendlichkeitscharakter des Kunstwerkes offenbart sich die Verwandtschaft zwischen dem religiösen und ästhetischen Wert.

Der ethische Wert endlich steht im Gegensatz zum ästhetischen Wert im Vergleich mit dem Irrationalen dem theoretischen Werte näher. Für das Sittliche besteht wie für das Theoretische die Forderung der Deutlichkeit und Bestimmtheit. Diese beiden streben zum hellen Tageslicht, das Unbewußte, Magische und Rätselhafte haben hier keine Stelle. Mit Kunst und Religion würde das Mysterium aus der Welt entweichen.

Mit dieser Beziehung zum Irrationalen, mit diesem Näher- oder Fernersein dem Unbegreiflichen hängt dann der verschiedene Formreichtum in den einzelnen Gebieten zusammen. Die größte Zahl deutlich geschiedener Formen begegnet uns in der theoretischen Sphäre. Hier gibt es eine Fülle allgemein anerkannter Prinzipien. Geringer ist dieser Reichtum an Normen in der Ethik, relativ klein die Zahl der sittlichen Maximen, die als bindend und verpflichtend für unseren Willen anzusehen sind. Für das Ästhetische soll es nach Kant überhaupt gar keine für alle Zeiten gültigen Regeln geben, sondern der Künstler schafft die Regeln, die für das Kunstwerk gelten. Hier müssen wir jedoch einen Unterschied machen. Für den Künstler gibt es kein verpflichtendes Sollen, dessen Befolgung die ästhetische Wirkung garantiert. Vielmehr schafft der Künstler mit vollkommener Freiheit, aber das Kunstwerk trägt eine Notwendigkeit in sich, die sich dem verstehenden Geist als Inbegriff erfüllter Forderungen darstellt. So gibt es Regeln und Begriffe, die in jeder Kunstbeurteilung vorausgesetzt sind, trotz der Behauptung Kants, der das Meisterwerk der Schönheit der pedantischen Schulaufsicht der Gelehrten ein für allemal entziehen wollte. Doch mag es dabei bleiben, daß die Zahl der ästhetischen Normen beschränkter ist als die der ethischen, oder daß ihre Herausarbeitung größeren Schwierigkeiten unterliegt. Das hängt natürlich auch mit der Individualität und dem Einmaligkeitswert des Kunstwerkes zusammen. Je mehr der Wertcharakter sich unmittelbar mit dem Individuellen verbindet, um so mehr tritt die Idee einer normativen Gesetzmäßigkeit zurück. Das Normative des religiösen Lebens verhüllt sich am meisten.

Ein letzter wichtiger Gesichtspunkt, den verschiedenen Wertcharakter zu entdecken, wäre etwa, das Verhältnis zur Wirklichkeit festzulegen. Da kann man nur sagen, daß derjenige Wert, der sich am unmittelbarsten mit der Wirklichkeit verbindet, die Idee der Wahrheit ist. Denn die Wahrheit ist nicht nur die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auch die Voraussetzung der Wirklichkeit überhaupt. So geht ja auch das Streben aller

Wissenschaft auf die Erkenntnis des sinnlichen Daseins und bejaht die Realität dieser Welt. Es kommt ihr darauf an, die Wirklichkeit so festzuhalten, wie sie ist, mag sich auch die naturwissenschaftliche Reflexion in ihrem Prozeß der Abstraktion noch so weit von der Sinnenwelt entfernten. Und die Sehnsucht der Philosophie ist auf das ewig Gleichbleibende einer übersinnlichen Wirklichkeit gerichtet. Dabei liegt im theoretischen Verhalten auch wieder anderseits eine starke Abwendung von der Fülle der Anschauung und des Lebens zur grauen, lebensfremden Theorie. Und was das Verhältnis zur Kultur angeht, so ist der Wert der Wahrheit, sofern er sich in Philosophie und Wissenschaft darstellt, vielleicht das stärkste Agens aller Kulturbewegung, und doch erschöpft sich der Wahrheitswert keineswegs in der wissenschaftlichen Entwicklung. Denn die Wirklichkeit, welche die Wissenschaft bearbeiten und verstehen will, hat bereits ihre Wahrheit. Die Wahrheit wird nicht durch die wissenschaftliche Entwicklung, sondern sie hat ihr Herrschaftsbereich schon vor aller menschlichen Kulturtätigkeit. Das Werdende ist die Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, nicht aber die Wahrheit der Wirklichkeit.

Der ästhetische Wert hat ein feindliches Verhältnis zur Wirklichkeit, sofern das Streben des Künstlers darauf gerichtet ist, die Welt in ihrem Dasein zu zerstören und eine neue Welt zu schaffen in den Phantasiegestalten der Schönheit. Er besitzt diese notwendige Schonungslosigkeit und Unduldsamkeit gegenüber dem Material, daß er es formt und gestaltet nach einem wirklichkeitsfernen Schönheitsbilde. Dieser Raub und diese Gewaltsamkeit, die der Künstler am Leben begeht, daß er es zu dem macht, was er will, daß er es in die absolute Materialstellung drängt, muß ihn als Feind der Wirklichkeit erscheinen lassen. Und doch ist der Künstler auch wieder der ganze, der ungeteilte Mensch in der schönen Harmonie seiner Kräfte, der Mensch, der mit der Konkretheit vertraut ist im Gegensatz zu der Abstraktheit und Einseitigkeit des theoretischen Menschen. Wie der Wahrheitswert gehört auch der Schönheitswert mit dem Gebilde der Kunst zu denjenigen geistigen Mächten, die am stärksten mit der Kulturbewegung verwachsen sind. Nur durch die Kultur kann die Kunst blühen und wachsen, und so sind denn auch die Vertreter von Wissenschaft, Kunst und Technik ein für allemal die Freunde und Liebhaber der Kultur. Dabei erschöpft sich der Schönheitswert nicht vollkommen im Verhältnis zur Kunst. Auch die ungestaltete Natur, in welcher der menschliche Geist noch ruhte und die großen Herrlichkeiten des Kunstschaffens noch nicht begonnen hatte, sondern gleichsam als natürliches Kunstwerk weilte und träumte, trug bereits den Stempel der Schönheit, stand schon unter diesem Wertaspekt, wenn auch vielleicht erst durch Ausübung des künstlerischen Triebes diese Welt der Naturschönheit für den Menschen Sichtbarkeit gewann.

Auch der ethische Wert und das ethische Bewußtsein stehen in einem oppositionellen Verhältnis zur Wirklichkeit, sofern das ethische Bewußtsein die Sinnenwelt nicht so haben will, wie sie ist. Niemals kann dem ethischen Bewußtsein ein Zustand dieser Sinnenwelt genügen, immer wird es durch rastlose Forderungen zu neuem Tun getrieben. Das ethische Bewußtsein will keine Phantasiewelt an Stelle der Sinnenwelt, es will auch keine Aufhebung dieser Sinnenwelt, sondern sein Streben ist darauf gerichtet, die Sinnlichkeit mit höherem

Leben zu erfüllen und die menschlichen Verhältnisse besser und edler zu gestalten. Wenn somit auch das ethische Bewußtsein dem großen Zuge der Kultur vertraut, so bejaht es diese doch nicht so unbedingt und ist ihr nicht so rücksichtslos und vertrauensvoll hingegeben. Wohl erkennt es den Wert des Handelns an, aber es bedeutet auch gleichzeitig das ewig wache Gewissen, das nach Recht und Gerechtigkeit verlangt. Es weiß von verfälschter und verfehlter Kultur, die weit entfernt ist von seinem Ideal reiner Menschlichkeit. So möchte es manchmal die Entwicklung der Kultur ungeschehen machen und von einem neuen Anfang aus neue und schönere Formen der Sittlichkeit sich entfalten lassen. Dabei ist der sittliche Wert, wie es scheint, am meisten dem Menschlichen hingegeben, der sittliche Wert ist der spezifisch menschliche Wert, der uns den entscheidenden Maßstab hergibt für die Anerkennung einer Persönlichkeit[1]). Das sittliche Verhältnis, wie es sich entfaltet in der Beziehung der Persönlichkeiten zueinander und in ihrem gemeinsamen Verhältnis zu Familie, Gesellschaft, Staat und Recht, ist das einzig zuständige Gebiet des ethischen Wertes. Das Sollen, das im Ethischen zum Ausdruck kommt, setzt den Gegensatz von sinnlicher und übersinnlicher Natur als ein Gebot, das an die Vernunft sich richtet und dem unsere sinnliche Natur mehr und mehr unterworfen werden soll.

Der größte Feind der Wirklichkeit ist das religiöse Bewußtsein. Die Idee des Reinen und Heiligen ist, so könnte man sagen, noch in einem anderen Sinne unerfüllbar wie etwa die Idee des Schönen oder des Wahren. Wir wissen, daß das Schöne wirklich ist und lebt und Gestalt gewinnt, und dies Gestaltwerden des Schönen empfinden wir nicht als wunderbar. Es gibt etwas in dieser Welt, was wir als schön oder wahr beurteilen, das Kunstwerk, den theoretischen Satz. Aber die Welt, die uns umgibt, kennt das Heilige nicht[2]). Es gibt kein Objekt der religiösen Beurteilung wie es einen Gegenstand der theoretischen und ästhetischen Beurteilung gibt. Das Heilige ist nicht nur nicht von dieser Welt, sondern auch der Feind dieser Welt. Es will dieser Welt Ende und Untergang. Das gerade liegt in dem Charakter des religiösen Wertes, daß er die Sinneswelt aufheben und vollkommen vernichten will. In der Vorstellung der transzendenten Welt führt aber die Betonung des Unbestimmten und Unendlichen im Wesen des Absoluten bis zur Behauptung des Nichts, des Nichtesnicht als Eigenschaft des göttlichen Wesens. Mit diesem feindseligen Verhältnis zur Wirklichkeit hängt es zusammen, daß das religiöse Bewußtsein ganz überwiegend die Kultur bekämpft oder sie doch zum mindesten gering achtet. Die Idee einer Kulturreligion ist in vieler Hinsicht eine contradictio in adjecto. Im allgemeinen ist die Religion der Kultur feindlich gesinnt. Das behaupten wir aber nicht, um der Würde und der Bedeutung der Religion Abbruch zu tun, sondern um die Grenze der Kulturwertigkeit zu betonen. Wir dürfen nicht glauben, daß alles wertvolle Leben in der Idee der Kultur, wie wir sie verstehen wollen, beschlossen sei. Als das Christentum zur Kulturreligion wurde oder doch anfing, der Kultur Konzessionen zu machen, da hat es wohl manches eingebüßt

[1]) Das bleibt als Wahrheit der Aristotelischen Lehre bestehen. Vgl. die Ausführungen der nikomachischen Ethik.

[2]) Vgl. hierzu auch den Vortrag von Jonas Cohn „Religion und Kulturwerte" 1914. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft.

und aufgegeben, was in seinem ursprünglichen Geiste als religiös wertvoll angesehen werden muß, und der Mystiker, das religiöse Genie, vermag noch immer nicht, der zeitlichen Entwicklung des religiösen Lebens unter der Leitung von Staat und Kirche wahrhaft religiösen Wert beizumessen. Denn er, der ein unmittelbares und immer gleiches Verhältnis zum Ewigen zu besitzen wähnt, wird dem Ablauf der Zeit, in der sich die Kulturentwicklung vollzieht, keine Realität beimessen können. Die Sinnenwelt in Zeit und Raum verdient nicht den Namen der Wirklichkeit, und das, worauf der menschliche Geist so stolz ist: diese große Entfaltung der Kultur, sie ist im letzten Grunde nur Sinnenwahn und Trug. Im mystischen Erlebnis ist alle Zeit überwunden, und in diesen großen Feierstunden des Geistes wird es offenbar, daß alles in der Zeit Erscheinende nur Symbol und Gleichnis ist für ein Verhältnis von Gott und Seele, das über alle Dinge hinausgeht und in zeitloser Ewigkeit beschlossen ruht.

Ein näheres Eingehen auf die verschiedene Struktur der Kulturwerte war bereits an dieser Stelle nötig, da von ihr aus sich jener Umkreis von Problemen ergibt, den wir am besten zusammenfassen unter dem Begriff der Prinzipien des historischen Lebens oder Geschehens. Wie sich aus der allgemeinen erkenntnistheoretischen Fragestellung nach den Bedingungen der Wirklichkeit und den Voraussetzungen des Wissens die Spezialfrage der Logik als Geschichtsphilosophie nach den Bedingungen der historischen Erkenntnis ergibt, so folgt aus dem Sichselbstverstehen der Philosophie als Lehre von den allgemeingültigen Werten die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, diese Werte, sofern sie als Güter im historischen Geschehen verwirklicht werden, als Prinzipien des historischen Lebens zu begreifen. Denn um dieser Kulturgüter willen machen wir das Geschehen zum Objekt der historischen Erkenntnis. Es ist eine notwendige Aufgabe der Geschichtsphilosophie, den verschiedenartigen logischen Sinn der Kulturwerte zu bestimmen und die Wertfeindlichkeit deutlich zu machen, die sich in ihrem gegenseitigen Verhältnis kundgibt. In den anderen philosophischen Disziplinen stehen die Werte gleichsam allein. Die Logik hat es mit den Formen der Wahrheit oder der Erkenntnis, die Ästhetik mit den Formen der Schönheit zu tun. Die Geschichtsphilosophie, sofern sie es mit den Kulturwerten zu tun hat, ist gleichsam vergleichende Wertwissenschaft. Wie unversöhnlich sich nun aber auch der Wertgegensatz in der Geschichtsphilosophie als der Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens offenbart, die höchste Aufgabe muß schließlich doch darin gesucht werden, eine Versöhnung dieser notwendigen Gegensätze zu denken. Das aber ist die Aufgabe der Universalgeschichte, die das Wertproblem mit der Realität des historischen Geschehens verbindet und die Idee der Wertverwirklichung in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt.

m) Vorwurf der Ethisierung.

Diese Erörterungen drängen uns endlich noch zur Erwägung von ein paar Fragen, die augenblicklich sehr im Mittelpunkt der Diskussion stehen, und zu denen Stellung genommen werden muß, wenn wir den Begriff der Philosophie wenigstens in seinen Hauptzügen fassen wollen. Wir haben gesehen, daß es die Philosophie mit der Form oder auch mit den allgemeingültigen

Werten zu tun hat. Die Begründung der Autonomie des logischen, ethischen, ästhetischen, religiösen Wertes weist den Vorwurf des Relativismus zurück. Gegen die Wertphilosophie wird aber auch der Vorwurf erhoben, daß es sich hier um eine Ethisierung der Logik handele. Die Werte sind doch augenscheinlich das Ziel unserer Sehnsucht, unseres Verlangens und Begehrens. Folglich haben wir es hier, psychologisch betrachtet, mit dem Willen zu tun. Der Wille ist aber das psychologische Substrat für die Ethik. Das war in der Tat die Auffassung der Kantischen Erkenntnistheorie. Die moderne Psychologie hat jedoch gezeigt, daß es die Erkenntnis nicht nur mit Vorstellungen zu tun hat, wie es Kant unter dem Einfluß der alten Vermögenstheorie in seiner Kritik behauptet hatte. Jedes Urteil schließt, psychologisch betrachtet, ein willensmäßiges Moment in sich. Das Urteil, in dem sich der eigentliche Erkenntnisprozeß vollzieht, da Begriff und Vorstellung als solche weder wahr noch falsch sind, ist eine Verknüpfung von Wille und Vorstellung. Im Urteilen handelt es sich um ein Bejahen und Verneinen, ein Anerkennen und Verwerfen. Die moderne Logik, sofern sie von dem psychologischen Befund und dem urteilenden Subjekt ausgeht, hat den Sinn dieses Willensmäßigen zu deuten unternommen und erkannte in ihm ein eigentümliches Moment theoretischer Stellungsnahme, das in Bejahung und Verneinung sich entfaltet[1]). Ethik und Logik haben es als psychologisches Substrat mit dem Willen zu tun, aber der Charakter der theoretischen Anerkennung und Billigung ist von dem der ethischen sehr verschieden, und es wäre die Aufgabe einer Transzendentalpsychologie, diese Unterschiede im einzelnen festzustellen. Mag sein, daß die logische Billigung „kälter" ist als die von Leidenschaft und Liebe getragene Bejahung der sittlichen Tat. Aber vielleicht kommt es auch hier darauf an, was für ein Mensch man ist. Man könnte meinen, daß das Sittliche uns persönlicher angeht wie das Theoretische, daß im sittlichen Handeln unsere Individualität wächst und wird, während die Entdeckung neuer Wahrheiten als solche meinen Charakter nicht formt und bildet. Aber gibt es nicht auch Enthusiasten des Theoretischen, wie es Enthusiasten des Ethischen und Ästhetischen gibt? War nicht für Spinoza die Erkenntnis die höchste und heftigste Leidenschaft, und hat nicht die Liebe zum Wahrheitswert die eigentümliche Form des theoretischen Menschen gebildet? Das allerdings ist ein Wertgegensatz zwischen dem Ethischen und Theoretischen, daß das Gute die Liebe, die es empfängt, auf andere Menschen wiederscheinen läßt, daß sie teilhaben an der Liebe zum Licht, die in dem einzelnen so groß und stark geworden ist, während die Wahrheit alle Liebe, die sie erhält, dem Liebenden wiedergibt, so daß sie gleichsam isoliert von aller Welt in demselben ruhigen Lichte zu wohnen scheinen.

Der Vorwurf der Ethisierung der Logik durch die Philosophie der Werte hängt auch daran, daß man gemeint hat, der Wert sei gleichbedeutend mit dem sittlichen Begriff des Zweckes, und es handle sich bei ihm um Ziele und Aufgaben, die das sittliche Bewußtsein sich setzt, und an deren Lösung gerade

[1]) Vgl. zu dieser Frage: Rickert, Gegenstand der Erkenntnis S. 84ff. mit der dort angegebenen Literatur. Vgl. auch Rickert: „Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik". Kantstudien, Band 14, Heft 2. 1909, und „Urteil und Urteilen" Logos Bd. 3, H. 2.

diese Form unseres geistigen Lebens Anteil nimmt. Wenn man jene Notwendigkeit, mit der es die Philosophie zu tun hat, als ein Sollen charakterisierte, so wurde dieses Sollen ethisch gedeutet im Sinne des Pflichtbegriffes. Es gibt jedoch nicht nur ein Sollen der ethischen Pflicht, sondern auch ein Sollen der Wahrheit und Schönheit. Es soll pflichtmäßig gehandelt werden um der Gerechtigkeit und um des Guten willen, und es soll widerspruchslos gedacht werden um der Wahrheit willen. Das Sollen ist der allgemeine und einzig zutreffende Ausdruck für alle idealen Forderungen, die an den menschlichen Geist sich richten, sofern er sich dafür entscheidet, das Reich der Wahrheit und Schönheit in der Sinnenwelt zu errichten. Wer aber der Wahrheit im Sinne der theoretischen Erkenntnis oder der Verwirklichung des Schönen nachgeht, der braucht deswegen noch kein sittlicher Mensch zu sein. Wer im einsamen Verkehr mit der Wahrheit alle Beziehung zum Leben und alle Rücksicht auf soziale Bindungen vergißt, der ist gewiß kein Mensch von großen sittlichen Qualitäten. Und wer um des göttlichen Kunstwerkes willen, um die große Passion zu schauen und zu erleben, den jugendschönen Geliebten an das Kreuz schlägt, der unterliegt gewiß der absoluten Verurteilung durch das sittliche Bewußtsein. Und doch folgt auch er einem Sollen von unbedingtem Wert, der idealen Forderung, daß aus schlichter Sinnengestalt die Form der Schönheit werde.

Wenn nun aber der Wert auch um seiner selbst willen erstrebt und anerkannt wird, und die Verschiedenartigkeit der idealen Forderungen, die doch immer wieder in dem Gedanken eines Sollens schlechthin zusammenstimmen, nachgewiesen ist, so liegt doch eine nicht unerhebliche Schwierigkeit in der Frage, welches Maß von Absolutheit denn eigentlich jenen Werten zukomme, welche die Philosophie zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht hat. Gewiß ist der Wert, den die Philosophie meint, nicht relativ in dem Sinne, daß seine Geltungsmacht sich nur auf bestimmte Individuen in ihrer besonderen Gefühlsqualität bezieht. Die Schönheit in ihrer Gesetzmäßigkeit darf nicht für den einen diese, für den anderen jene Gestalt annehmen. Das Kunstwerk gilt für alle, soll von allen als schön anerkannt werden. Dagegen ist der Gegenstand der Liebe immer relativ, je nach der Form, welche die Leidenschaft in dem Einzelnen gewinnt. Mag auch die Bedeutung der Liebe über das Momentane und Sinnliche weit hinausgehen, so wird doch die schöne Gestalt zur geliebten erst durch das Verhältnis zur Persönlichkeit des Einzelnen. Liebe und Freundschaft stiften ein persönliches Verhältnis, Schönheit und Wahrheit ein überpersönliches. Etwas soll schön sein für alle immer in gleicher Weise, die geliebte und befreundete Gestalt gilt für mich zu einer bestimmten Zeit in verschiedener Weise. Niemals kann die Bedeutung des Kunstwerkes sich erschöpfen in der Beziehung zu einer Anzahl auserlesener Geister. Wenn nicht an die Stelle jener auserlesenen Menschen ein überindividuelles Bewußtsein tritt, kann von Autonomie im Ästhetischen keine Rede sein. Der Wert, den die Philosophie meint, braucht nur von wenigen zu gelten, notwendig aber gilt er für alle. Aber eben dieses „Für" ist das große Problem der Wertphilosophie. Mit dem Gelten von etwas kommen wir unmöglich aus. Das Gelten „von" ist nur die eine Seite der Reflexion. Gewiß, die Kausalität gilt von etwas: sie gilt von der der Natur, aber sie gilt auch für etwas, für das Bewußtsein von überindividuellem Charakter, das „Ich" der Erkenntnistheorie. Die Werte an sich, die

in sich ruhenden Werte, sind doch schließlich nur ein Produkt der Abstraktion. Sie haben mit Notwendigkeit auch das Geltungsverhältnis zum Bewußtsein. Sie sind, um im Sinne der Hegelschen Philosophie zu sprechen, nicht nur „an sich", sondern auch „für sich". Die Werte an sich sind abstrakt und unbestimmt, erst durch die Beziehung zum Bewußtsein gewinnen sie Fülle und Mannigfaltigkeit. Es war eine große Einsicht der Hegelschen Philosophie, daß der Weg der Abstraktion in der Logik nur betreten wird, um überwunden zu werden.

Wenn nun die Werte, von denen die Philosophie handelt, unbedingt für alle gelten, kann man dann von absoluten Werten sprechen, oder schließt nicht vielmehr die Idee des Absoluten die Vielheit aus? Ist nicht das Absolute dasjenige, was nichts neben sich duldet, was im vollkommenen Sichselbstgenügen, in unendlicher Daseinsfülle alles umfaßt und umschließt? Ist das Absolute nicht notwendig das Ganze, die Totalität der sinnlichen und übersinnlichen Welt?

Würde das Absolute von der Philosophie der Werte als ein Seiendes gedacht, so müßte diese Frage unbedingt bejaht werden, denn das Absolute als Seiendes ist unbedingt das ἕν. Aber das Absolute der Wertphilosophie ist ja kein Seiendes, sondern ein Geltendes. Die Absolutheit bezieht sich nicht auf das autonome Existieren, auf ein Dasein, das sich selbst genügt und keinen fremden Einfluß erleidet, sondern vielmehr nur darauf, daß der Wert ein Unbedingtes, ein Letztes ist, über das wir nicht mehr hinauskommen können. Der Wert gilt unbedingt für alle, ist aber auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt. Schreiten wir von den absoluten Werten zur Idee des Absoluten, so gelangen wir zu den eigentlich metaphysischen Problemen, deren Lösung besonders schwierig sein muß, weil die Idee des Absoluten den schon häufiger berührten Gegensatz, den wir in den einzelnen Kulturgebieten vorfinden, zu überwinden bestimmt ist.

n) Das Problem der Metaphysik.

An dieser Stelle ist es notwendig, das Problem einer metaphysischen Philosophie einmal kurz zu berühren. Der Neu-Kantianismus hat geraume Zeit die Auffassung vertreten, daß die Metaphysik durch Kant ein für allemal widerlegt sei. Diese Widerlegung Kants trifft aber selbstverständlich nur die vorkantische Metaphysik, vor allem Leibniz-Wolff und Spinoza. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß Kant, indem er die Kritik der reinen Vernunft schrieb, auch gleichzeitig die Unmöglichkeit aller künftigen Metaphysik gezeigt habe. Die Waffen, die der Neukantianismus aus der Rüstkammer der Kritik hervorholte, um die Unmöglichkeit der Metaphysik des deutschen Idealismus zu zeigen, erwiesen sich als vollkommen unzureichend. Der Streit über die Möglichkeit einer Metaphysik ist in der Hauptsache leeres Gerede, weil jeder unter Metaphysik etwas anderes versteht. Legen wir aber die Vorstellung Kants zugrunde, daß die Metaphysik Begriffe zu Wirklichkeiten macht und eine theoretische Einsicht in die wahre Natur der Dinge anstrebt, so muß man sagen, daß die notwendige Konsequenz aller Erkenntnistheorie die Metaphysik ist. Alle Erkenntnistheorie versucht doch schließlich auch eine Deutung der Wirklichkeit, sie müßte denn, nachdem sie das a priori der Kultur-

gebiete aufgewiesen hat, gewaltsam Halt machen und die angeschnittenen Probleme nicht weiter verfolgen. Die rein erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis ist ebenso notwendig wie unzureichend. Sie ist vielleicht die glänzendste Frage, die in der Philosophie jemals gestellt ist. Sie hat ein für allemal Weg und Gebiet gwiesen. Will ich etwas von der Wirklichkeit behaupten, so muß ich die Möglichkeit der Erkenntnis voraussetzen. Sonst hat es überhaupt gar keinen Sinn, zu forschen und zu denken. Folglich lautet die Grundfrage aller Philosophie: „wie ist Erkenntnis möglich?" Aber diese Frage erwirbt uns nur den Standpunkt, von dem aus wir weiter forschen und fragen sollen nach dem Zusammenhang von Welt und Leben.

Unmerklich geht das Problem der Erkenntnistheorie in das Problem der Metaphysik über. Die Frage nach dem Sinn des theoretischen Satzes ist gewiß eine erkenntnistheoretische. Wenn ich aber den Sinn des Satzes gedeutet habe, so werde ich dahin getrieben, weiter zu forschen nach dem Sinn der Wissenschaft, denn was ist die Wissenschaft anders als eine ungeheure Summation von Urteilen. Weiter werden wir die Bedeutung von Philosophie, Religion und Kunst im Verhältnis zur Wissenschaft zu bestimmen haben, und schließlich wollen wir wissen, welche Beziehungen zwischen diesen Kulturerscheinungen und der Wirklichkeit bestehen. Damit tritt aber die Philosophie sogleich an das alte metaphysische Problem heran, das Universum, die Wirklichkeit theoretisch zu verstehn.

Es wäre vielleicht möglich, die Philosophie in den Grenzen der rein erkenntnistheoretischen Fragestellung zu halten, solange man ihre Aufgabe auf das Verstehen von Wissenschaft und sittlichem Leben beschränkt. Religion und Kunst aber sind gleichsam entwurzelt, wenn das religiöse und ästhetische Problem abgelöst wird vom metaphysischen Bedeuten. Es ist nun einmal die Grenze der Erkenntnistheorie, daß sie mit ihren Deutungsversuchen beschränkt ist auf die Analyse des theoretischen Urteils, der sittlichen Beurteilung und Forderung, der ästhetischen Bewertung, wie sie im Geschmacksurteil[1]) erscheint, und der Anerkennung des religiösen Wertes. Während aber das Verstehen des theoretischen Satzes und der ethischen Forderung uns das Reich des Theoretischen und Sittlichen weit öffnet, kann die erkenntnistheoretische Frage in der Kunst prinzipiell nicht zum Ziele geführt werden, und der religiösen Beurteilung fehlt vollkommen die sinnliche Gegenwärtigkeit des Objektes. Kant hat in der Kritik der Urteilskraft die eigentlich erkenntnistheoretische Position, die Analyse der ästhetischen Beurteilung, verlassen und den Versuch gemacht, das Schaffen des Künstlers selber zu deuten. Im Deuten des Kunstschaffens handelt es sich aber augenscheinlich um ein metaphysisches Verstehenwollen. Es handelt sich um die Frage nach dem Wesen des Genies, der Eigentümlichkeit seiner Schaffenstat und seiner Beziehung zum Universum. Wir müssen darauf achten, daß das Verhältnis von sittlicher Beurteilung und sittlicher Tat dem Verhältnis von ästhetischer Beurteilung und künstlerischem Schaffen durchaus nicht konform ist. Von der sittlichen Beurteilung her läßt sich das sittliche Handeln seinem idealen Charakter nach weit besser verstehn als vom Geschmacksurteil aus das Wesen des Schönen. Wird doch der Virtuose der sittlichen Beurteilung

in der Regel auch gleichzeitig der Virtuose des sittlichen Handelns sein. Wer sittlichen Takt und sittliches Gefühl besitzt, wird auch nach der Erfüllung des Sittlichen streben. Der Akt der sittlichen Anerkennung, das Wollen des Guten, die Gesinnung ist hier das Entscheidende. Dagegen ist der Virtuose des Geschmackes sehr häufig weit davon entfernt, ein Virtuose des künstlerischen Schaffens zu sein. Alles sittliche Tun ist ein Korrigieren an dem Bestehenden aus höherer sittlicher Einsicht, aus einem vertieften ethischen Gewissen heraus. Das sittliche Handeln wird geleitet durch die sittliche Beurteilung. Das künstlerische Tun ist ein Schaffen aus dem Nichts, absolute Neugestaltung, und an diesen Schöpfungen, die aus dem Rausche der Leidenschaften und dem Unbewußten hervorgehen, die ihrem wertvollsten Gehalte nach der Leitung und Aufsicht entbehren, bildet sich das Geschmacksurteil. Man kann dies verschiedene Verhältnis dahin formulieren, daß man das künstlerische Tun als das a priori der ästhetischen Beurteilung, die sittliche Beurteilung aber als das a priori des sittlichen Tuns bezeichnet.

Die religiöse Beurteilung unterscheidet sich jedoch von allen anderen Beurteilungen dadurch, daß sie sich auf ein Objekt bezieht, das unwirklich ist. Gibt es doch nichts in der Sinnenwelt, was heilig genannt werden könnte, so wie ich etwas als gut oder schön berurteilen kann. Das Sittliche hat auf Erden eine Heimat. Es gibt Handlungen der Menschen, die wir als wertvoll im sittlichen Sinne, die wir als gut bezeichnen können, aus denen allmählich soziale Ordnungen erwachsen, die eine höhere Gemeinschaftsform an die Stelle der alten setzen. Das Heilige aber ist nicht von dieser Welt. Kein Mensch und keine Institution der Sinnenwelt verdient, das Ideal des religiösen Bewußtseins genannt zu werden. An einer Rede kann etwas wahr, an einem Menschen etwas gut sein, niemals aber kann von einem Werk, einer Handlung, einem Menschen gesagt werden, daß etwas daran heilig sei. Während die anderen Werte relativ an den Dingen vorhanden sein können, und etwas Schönes ein Werk zum Kunstwerk macht, gehört es zum Wesen des Heiligen, in allem alles zu sein. Will die Philosophie den religiösen Wert verstehn, so muß sie die übersinnliche Welt und die Gottheit denken. Eine gottlose Religion ist eine contradictio in adjecto[1]).

Will die Philosophie ihre Probleme zu Ende denken, so muß sie durch die Wissenschaftslehre zur Metaphysik vorschreiten. Die erkenntnistheoretischen Überlegungen sind Ausgang und Durchgang für alle philosophische Spekulation, niemals aber kann sich die Philosophie in der Erkenntnistheorie vollenden. Die Erkenntnistheorie ist die große Selbstbesinnung der Philosophie, ihr „Erkenne Dich selbst". Aber diese Selbstbesinnung kann niemals Selbstzweck sein, sie treibt mit Notwendigkeit dem Weltverstehen und damit jenen Problemen zu, die wir am zutreffendsten als metaphysische Probleme bezeichnen. Niemals kann sich die Philosophie zufrieden geben mit jenem bloß analytischen Gang des Denkens, der die Wirklichkeit in Form und Inhalt zerlegt, immer wieder wird sie zu der Frage Stellung nehmen müssen, was die Form für den

---

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt können wir dem schönen Artikel „Das Problem der religiösen Lage" von Georg Simmel nicht zustimmen; vgl. das Buch „Weltanschauung" Berlin 1911.

Inhalt und der Inhalt für die Form bedeutet. Indem sie aber den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt zu verstehen sucht, wird sie immer wieder das große Rätsel der Wirklichkeit einer Lösung entgegenzuführen suchen.

o) Philosophie als Weltanschauungslehre und als strenge Wissenschaft.

Man hat wohl im philosophischen ἔρως ein doppeltes Interesse zu unterscheiden gesucht, nämlich ein weltanschauungsmäßiges und ein wissenschaftliches. Die Sehnsucht des Philosophen ist darauf gerichtet, eine Antwort auf die Welträtsel zu finden. Diese Antwort will er selber geben aus einem starken metaphysischen Bedürfnis heraus. Während der wissenschaftliche Mensch ein Beitragender ist, ist der Philosoph, in diesem Sinne verstanden, immer allein in der großen Arbeit des Erkennens. Er will die volle, ganze Antwort geben, nicht nur einen Beitrag zur Lösung der Weltprobleme. Darum fängt die Philosophie immer wieder von neuem an, und das Neue baut sich nicht auf der Leistung der früheren Denker auf. Dann besteht die Auffassung, daß der philosophische ἔρως mächtiger ist als die Geschichte und die Kraft besitzt, jederzeit auf die Probleme der Wirklichkeit zu antworten, daß er nicht zu warten braucht, bis einem späten Geschlecht am Ziele der menschlichen Entwicklung die Stunde der Erfüllung schlägt, indem die Wahrheit aufgehoben wird für das Ende der Geschichte.

Dieser Auffassung der Philosophie als Weltanschauungslehre wird der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gemacht, den sie richtig verstanden wohl vertragen kann. Man meint aber, daß diese Art zu philosophieren auf möglichst nahem Wege eine Befriedigung persönlicher Herzenswünsche herbeiführen wolle. Ihr gilt der Vorwurf des Dilettantismus. Sie hat keine Zeit zu warten und vermag sich auch nicht einzuordnen dem allgemeinen Kulturbewußtsein der Menschheit. Immer will diese Art Philosophie das Letzte. Sie duldet keinen Aufschub und ist mit dem Vorletzten nie zufrieden.

Und dieser Weltanschauungslehre gegenüber, die sich anmaßt, jederzeit an den geheimnisvollen Grund aller Dinge rühren zu können, wird die Forderung erhoben, daß die Philosophie, die bisher so reich an Phantastereien und maßlosen Ansprüchen auf absolute Erkenntnis war, nun endlich beginnen möge, Wissenschaft zu werden. Kein Philosoph darf künftig mehr die Anmaßung hegen, das Werk der Erkenntnis aus eigener Kraft zu Ende führen zu wollen. Die Philosophie wird anvertraut der Arbeit der Generationen. In sorgfältiger gewissenhafter Einzelarbeit soll das Werk der Philosophie sich vollenden. Es gilt, Richtlinien für eine Gesamtarbeit zu ziehen und gemeinsam nach vorgesetztem Plan das Reich des Denkens in seiner ganzen Mannigfaltigkeit des Wissens zu durchforschen. Die Leistung der Philosophie wird sich in der Logik vollenden, die das ungeheure Repertoire der Denkformen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entwickeln soll[1]).

Es ist unschwer einzusehen, daß es sich hier um die Betonung eines Gegensatzes handelt, der in dieser Schroffheit für die Philosophie nicht besteht.

[1]) In bezug auf diese Frage besteht ein besonders scharfer Gegensatz zwischen Diltheys Auffassung der Philosophie als Weltanschauungslehre und Husserls Deutung der Philosophie als strenge Wissenschaft; vgl. Logos, Bd. I, H. 3.

Sollen wir uns für einen der beiden Standpunkte entscheiden, so würden wir nicht zögern zu behaupten, daß die Philosophie Weltanschauungslehre und keine Wissenschaft sei, wenn wir nun einmal die beiden großen Formen des Begreifens in der Sphäre des Theoretischen einander entgegensetzen wollen. Bringen wir aber die Philosophie in Gegensatz zur Wissenschaft, so soll das natürlich weder eine Herabsetzung der Philosophie noch der Wissenschaft bedeuten. Es soll nur bedeuten, daß das Wissen überhaupt verschiedene Aufgaben zu erfüllen hat und deshalb auch verschiedene Wege wandern muß. Das Ziel der Philosophie ist aber notwendig immer die Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit, und von dieser Erkenntnis aus gelangen wir zu einer Weltanschauung, d. h. zu einer Einsicht in den Sinn und Zusammenhang des Universums. In dieser Leistung aber bleibt die Philosophie wie die Kunst im wesentlichen immer die Tat des Einzelnen und nicht der Gesamtheit.

Das schließt nun gar nicht aus, daß die Philosophie sich zur Herbeiführung ihres Zieles, die Welt in Begriffen zu denken, einer streng exakten Methode bedient. Auch ist der Gegensatz zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen nicht so radikal und unüberwindlich im Einzelnen, wie man vermuten sollte. Die Fülle der Systeme schließt sich zu wenigen Grundformen oder Typen der Weltanschauung zusammen, und wir müssen annehmen, daß die Denker, die einen bestimmten Weltanschauungstypus, etwa den Idealismus, vertreten, im wesentlichen dieselbe Intuition von Welt und Leben gehabt haben und nur in der begrifflichen Auslegung des zuvor Geschauten voneinander abwichen. Und so hat Plato Kant gegenüber im Wesentlichen nicht geirrt. Beide haben mit furchtlosem Blick das unverhüllte Antlitz der Wahrheit geschaut.

p) Problem der Antinomien.

Wir hatten als Gegenstand der Philosophie die allgemeingültigen Werte als die Formen der verschiedenen Kulturerscheinungen und der Wirklichkeit kennen gelernt, und auf die Wertfeindlichkeit, auf den Gegensatz, der zwischen den verschiedenen Forderungen besteht, die aus ihrer Natur entspringen, waren wir näher eingegangen. Je besser wir diesen Gegensatz zwischen den einzelnen Wertgebieten verstehen, um so dringender erhebt sich die Forderung, ihn auszugleichen und zu versöhnen. Wie lassen sich, so müssen wir fragen, die Forderungen des ethischen Bewußtseins mit denen des künstlerischen Bewußtseins versöhnen? Gibt es vielleicht einen Einheitswert, eine höchste Form, in der alle Gegensätze versöhnt und aufgehoben sind? Oder sind die Gegensätze, die Antinomien der Wertgebiete unversöhnlich? Wie verschieden doch die Werte zur Idee des Zieles oder Endzwecks stehen, das muß ja jedem deutlich werden, der einmal ernsthaft über solche Fragen nachgedacht hat. Niemand hat die Bedeutung dieses Unterschiedes so tief gefaßt und so tiefsinnig gedeutet wie Schelling[1]). Er konstatiert mit Rücksicht auf das Ziel einen Gegensatz zwischen dem ethischen und wissenschaftlichen Bewußtsein auf der einen und dem ästhetischen Bewußtsein auf der anderen Seite. Wie groß der Gegensatz zwischen dem Charakter des Sittlichen und theoretisch

[1]) Schelling besonders im System des transzendentalen Idealismus.

Wissenschaftlichen auch sein mag, so haben sie nach der Einsicht der Philosophie doch das gemeinsam, daß ihr Ziel im Unendlichen liegt. Niemals ist das sittliche Leben am Ziele, stets muß dem Sein des Gegenwärtigen ein neues Sollen entgegenstehen als Forderung eines neuen Zieles, als Aufforderung, ein neues Tun zu entfalten. Und auch die Wissenschaft ist unendlich, denn mit ihrer Aufgabe, allen Weltinhalt in Erkenntnis umzusetzen, alles Unverstandene verständlich, alles Begrifflose begreiflich zu machen, kommt die Wissenschaft nie zur Vollendung. Die Erfüllung der wissenschaftlichen und sittlichen Idee liegt am Ende einer unendlichen Reihe. Dagegen ist die Schönheit jederzeit am Ziele. Das, was den Sinn der Kunst ausmacht, in jedem großen Kunstwerk ist es zu finden. Sittliches Leben und Wissenschaft ist und bleibt unvollendet, aber das Kunstwerk ist jederzeit vollkommen. Im Kunstwerk kann man den großen Ausgleich, die schöne Lösung des Widerstreites erblicken, der innerhalb der anderen Kulturgebiete und in ihrem Verhältnis zueinander zu finden ist. Und dieser Allgegenwärtigkeit des Schönen im Kunstwerk gibt Schelling die Deutung, daß in ihm das Göttliche sich unmittelbar offenbart.

Wenn somit zwischen den einzelnen Kulturgebieten, wie dem Sittliche und Ästhetischen, ein Gegensatz besteht, der nach Versöhnung und Ausgleich in einer höchsten Werteinheit drängt, so finden wir auch weiter, daß jedes große Gebiet des geistigen Lebens selber wieder durch einen Gegensatz getragen wird. Die Grundprinzipien aller theoretischen Auffassung der Welt sind Form und Inhalt. Der theoretische Wahrheitswert offenbart sich in diesem Spannungsverhältnis. Der Inhalt ist das Erkenntnislose, das Unbestimmte, das bestimmt werden soll, die Form ist das Prinzip der Erkenntnis und das Bestimmende. Durch die Form wird der Inhalt gedacht, ohne sie wäre der Inhalt ein Dunkles und Nächtiges. Die logische Sehnsucht ist darauf gerichtet, daß alles differenter werde. Diesem Streben setzt der Inhalt schwerfälligen Widerstand entgegen. Der bloße Inhalt ist, das Indifferente gegenüber dem theoretischen Werte. Er ist Nicht-Wert, nicht etwa Negation des Wertes, sondern nur in dem Sinne des vom Werte Unberührten. Daß der theoretische Inhalt Nicht-Wert ist und keine Wahrheit hat, darf nicht dahin gedeutet werden, daß der Inhalt das Wertlose im Sinne des theoretisch Bedeutungslosen oder gar das Wertwidrige sei. Er ist für die Form durchaus notwendig, ihr zugeordnet, nach ihr hingewendet. In ihm findet die Form ihre Erfüllung.

Die Wirklichkeit im theoretischen Sinne verstehen wir als das Produkt von Form und Inhalt. Sie ist, theoretisch betrachtet, weder ein helles Reich der Vernunft, das die Erkenntnis mühelos durcheilen kann, noch der Sitz der bloßen Unvernunft. Sie ist eine Verbindung des Rationalen mit dem Irrationalen. Diese Wirklichkeit als solche ist ethisch betrachtet, das bloß Zuständliche, das nur Gegenwärtige, das dürftige und mangelhafte Sein. Diesem Sein steht entgegen der Begriff des Sollens. Das Sollen ist der ethische Wert, das Sein ist Material des pflichtmäßigen Sollens. Das logisch Geformte ist jetzt das ethisch Wertfreie, an das die Forderung herantritt, mehr als bloßes Material zu sein. Diese Forderung ist aber gleichbedeutend mit dem Sollen des Tuns, mit der Forderung des Handelns aus der Gesinnung der Freiheit heraus.

Auch dem ästhetischen und religiösen Gebiet liegt ein solcher Gegensatz zugrunde. Im Ästhetischen begegnet uns dieser Gegensatz als das Verhältnis

von ästhetischem Material, Stoff, Form und Idee. Unter ästhetischem Material verstehen wir das Gebilde, das die Idee des Künstlers versinnlicht und sie in die Sphäre der Anschauung überführt, also den Marmor, die Farbe, das Wort, den Ton. Unter ästhetischem Stoff verstehen wir den Gegenstand, das Motiv, welches sich der Künstler gewählt hat, und aus dem wir entnehmen, was das Kunstwerk darstellt. Dieser Stoff kann unter Umständen vollkommen unwirklich, eine freie Schöpfung der künstlerischen Phantasie sein. Die ästhetische Form gibt dem Marmor die Gestalt, der Farbe Ton und Kontrast, Licht und Leben, dem Worte Klang und Bildhaftigkeit und der Folge der Wortverbindung Rhythmus und Stil. Der Ton aber erwächst zur Melodie und zum musikalischen Motiv, in denen seine Flüchtigkeit feste Form gewinnt. Die ästhetische Idee endlich gibt dem Kunstwerk seinen eigentümlichen Sinn und letzten künstlerischen Wert. Sie ist die Seele des Kunstwerkes, die begrifflich niemals vollkommen zu erschöpfen ist. So haben wir in der Kunst ganz deutlich einen doppelten Begriff von Form und Inhalt. Die Form als Mittel der künstlerischen Gestaltung, die wir am besten als Stil bezeichnen, und die Form als Idee dieser Gestaltung, für welche wir den von Kant geprägten Begriff der ästhetischen Idee beibehalten wollen. Der Stoff als Material der Versinnlichung und der Stoff als Material der gedanklichen Prägung. In allem künstlerischen Schaffen vollzieht sich in engster Verbindung eine Materialgestaltung und eine Bedeutungsgestaltung. Man kann auch von einer doppelten Materialgestaltung in der Kunst sprechen, einer mehr äußeren und einer mehr innerlichen Gestaltung des Stoffes. Dabei handelt es sich in beiden Fällen um einen Kampf der Form mit dem Stoff. Die äußere Gestalt bringt zum Ausdruck, was die Form dem spröden Material abgerungen hat, die innerliche Gestaltung ist die Erhebung der bloßen Bedeutung zu tiefem poetischen Sinn. Dem theoretischen Objekt als dem Produkt von Form und Stoff entspricht die sittliche Leistung und die ästhetische Gestalt. Dem theoretischen Streben das sittliche Tun und der künstlerische Trieb und Drang. Die künstlerische Schöpferliebe und die Gestalt als Gegenstand dieser Sehnsucht, das sind dann, wie wir später sehen werden, die beiden Grundelemente, auf denen sich die gegensätzliche Welt der Kunst in Musik und Plastik aufbaut.

Endlich findet sich auch auf dem religiösen Gebiet ein Gegensatzpaar, das aller religiösen Vorstellung zugrunde liegt, und in dem alle Probleme der Religion begründet sind. Das ist der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Die Idee des Heiligen oder des Göttlichen entfaltet sich in der Vorstellung einer ursprünglichen Einheit des Endlichen und Unendlichen, einer Einheit, die zur Trennung führte und damit zur Sünde und Schuld.

Die religiöse Sehnsucht aber ist darauf gerichtet, daß diese Trennung wieder überwunden werde und einer vollkommenen und endgültigen Einheit von Gott und Seele weiche.

So liegt der Gegensatz einerseits zwischen den Wertgebieten, anderseits baut sich jedes Wertgebiet auf einem Gegensatz auf. Es gibt nun aber auch Begriffspaare, die nicht auf ein einzelnes Gebiet beschränkt sind, sondern auf allen Gebieten sich wiederfinden, so daß man sagen kann, daß gerade die

Antinomie es ist, welch die Einheit zwischen den verschiedenen Geistesgebieten herstellt. Zu diesen Antinomien gehört, um nur wenige Beispiele zu nennen, der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen, der Einheit und der Mannigfaltigkeit, dem Relativen und dem Absoluten, der Freiheit und Notwendigkeit, der Form und dem Inhalt. Wir nennen diese Begriffspaare Antinomien in Erinnerung an die großartige Erfassung des philosophischen Gegenstandes durch Kant und Hegel, wir sehen in ihnen das Hauptproblem der Philosophie und speziell auch der Geschichtsphilosophie. Wir sehen aber den Mangel der Philosophie von Kant und Hegel vor allem darin, daß der Begriff der Antinomie hier noch keine ausreichende Klärung gefunden hat. Kant hebt vor allem die Antinomie zwischen dem Unendlichen und Endlichen und der Freiheit und Notwendigkeit hervor. Er weist ihren logischen Ursprung nach und zeigt, daß die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen steckt, durch den transzendentalen Standpunkt gelöst wird[1]). Hegel kennt eine Fülle von Antinomien. Er faßt aber das Verhältnis dieser logischen Grundbegriffe einseitig als Widerspruch. Dieser Widerspruch soll durch einen höheren Begriff versöhnt werden. Die Dialektik aber, die Hegel in der Logik treibt, vermag nirgends überzeugend zu wirken. Wohl sind wir von der weittragenden Bedeutung der Antinomie, der Antithesis überzeugt, aber das Kunstwerk der Synthesis entzieht sich jeder Einsicht und Beurteilung. Es mutet als Willkür an und vermag nicht zu überzeugen.

Erst vom Standpunkt der Wertphilosophie aus kann das Problem der Antinomien deutlich werden. Die Antinomien sind der Gegenstand der Philosophie, die Antithesis ist das Grundprinzip des Denkens, und somit ist die Position aller wahrhaften Philosophie der Dualismus. Die Antithesis, der Gegensatz, ist gegeben, die Synthesis aber, die Versöhnung der Gegensätze, ist aufgegeben. Dieser Gegensatz, der zwischen den logischen Grundbegriffen besteht, ist jedoch nicht der Widerspruch. Nach dem Prinzip des Widerspruches würde die Bejahung des einen Begriffes die Verneinung des anderen Begriffes erfordern, und zwischen Begriffen, die sich widersprechen, gibt es niemals eine Versöhnung. Der Begriff des Absoluten und des Relativen oder das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit muß dahin verstanden werden, daß es sich hier um einen notwendigen Vernunftzusammenhang handelt, daß sich diese Begriffe gegenseitig fordern, daß die Bejahung des einen Begriffes auch die Bejahung des anderen Begriffes verlangt. Denke ich den Begriff des Relativen, so muß ich notwendig auch den Begriff des Absoluten denken, und mit dem Begriff der Unendlichkeit ist auch der Begriff der Endlichkeit gesetzt. Ohne Endlichkeit keine Unendlichkeit, ohne Notwendigkeit keine Freiheit. Weit davon entfernt, daß die genannten Vernunftideen einander ausschließen, fordern sie vielmehr einander mit solcher Notwendigkeit, daß die eine ohne die andere ihren Sinn verliert. Der Begriff des Unendlichen wird bedeutungslos ohne den Begriff des Endlichen, der Begriff des Allgemeinen ohne den Begriff des Besonderen.

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Antinomienlehre. Schriften, Bd. 3. Akademieausgabe.

Das Verhältnis der Korrelativität, des gegenseitig Bezogenseins, dieses eigentümliche Abhängigkeitsverhältnis, das die alte Logik nicht kennt, kann nun seinerseits wiederum sehr verschiedene Gestalt annehmen. Es kann sich nämlich entweder um ein Verhältnis des Gleichwertigen handeln, wie etwa der Begriff des Allgemeinen vor dem Begriff des Besonderen an sich nicht ausgezeichnet ist, mag auch etwa die antike Philosophie die Vorstellung des Allgemeinen unmittelbar mit der Idee des Wertvollen verbunden haben. Die gereifte logische Einsicht muß dahin gelangen, daß ein verschiedenes Wertinteresse das Allgemeine vor dem Besonderen und das Besondere vor dem Allgemeinen auszeichnet. Die Bedeutung des Allgemeinen liegt darin, daß es von vielem oder gar von allem gilt, daß es bestimmend ist für ein ganzes Gebiet, daß es in grandioser Einseitigkeit das Nebensächliche und Zufällige von sich abgestreift hat und somit der Ausdruck des Wesentlichen zu sein scheint, daß es der vernünftigen Einsicht in hohem Maße zugängig ist. Dagegen hat das Besondere den Vorzug der Individualität und Eigentümlichkeit, der Einmaligkeit, der Unwiederholbarkeit, der Fülle und Vielseitigkeit. Für große Denker und große Kulturepochen ist es von entscheidender Bedeutung gewesen, ob ihre Wertungstendenz dem Allgemeinen oder dem Besonderen zustrebte. Etwas Ähnliches wie für das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen gilt für das Unendliche in Beziehung zur Idee der Endlichkeit. Das moderne Kulturbewußtsein erhebt das Unendliche über das Endliche. Die Antike verehrte im Endlichen die Idee der Begrenztheit. Dagegen ist im Verhältnis des Absoluten zum Relativen der Wertakzent dahin gerichtet, daß er vollkommen auf dem Begriff des Absoluten liegt. Wenn es eine Philosophie gibt, die das Relative als Wahrheit verkündet, so zerstört diese Philosophie die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis und hebt damit sich selber auf.

Bei dieser Bestimmung der Philosophie als der Lehre von den Antinomien wollen wir schließlich noch unsere Aufmerksamkeit darauf richten, in welch verschiedener Gestalt und Wertbedeutung dieselbe Antinomie in den verschiedenen Geistesgebieten erscheint. Als Beispiel nehmen wir das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen.

Auf theoretischem Gebiet tritt der Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit in der Antinomie von Begriff und Anschauung hervor, die wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt hat, in ihrer Gemeinsamkeit die Erkenntnisleistung bedingen. Der Begriff erscheint hier als das Prinzip der Begrenzung, das Abschluß und Bestimmtheit verlangt. Die Anschauung ist das Prinzip des Grenzenlosen und Unendlichen. Und in der Unausgeglichenheit, in der Inadäquatheit von Begriff und Anschauung liegen alle Schwierigkeiten der Erkenntnis. Der Begriff kann die Anschauung nicht erschöpfen, ihre Mannigfaltigkeit nicht überwinden, und die Anschauung kann den Begriff nicht erreichen. Und anderseits entspricht dem Begriff, der für das Übersinnliche gilt, keine intelligibele Anschauung.

Im ethischen Gebiet kehrt dieser Gegensatz wieder in dem Verhältnis zwischen der Endlichkeit und Begrenztheit des Individuums als des Trägers sittlicher Werte und der Unendlichkeit der Aufgabe, die in der Idee des Sollens dem Individuum entgegentritt. Auf ästhetischem Gebiet ist der Sinn des Kunstwerkes, seine Idee, begrifflich niemals zu erschöpfen, unendlich ist

der Sinn und Bedeutungsgehalt, der in ihm ruht, begrenzt aber die Form als das Werk des Geschmackes und der Reflexion. Im Religiösen endlich ist dieser Gegensatz heimisch in einer schroffen Antinomie zwischen dem Wertvollen und dem Wertlosen, sei es nun daß das Endliche oder das Unendliche als das Göttliche verehrt und der Gegensatz entsprechenderweise als das Schuldhafte verurteilt wird.

Soviel über den Begriff der Philosophie, der hier nur so weit erörtert wird, als notwendig ist für eine Einsicht in das geschichtsphilosophische Problem. Mit der Form, dem allgemeingültigen Wert und der Antinomie hat es die Philosophie zu tun. „Was ist Philosophie" lautete unsere erste Hauptfrage, unsere zweite richtet sich auf die Bedeutung und den Begriff der Geschichte.

Drittes Kapitel.

Der Begriff der Geschichte.

Das 19. Jahrhundert war kein philosophisches Zeitalter, denn mit der Philosophie des deutschen Idealismus wurde die große metaphysische Philosophie in Deutschland im Wesentlichen zu Grabe getragen. Es war in der Hauptsache ein Zeitalter, das eine großartige Entfaltung der Wissenschaften, und zwar in gleicher Weise der Naturwissenschaft und Geschichte, erlebt hat. Die neue Kulturerscheinung war die Geschichte, die mit dem romantischen Zeitalter einen ungeheuren Aufschwung erlebte, und so ist es denn sehr begreiflich, daß die Geschichte häufig zum Gegenstand einer philosophischen Fragestellung gemacht wird. Es erhebt sich nämlich das Problem: was die Geschichte denn eigentlich sei. Es erhebt sich die Frage nach dem Begriff und Zweck der Geschichte. Wir wollen wissen, was es heißt und bedeutet, Geschichte zu treiben. Wir fragen nach ihrem Begriff. Auf diese Frage hat aber das 19. Jahrhundert im allgemeinen drei Antworten gegeben, nämlich:

1. die Geschichte soll dem Leben dienen,
2. die Geschichte ist Kunst,
3. die Geschichte ist Wissenschaft.

§ 1. Geschichte und Leben.

Daß die Geschichte nur beurteilt werden könne nach ihrer Bedeutung für das Leben, diese Auffassung ist im 19. Jahrhundert am wirksamsten von Friedrich Nietzsche vertreten worden, vor allem in seiner Schrift vom Nutzen und Nachteil der Historie[1]). Das Leben ist der Maßstab, mit dem Nietzsche an die Geschichte herantritt, und zwar meint er mit dem Begriff des Lebens unser irdisches Dasein, wie es in der Zeit gewachsen ist und in der Zeit sich entfaltet. Das Leben gilt Nietzsche als Gut, ja das Leben ist der Güter höchstes. Allerdings kommt es nicht darauf an, ein möglichst großes Quantum von Leben aufzuheben und zu bewahren. Vielmehr kann Leben für Leben geopfert werden. Auf ein ausgewähltes, intensives, starkes Leben

[1]) Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1873/74.

kommt es an. Auf das Leben und Wachstum der Völker, auf ihre Gesundheit, Kraft und Macht. Und vor allem auf das Leben der großen Persönlichkeiten kommt es ihm an, sowie darauf, daß große und starke Menschen ihr Leben leben; denn ohne sie ist kein großes Leisten und Geschehen möglich. Die plumpen Massen als solche lösen kein Geschehen aus. Und indem nun Nietzsche auf die Geschichte reflektiert und sich auf ihre Beziehung zum Leben besinnt, geht er mit ihr streng ins Gericht, indem er ihren Nutzen und ihren Schaden darzulegen sucht.

Das gewichtigste Argument, das Nietzsche geltend macht, ist dieses: durch ein Übermaß von Historie leidet die Unmittelbarkeit des Fühlens und Empfindens. Um Großes leisten zu können, muß man imstande sein, zu vergessen. Die Geschichte aber als die Tochter der Mnemosyne pflegt die Erinnerung des Menschengeschlechtes. Indem dann Nietzsche den Beziehungen nachgeht, welche die Geschichte zum Leben gewinnen kann, glaubt er eine dreifache Form des Bedeutens unterscheiden zu können. Die Geschichte gehört nach seiner Auffassung dem Menschen 1. als einem Tätigen und Strebenden, 2. als dem Bewahrenden und Verehrenden und 3. als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. So bedeutet die Geschichte Vorbild und Aufbewahrung für den Strebenden und Verehrenden, für den Leidenden aber etwas, das überwunden werden soll.

Die Geschichte wird dem strebenden Menschen als Vorbild dienen, in diesem Sinne ist sie monumental. Wer einen großen Kampf zu kämpfen hat, richtet seine Blicke gern auf die Vergangenheit. Er will kämpfen, wie Cäsar gekämpft, sterben, wie Brutus gestorben. Und so gewinnt der Held des gegenwärtigen Lebens Trost und Halt an dem Helden der Vergangenheit. Die Taten der Vergangenheit steigern den Enthusiasmus der Lebenden. Groß ist hier die Macht der Toten, die in ihren Taten fortleben.

Der schwerstwiegende Einwand, der sich gegen die monumentalische Geschichte erheben läßt, liegt wohl in der Besinnung darauf, daß die Geschichte einen einmaligen Prozeß bedeutet, daß das Vergangene sich niemals in derselben Weise wieder ereignen kann und wird. Wir können nicht handeln wie Brutus, weil die Bedingungen seiner Tat nie wiederkehren. Der Schaden aber, der aus der monumentalen Historie erwachsen kann, liegt vor allem darin, daß sie die Blicke des Schwärmers und Abenteurers auf die großen Lichterscheinungen der Vergangenheit richtet und zu sinnlosen Taten der Zerstörung, zu Fürstenmord und Revolution, zu wilden Eroberungskriegen anstachelt.

Insofern dann weiter die Geschichte dem verehrenden Menschen gehört, wird er zum anbetenden Bewunderer entschwundener und erstorbener Größe, und dieser Kultus der Vergangenheit kann zu einem großen Nachteil für das Leben werden, denn nur die Vergangenheit erscheint diesem Typus als groß und bedeutend, die Gegenwart aber als klein und unbedeutend. Und so erwächst das schwächliche Gefühl des Epigonentums, das keine große Tat der Gegenwart duldet und ein für allemal das Vergangene als unerreichbar betrachtet. In dieser Beziehung der Historie zum Leben ist auch jener Reliquienkultus begründet, für den alles bedeutungsvoll wird, was überhaupt jemals geschah und nicht mehr ist. So wertvoll bei richtigem Maß und überlegener

Einsicht das Wurzeln in der Tradition, die fromme Verehrung des Vergangenen auch sein mag, im Übermaß wird sie zu einer schweren Last, die sich auf das blühende Leben der Völker legt und sie zu Boden drückt. Und so sollten wir richten und Auslese halten in dem, was uns die Vergangenheit überliefert, und uns von dem Übermaß der Tradition befreien, solange es Zeit ist. Denn mit den Jahren wächst sie immer gewaltiger an und läßt uns immer weniger Zeit, der Gegenwart zu leben. Im Interesse des Lebens müssen wir uns mit aller Schärfe verwahren gegen die antiquarische Geschichte, sofern sie nicht qualitativ auf das Große und Bedeutsame, sondern quantitativ auf die Fülle der Ereignisse gerichtet ist.

Die antiquarische Geschichte ist aber nicht nur für den Bewahrenden, sondern auch für den Verstehenden, und es läßt sich unschwer zeigen, daß auch ein Übermaß von Verstehen dem Leben feindlich ist. Der alles Verstehende ist mit universalem Mitgefühl hingegeben an das Ganze des historischen Geschehens. Er vermag allen Motiven des Handelns gerecht zu werden, und indem er alles versteht, ist es sein Schicksal, niemals und nirgends Partei sein zu können. Dadurch entsteht jenes Übermaß von Objektivität, das uns unbrauchbar macht für die Forderungen des Lebens.

Endlich gehört die Geschichte dem Leidenden, dem der Befreiung Bedürftigen. Das ist der Standpunkt der kritischen Geschichte. Hier gilt das Vergangene als dasjenige, was überwunden werden soll. Das Vergangene hat unrecht, und der Lebende hat recht. Hier wirft sich der Mensch zum Richter auf über die Vergangenheit. Der Mensch hat sich abgelöst von jedem tragischen Mitgefühl. Er verurteilt das Vergangene. Weil es geworden ist und entstanden war, ist es auch des Unterganges wert. Das ist der Bruch mit der Vergangenheit, die Befreiung von der Tradition, die Überwindung des Historischen. Auch dieses Verhältnis des Lebens zur Geschichte ist nicht ohne Gefahr, denn wir sitzen zu Gericht über dasjenige, dem wir unseren eigenen Ursprung verdanken. Wir richten uns gleichsam selber in der Vergangenheit und lösen uns ab von den tausendfältigen Fäden, die uns mit unserem Ursprung verbinden.

Wir mußten jene Theorie, welche die Auffassung vertritt, daß das Leben den Maßstab für die Historie hergibt, etwas genauer darstellen, denn sie ist sehr eindrucksvoll und mächtig vor allem durch die große Persönlichkeit ihres Autors, der sie mit hinreißender Beredsamkeit vertritt. In der Tat, was klingt so einleuchtend für den Proselyten des Wissens, als daß die Geschichte beurteilt werden muß nach dem Nutzen und Schaden für unser Leben, nach dem Vorteil oder Nachteil, den sie unserem irdischen Dasein gewährt, und doch ist das Leben als irdisches Dasein ein ebenso unmöglicher Begriff zur Beurteilung der Geschichte wie der relative Begriff des Nutzens und Schadens. Vielleicht wird eine ernsthafte metaphysische Überlegung dieses irdische Dasein gar nicht für so unbedingt wichtig erachten und zu der Überzeugung gelangen, daß der Sinn der Geschichte darin besteht, dieses unser sinnlich irdisches Dasein zu zerstören. Was aber nützlich und schädlich sei, darüber wird es wohl niemals eine allgemeine Stimme geben, denn der Begriff des Nutzens ist geboren aus der unmittelbar persönlichen Beziehung des Individuums zu den Dingen.

Damit soll nun aber nicht gesagt sein, daß der Standpunkt Nietzsches nur Unberechtigtes enthielte. Er ist nur haltlos in der letzten Orientierung des historischen Problems. Im einzelnen enthält er manche wertvolle Einsichten. Ja, Nietzsche rührt sogar an eins der tieftsen und ernsthaftesten geschichtsphilosophischen Probleme, an die Antinomie zwischen dem Historischen und Systematischen.

Wir müssen Nietzsche zugeben, daß die Geschichte ein besonders enges Verhältnis zum Leben besitzt. In gewissem Sinne ein näheres Verhältnis als die Naturwissenschaft. Gewiß dient auch die Naturwissenschaft dem Leben, sofern sie aufhört, reine Theorie zu sein, und in den mannigfaltigen Formen der Technik unser soziales, wirtschaftliches und industrielles Leben umformt und gestaltet, die Erde uns wohnlich macht und ihre verborgenen Kräfte in unseren Dienst zwingt. Und nicht nur den praktischen Nutzen vermag die Wissenschaft von der Natur zu gewähren. Sie vermag auch ähnlich wie die monumentale Geschichte unseren Enthusiasmus zu erwecken. So ist es vor allem die Wissenschaft von den Himmelskörpern, die uns mit Staunen und Bewunderung erfüllt, der wir eine unbedingt tiefe und nachhaltige Bedeutung für unser Leben beimessen müssen. Schon der antike Mensch wußte, daß die Kenntnis der großen vernünftigen Ordnung der himmlischen Körper unser sittliches Empfinden heben und veredeln muß. Ist es doch die astronomische Welt, die das Gefühl des Erhabenen erregt. Anderseits ist aber eine Wissenschaft wie die Astronomie nicht so gefahrvoll für das Leben wie die Historie. Niemals wird eine Naturwissenschaft wie die Astronomie in uns das schwächliche Gefühl des Epigonentums erwecken, denn die Betrachtung des gestirnten Himmels macht uns in dem Gefühl des Erhabenen klein und zugleich groß. Die Astronomie wird niemals unsere Selbständigkeit ertöten noch uns zum Sprachrohr für andere machen und mit der schweren Fülle der Tradition uns belasten. Denn zum Wesen jeder Naturwissenschaft gehört das Überwinden, zum Wesen der Geschichte aber immer in erster Linie das Aufbewahren, weswegen Bacon meinte, daß das Gedächtnis für die Geschichte wesentlich sei, wie etwa für die Kunst die Phantasie oder für die Naturwissenschaft der Verstand.

Wir werden später genauer festzustellen haben, worin dieser Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Geschichte, wie er uns in seinen verschiedenen Wirkungen auf das Leben entgegentritt, eigentlich seinen Grund hat. Wir werden sehen, daß es der Gegensatz des Systematischen und Unsystematischen ist, welcher sich hier ankündigt, ein Gegensatz, der von ungeheurer Bedeutung für die ganze Theorie des Wissens ist, und dessen Bedeutsamkeit man bisher noch zu wenig hervorgehoben hat.

Auf jeden Fall müssen wir zugeben, daß die Historie auf das Leben eine schädliche Wirkung auszuüben vermag, welche die Naturwissenschaft als solche nicht auslösen wird. Man muß den konservativen Charakter der Geschichte gegenüber dem fortschrittlichen Geist der Naturwissenschaft betonen. Dieser konservative Geist der Geschichte mit seinem Kultus der Tradition ist gegenwartsfremd und ohne Interesse für die brennenden Fragen des Tages. Die systematische Wissenschaft von der Natur hat es mit dem ewig Gegenwärtigen, die Geschichte aber mit dem Vergangenen zu tun. Das Gegenwärtige, die

starke Fülle des Lebens, widersetzt sich ihr und kann in seiner Daseinsmacht nicht so ohne weiteres dem Vergangenen assimiliert werden. Die Vergangenheit lastet auf der Gegenwart und zwingt sie dazu, im Vergehen, durch den Zauber des Todes berührt, zu etwas anderem zu werden als sie war.

So geht von der Geschichte wohl Not und Schaden für das Leben aus, aber Nietzsche hat mit einem einseitigen Maßstab gemessen, wenn er so überwiegend die Nachteile der Historie hervorhebt. Dieser Maßstab aber ist die Wertschätzung des Individuellen.

Es liegt in der Geschichte eine starke Tendenz nach dem Allgemeinen und Ganzen hin, die derartige Schärfen annehmen kann, daß das Individuum darin untergeht. Wir erinnern an die Geschichtsphilosophie Hegels, die das Individuum zum blinden Werkzeug degradiert, wir erinnern an all jene Abhängigkeiten, die sich mit dem Wesen der Geschichte verbinden. Und so vermochte der französische Positivist Auguste Comte[1]) die Bedeutung der Historie für das Leben vor allem darin zu sehen, daß sie wie keine andere Wissenschaft die sozialen Gefühle steigert und den egozentrischen Standpunkt untergehen läßt in der Idee des Ganzen.

Da ja in Nietzsche das Prinzip der Individualität gewaltsam zum Ausdruck kommt, Auguste Comte aber in seiner Lehre das Ganze, die Idee der Menschheit im Auge hat, so mußte Nietzsche vielfach verurteilen, wo Auguste Comte anerkannte. Wir sehen hieraus, daß es vor allem wichtig ist, die Bedeutung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen abzugrenzen und festzustellen, denn mit der Festlegung dieses Gegensatzes hängt die Einschätzung der Historie für das Leben auf das engste zusammen. Weiter erhebt sich dann die Frage: wie verhält sich das Problem des Individuellen und Allgemeinen zum Problem des Systematischen und Unsystematischen.

Wenn Nietzsche die Geschichte in den Dienst des Lebens als des Gegenwärtigen stellen will, so tritt er damit in einen extremen Gegensatz zu der Lehre des französischen Philosophen, denn nach Auguste Comte soll das Lebendige dem Toten dienen. Das Tote ist weitaus mächtiger und wirksamer als das Lebendige. Die Idee der Menschheit, in welcher Auguste Comte den höchsten Begriff des historischen Geschehens erkennt, ist der Inbegriff aller wertvollen Leistung, und an dieser wertvollen Leistung haben die Toten weitaus mehr Anteil wie die Lebendigen. So verteidigt Auguste Comte in seiner Auffassung des historischen Prozesses der Toten großes Recht, Nietzsche aber das Recht der Lebenden. Nach der Auffassung des französischen Denkers wird in der Idee der Menschheit als Inbegriff aller großen Kulturleistung die Tradition immer mächtiger und zwingt das Leben in ihren Dienst.

Auguste Comte sucht das Lebendige im Sinne des Toten, das heißt im Geist der Tradition, Nietzsche umgekehrt das Tote im Sinne des Lebendigen, der von Liebe und Haß erfüllten Gegenwart zu begreifen. Für ihn ist das Vergangene noch nicht in den großen und ruhigen Schatten des Allgemeinen getreten. Es hat seine individuelle Besonderheit nicht abgestreift. Es ist nach wie vor Gegenstand des individuellen Hoffens, Wünschens und Begehrens.

[1]) Auguste Comte: Cours de philosophie positive und Système de politique positive. Vgl. auch Georg Mehlis: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909.

Die Leidenschaften sind in der Geschichte nicht untergegangen; sie glühen und leben fort. Und so bleibt ihm das Vergangene Gegenstand des Abscheus und der Liebe. Nichts widersteht ihm mehr, als das Vergangene wie ein Ruhendes und Vollendetes zu denken. Nichts ist erreicht, auch kein vorläufiger Abschluß ist hier gebildet. Alles kann in seiner Bedeutung wieder in Frage gestellt und in den großen Strom des Geschehens wieder hineingerissen werden. Das Vergangene hat nach dieser Deutung nur Sinn, sofern es für das gegenwärtige pulsierende Leben brauchbar ist.

Dieser Begriff des Lebens aber, wie ihn Nietzsche geprägt hat, bleibt vollkommen undeutlich und unbestimmt. Dieses Leben ist doch mehr als das sinnliche Dasein der Einzelexistenz in ihrer individuellen Triebbestimmtheit, mehr auch als die Summe dieser Einzelexistenzen. Ein Leben des Allgemeinen, ein Leben der Kultur wird darin gedacht, die Größe der Persönlichkeit, das Schicksal der Völker. Sie alle sind gemeint, wenn Nietzsche von dem Begriff des Lebens spricht. Das Leben, das er meint, ist das Leben der großen Persönlichkeiten, der Völker, die berufen sind, Kulturträger zu sein. Wenn er vom Leben spricht, so denkt er an den leuchtenden Fackellauf, durch den das Große weiterlebt. An die Lichtspender denkt er, nicht an das schwächliche und gleichgültige Dasein der „Vielzuvielen". Das Leben, das er meint, ist kein gleichgültiges Dasein, sondern ein großes, bedeutungsvolles Leben[1]).

Nietzsches Begriff des Lebens bleibt ein Problem. Wir wissen nicht, was dieses bedeutungsvolle Leben ist. Und in der starken Hervorhebung des utilaristischen Standpunktes läuft er Gefahr, die Geschichte durch platte Nützlichkeitsbeziehungen herabzusetzen oder auch den Begriff des Lebens, dem die Historie dienen soll, rein biologisch-naturwissenschaftlich zu orientieren. Viel Wahres, Nachdenkliches und Schönes steckt in Nietzsches berühmter Schrift über Nutzen und Nachteil der Historie. Aber der Begriff des Lebens bleibt unbestimmt, und jene Beziehungen zum strebenden, bewahrenden und überwindenden Menschen, die er uns enthüllt, sie sind Beziehungen zu gewissen gesteigerten Lebensformen des kulturellen Daseins, die selber erst der Rechtfertigung bedürfen. Und so müssen wir die erste Frage nach der Bedeutung der Historie, die ihre Beantwortung finden sollte in der Erklärung, daß sie dem Leben zu dienen habe, als ungelöst zurückweisen. Historie ist mehr als ein bloßes Werkzeug im Dienste des Lebens.

Ist aber der Sinn der Historie nicht Förderung und Hemmnung unseres Daseins, so soll sie vielleicht durch die Vorstellung des Erhabenen uns rühren oder zum Genuß reiner Schönheit uns hinleiten. Die Geschichte ist allein ästhetisch zu werten, und der Historiker ist der Künstler des geschichtlichen Lebens.

§ 2. Geschichte als Teil der ästhetischen Kultur.

Damit gelangen wir zu einer ganz anderen Deutung und Auffassung der Geschichte, zu einem ganz andersartigen Verstehen ihres eigentümlichen Wesenskerns. Die Geschichte ist ein Kunstwerk, ein Werk der künstlerischen

[1]) Vgl. über den Begriff des Lebens besonders Rickert: Lebenswerte und Kulturwerte. Logos, Bd. II, H. 2.

Intuition, das Große und Bedeutsame an ihr ist ein Produkt phantasievoller Gestaltung. Dem Künstler ist es gegeben, in letzte Tiefen zu schauen. Er hat ein Verhältnis zum geheimnisvollen Grund aller Dinge. Er hat es mit dem Ewigen und Gleichbleibenden zu tun. Das eben war der Vorwurf, den man gegen die Geschichte erhob, daß sie es mit dem Flüchtigen und Vergänglichen, mit dem Zufälligen und Individuellen zu tun habe. Auch mit dem Äußerlichen, sofern die Macht großer Verhältnisse ihren bestrickenden Zauber auf den Historiker ausübt und ihn veranlaßt, dem Geschick der großen politischen Persönlichkeiten und der Entstehung und dem Verfall von Völkern und Reichen nachzudenken. Er vergißt, daß der Weltgeist sich nicht nur in den großen Begebenheiten, sondern auch in den kleinen Verhältnissen spiegelt. Das aber weiß der Künstler, dem die Geschichte eines Dörfleins so wichtig wird wie die Geschichte eines Königreiches. So hat man wohl behauptet, daß die Kunst weitaus philosophischer sei als die Geschichte; d.h. verwandter der Philosophie, weil sie ein unmittelbares Verhältnis zum Ewigen hat und uns lehren will, das Universum anzuschauen, das Große und Ganze im Kleinsten zu sehen und zu lieben.

Wenn wir nun die Behauptung aufstellen, daß die Historie Kunst sei, so treffen wir damit wohl besser die Meinung und Überzeugung des Historikers, der wohl geneigt sein mag, sich für den Künstler des geschichtlichen Lebens zu halten. Geschieht doch durch diese Behauptung der Würde der Historie vollkommen Genüge, denn was könnte wertvoller erscheinen als die Durchdringung der großen historischen Begebenheiten mit künstlerischer Intuition und ihre Formung und Gestaltung zum unvergänglichen Kunstwerk? Und diese Behauptung entbehrt auch nicht einer Begründung, sie scheint etwas Selbstverständliches und Einleuchtendes zu haben, denn zwischen Geschichte und Kunst besteht in der Tat eine enge Beziehung. Daß die Historie dem Leben zu dienen habe, wird der Forscher der Geschichte wohl schwerlich als das Wesentliche bei der Betrachtung seines Gebietes, seines eigentümlichen Gegenstandes einsehen und behaupten. Dagegen mag er häufig zustimmen, wenn wir sagen, daß er der Künstler des historischen Lebens sei. Denn ist es ja doch seine Funktion, zu bilden und zu gestalten, dem Material ferner Vergangenheit eine Seele zu geben und die große Auferstehung der Toten durch die Macht seiner Gestaltung herbeizuführen.

Wenn wir den Historiker als Künstler bezeichnen, so sprechen wir damit der Geschichte einen absoluten Wert zu. Die Gebilde der Historie ordnen sich dann ein der Sphäre des Schönen und können nur vom Schönen her bewertet und beurteilt werden. Dann soll die Historie nicht mehr dienen und nützen, dann ist sie von ihrem Sklavenverhältnis zum Leben befreit und hat eine schöne Freiheit erworben. Sie gehört zu den großen Formen der ästhetischen Kultur, sie rückt ein in die Sphäre übergreifender Vernunftzusammenhänge. Wir lassen die Frage dahingestellt, wie weit die Geschichte bedeutsam sein mag für die Bildung der Individualität, wie weit eine Philosophie des Lebens aus ihr heraus Material ziehen wird, wir sehen die Geschichte jetzt nur noch in ihrer Kulturbeziehung und in diesem Zusammenhang speziell als einen Teil der ästhetischen Kultur. Haben wir eingesehen, daß die Geschichte Kunst ist, so ist sie damit ein für allemal der Sphäre des Lebens enthoben, und eine

philosophische Ästhetik würde die eigentümliche Natur ihrer ästhetischen Bedeutsamkeit zu erläutern haben.

Daß die Historie Kunst sei, dafür spricht in erster Linie ihr Werden. Sie war ursprünglich doch ganz augenscheinlich der Gegenstand einer ästhetisch-literarischen Betrachtung und Darstellung. Das Interessante und Bedeutsame historischer Fernen wurde durch die reiche Phantasie des epischen Erzählers zum Kunstwerk der Sage, in dem das Wirkliche nicht mehr um seiner selbst willen da ist, sondern nur den Anhaltspunkt und Ansatzpunkt bildet, um das üppige Gewebe und Geranke mythenbildender Phantasie zu stützen und zu halten.

Wenn die Geschichte einmal Kunst gewesen ist, wird sie ja doch wohl auch Kunst bleiben müssen. Wie ist es möglich, daß sie aus einer ganz bestimmten Kultursphäre in eine andere übertritt? Wie konnte sie ihrer ursprünglichen Natur entfremdet werden? Achten wir zunächst einmal auf das, was die Historie mit der Kunst gemeinsam hat, sehen wir zu, wo die Beziehungen zwischen der ästhetischen und historischen Formgestaltung liegen.

Bei einer jeden Kulturleistung läßt sich ein Dreifaches unterscheiden, nämlich 1. das Material, das gebildet und geformt wird, 2. die Mittel dieser Bildung und Formung, 3. das Ziel oder der Zweck der Bildung. Zerlegen wir ein Kulturprodukt in diese drei Komponenten, so können wir am besten in sein Verständnis eindringen. Da sehen wir nun in der Tat, daß Historie und Kunst starke Ähnlichkeiten aufweisen, die ihre Ineinssetzung begreiflich machen.

a) Das Gemeinsame von Kunst und Geschichte.

Wenn wir auf das Material sehen, so liegt die größte Gemeinsamkeit vor zwischen der Geschichte und der historischen Kunst. Hier haben es Kunst und Historie in gleicher Weise mit dem tatsächlich Gewesenen, mit den Gestalten der Vergangenheit zu tun. Diese Gestalten will die historische Kunst genau so gut heraufbeschwören wie die Geschichte. Um aber eine solche Wiederbelebung der Vergangenheit vollziehen zu können, bedarf der Historiker wie der Künstler jener Gabe des Verstehens, die dem Gegenstande hingegeben ist, sich zeitweilig an ihn verliert, ihn nacherlebt und neu erzeugt aus der Fülle des Eigenlebens heraus. Für den Künstler wird es in diesem Falle in ähnlicher Weise wie für den Historiker bedeutsam, ein Verhältnis zu dem Gewesenen zu gewinnen. Und beiden steht nicht so ohne weiteres der Zugang zu all und jedem offen. Erst wenn das Fremde und Ferne zum Befreundeten und Vertrauten geworden ist, kann der Prozeß der historischen und künstlerischen Gestaltung beginnen. Aber jene psychologischen Prozesse des Auffassens, Deutens, Nachlebens, Verstehens, Mitfühlens entscheiden doch augenscheinlich schon bereits über den Charakter und Wert der Leistung. Wie könnte ein Historiker über Griechenland schreiben ohne Verständnis für die eigentümliche Individualität des griechischen Volkes; nur dann kann er richtig deuten und auffassen, wenn er mitfühlt, mitlebt und mitleidet, was jene gefühlt, gelebt und gelitten haben. Denn nicht als Richter steht der Historiker dem Vergangenen gegenüber, sondern in erster Linie als Freund.

In diesem Gebiet des Unausgesprochenen und Ungeklärten, in jenen psychischen Vorgängen, da Künstler und Historiker noch nicht zum eigentlichen Prozeß des Schaffens übergegangen sind, lassen sich nun aber schon verschiedene Tendenzen unterscheiden, die den Gegensatz zwischen dem historisch und künstlerisch eingestellten Menschen verraten. Das Gegensätzliche in dem Verfahren des Künstlers und des historischen Menschen liegt darin, daß dieser, indem er bemüht ist, die Wirklichkeit zu verstehen, vor jeder gewaltsamen Umbildung zurückschreckt, während der Künstler auf das Wirkliche keine Rücksicht zu nehmen braucht. Der Künstler hat das Recht, das Wirkliche zu vergewaltigen, es schwer zu schädigen bis zur vollkommenen Zerstörung. Der historische Mensch darf die Rücksicht auf das Wirkliche nie aus den Augen verlieren. Wenn in irgendeiner geistigen Tätigkeit, die der Mensch ausübt, der Gedanke des Abbildens noch einen Sinn hätte, dann wohl am ersten in der Geschichte. Der Historiker will die Vergangenheit aufleuchten lassen. Er will zeigen, wie alles so geworden ist. Der Historiker hat den Sinn für das Wirkliche, für die großen Realitäten des Lebens, welche die stürmische Ungeduld des Künstlers beiseite schiebt und nicht zu Worte kommen läßt. Der Historiker will zur Wirklichkeit hinleiten, und der Künstler will sie vernichten. Der Historiker verlangt nach wirklicher Größe. Wirklicher Größe gibt er die große Form. An feste Konturen ist sein Schaffen gebunden. Der Künstler vermag auch in das Unbedeutende das Große hineinzulegen. Er ist Herr und nicht Diener des Wirklichen.

Wenn somit auch das Beispiel der historischen Kunst uns zeigt, daß die Psychologie des Künstlers gemeinsam hat mit dem Historiker den verständnisreichen Sinn für vergangene Größe, so reißt sie der verschiedene Charakter ihrer Ziele doch bald nach entgegengesetzten Richtungen fort. Denn der Historiker verlangt nach dem Wirklichen und wünscht, daß es in voller Klarheit so erscheinen möge, wie es ist. Er ist der treue Sohn der sinnlichen, farbenfrohen Wirklichkeit, und mag auch sein Geist, der still sich mit ihr beschäftigt, die fernen Gipfel der Vorzeit vergolden, so wird er doch immer ernsthaft bemüht sein, das Dagewesene zu schauen, und dieses Dagewesene in sich aufzunehmen trachten, so wie Plotins *Ψυχὴ τοῦ παντός* die Ideen empfängt. Wie anders dagegen der Künstler, auch wenn er dem historischen Stoff zugewendet ist. Er hat keine Achtung und Demut vor seinem Gegenstande, sondern eine freudige Liebe, die mit ihm macht, was sie will.

Für die Geschichte wie für die Kunst ist das Moment der Anschauung von größter Bedeutung. Geschichte und Kunst haben es mit Anschauung zu tun. Beiden eignet ein hohes Maß von Konkretheit. Gestalten führen uns Dichtkunst und bildende Kunst entgegen, Gestalten, die in der Anschauung weilen und durch Anschauung gesättigt sind. In der Anschauung findet der künstlerische Trieb seine Erfüllung. Die Kraft der Gestaltung pflegt man als wichtigstes Merkmal künstlerischer Fähigkeit zu betrachten. Von der Idee des Ganzen ist jedes Kunstwerk beherrscht, und die Teile ordnen sich diesem Ganzen ein. Die wichtigsten Ausdrucksmittel des Künstlers, so vor allen das Symbol, tragen einen anschaulichen Charakter. Dasselbe gilt für den Historiker. Auch er ist Bildner und Gestalter, so daß mit Rücksicht auf die große Bedeutung, welche die Anschauung für die Historie besitzt, Wilhelm

Windelband ihr Verfahren und ihre Methode als idiographisch bezeichnet hat[1]). Alle Ereignisse ordnet die Geschichte einem Ganzen ein, und in der Darstellung macht sie in reichem Maße von anschaulichen Bildern Gebrauch.

b) Das Gegensätzliche von Kunst und Geschichte.

Dennoch offenbart sich in dieser Gemeinsamkeit ein großer Gegensatz. Ist doch das eigentliche Werkzeug der Geschichte der Begriff und nicht das Bild, während für die Kunst umgekehrt der Begriff das Sekundäre ist. Die Geschichte erkennt durch den Begriff und belebt das Erkannte durch Anschauung, die Kunst stellt durch Anschauung dar, und wenn sie den Begriff nicht entwaffnet, so verurteilt sie ihn doch zu einem wirklichkeitsfremden Sein im Reiche des Imaginativen.

Man kann dann weiter Geschichte und Kunst gegeneinanderkehren, wenn man sich darauf besinnt, daß es die Geschichte mit dem Individuellen, die Kunst aber mit dem Allgemeinen zu tun hat. Diese Behauptung erscheint allerdings anfänglich recht willkürlich. Man könnte, wie es scheint, ja auch das Gegenteil behaupten und den Begriff der Kunst vor allem mit dem Eigentümlichen und Individuellen verbinden, während man die Geschichte hinweist auf das Gesetzmäßige der Erscheinungen. Wir können doch nicht leugnen, daß Begriffe wie Eigentümlichkeit, Originalität und Einmaligkeit durchaus der Sphäre der Kunst angehören. Mag die gleiche wissenschaftliche Entdeckung, die sich unabhängig voneinander vollzieht, unsere Bewunderung erregen, ablehnen müssen wir es durchaus, wenn die Schöpfung eines Künstlers dem Kunstwerk eines anderen gleicht. Was ist es nun aber, was notwendig originell sein muß? Der Stoff, das Material?

Als künstlerisches Ausdrucksmittel bleibt es im allgemeinen konstant, sofern dem Marmor immer wieder die schöne menschliche Gestalt entspringt. Dennoch ist es in der besonderen Wahl wichtig und bezeichnend für Künstler und Kunstwerk. Tizians leuchtende Farben vermögen uns etwas anderes zu sagen als das süße Helldunkel Correggios. Das gilt auch abgesehen von der Komposition der Farben, die ja schon als Prozeß der Formgebung betrachtet werden muß. Auch das Material ist ästhetisch relevant und hängt schon mit der Frage der Einzigkeit zusammen. Und wie steht es mit dem Stoff als dem Bedeutungsmäßigen im Kunstwerk? Immer wieder wird der Dichter sagen und singen von der vergangenen Staufenherrlichkeit in Sizilien und Apulien. Immer wieder wird der Bildhauer schönes jugendfrisches Menschenleben gestalten und der Maler die Felsenküste von Capri mit des Meeres ewig wechselndem Farbenspiel auf der Leinwand festzuhalten suchen. Doch ist des Bildners Sehnsucht immer wieder auf ein neues und seltenes Modell gerichtet, und die vollendete Behandlung eines Stoffes entzieht ihn gewissermaßen einer neuen Formung. Wie gewagt und verwegen, nach Goethe ein Faustdrama zu schreiben oder nach Shakespeare einen Hamlet! Hier ist der Stoff geweiht durch vollendete Behandlung und damit auch gleichzeitig der künstlerischen Betätigung entrückt.

---

[1]) Wilhelm Windelband: Naturwissenschaft und Geschichte. 1894.

An demselben Stoff kann sich die Erfindung des Künstlers in sehr verschiedener Weise wirksam erweisen. An der ganzen Art der Stoffbegrenzung tritt schon die formgebende Tätigkeit hervor; vollends in der Gruppierung und in dem Bezogensein der einzelnen Gestalten. Die Form wird es in erster Linie sein, die das Kunstwerk zu einem neuen macht. Aber an welche Form hat man hier zu denken, an die innere Form, die den einheitlichen Sinn des Ganzen herstellt, oder an jene äußere Form, die den Stil des Kunstwerkes bestimmt? Beide hängen natürlich auf das engste zusammen. In dem Stil spiegelt sich des Dichters Gestalt oder auch der Charakter einer Schule und eines Zeitalters. Die derben und üppigen Frauengestalten Rubens' sind ebenso charakteristisch für die Stileigentümlichkeit eines Dichters und eines Milieus wie die blumenhaft schlanken Gestalten der Frührenaissance. Ist Zuschnitt, Ordnung und Einteilung des Stoffes zunächst einmal nur eine Sache der äußeren Formgebung im Roman, so läßt diese äußere Behandlung und Verschiebung gleichsam als Kulisse und Dekoration schon das hervortreten, was den eigentümlichen Sinn, die Tiefe und den Charakter des Kunstwerkes ausmacht. Die äußere Form muß der inneren Form entsprechen. So wird etwa dem Charakter einer Dichtung und der Idee, die sie zum Ausdruck bringt, auch die Form der Rede, die Gestaltung der Verse, die Sprache der Bilder und Metaphern angemessen sein, falls es sich um ein wahrhaftes Kunstwerk handelt. Und doch können wir uns vorstellen, daß dieselbe ästhetische Idee in verschiedener Form auftritt, und wir möchten behaupten, daß es die Aufgabe der Kunst sei, die ästhetischen Ideen, die Vorbilder aller wahren Kunst, die so alt sind wie das Menschengeschlecht und erfüllt von einem unendlichen Sinn, in immer wieder neuer Gestalt zur Darstellung zu bringen. Wobei gewiß vorausgesetzt wird, daß das ewig Menschliche und Göttliche, das in ihnen wohnt, in jedem neuen Kunstwerk sich einen anderen Körper baut und in verschiedener Wertbetonung und Wertverbindung neuen Widerschein leuchten läßt.

c) Die Kunst bringt das Allgemeine im Besonderen zur Darstellung.

Was also neu und originell sein muß, das ist in erster Linie der Stil des Kunstwerkes. Das Kunstwerk selber muß den Charakter des Originellen und Einzigartigen an sich tragen und in diesem Sinne eine Individualität sein. Damit ist aber noch nichts über den Gegenstand der Kunst gesagt, der niemals das bloß Individuelle sein kann, sofern die Aufgabe der Kunst darin besteht, das Allgemeine im Besonderen zur Darstellung zu bringen. Der Gegenstand der Kunst ist somit immer das Typische. Der einzelnen Individualität gibt sie die Züge des allgemein Menschlichen. Würde dem Gegenstande der Kunst diese Beziehung auf das allgemein Menschliche fehlen, würde das Individuum, das sie darstellt, nur Individuum sein und ihm keine allgemeine Bedeutung und Symbolik anhaften, so würden wir das Individuum niemals ästhetisch verstehen und genießen können, und damit wäre sein künstlerischer Sinn aufgehoben. Diese Bestimmung der Kunst, daß sie es mit dem Typischen zu tun habe, geht dem Gegensatz von idealistischer und realistischer oder auch von antiker und romantischer Kunstauffassung voraus. Das Typische, das wir

hier meinen, ist nicht gleichbedeutend mit dem Idealen und Vorbildlichen. Wenn eine frühere Richtung der Kunst nur Ideale der Schönheit zur Darstellung brachte und ihr gegenüber die Forderung sich erhob, das Charakteristische und Interessante zur Darstellung zu bringen, weil nur so dem Streben der Kunst nach Lebenswahrheit und nach Erfassen des Individuellen Genüge geschehen kann, so ist unser Begriff des Typus nicht Partei in diesem Streit. Einerlei, ob es sich um idealistische oder um realistische Kunst handelt, niemals bleibt sie bei der Darstellung des nur Individuellen in der Anschauung stehen. Das Individuelle gewinnt stets ein allgemeines Bedeuten, als Repräsentant der Menschheit steht der einzelne da. Die Kunst berichtet uns nicht nur von Emanuel Quints Schicksal, sondern zeigt uns, wie in Emanuel Quint die mystische Seele leidet. Dieser Allgemeinheitscharakter der künstlerischen Naturen gibt uns die Möglichkeit, mit ihnen zu leben und mit ihrem Schicksal zu leiden.

Daß die Kunst das Wirkliche nicht abbilden kann, wie es ist, selbst wenn Kunst aus einem gefährlichen Mißverständnis heraus sich diese Aufgabe stellen würde, das ist wohl allmählich die herrschende Überzeugung geworden. Niemals bildet die Kunst das Wirkliche ab, niemals stellt sie ein Individuum dar, wie es gewesen oder noch ist. Vielmehr ist das Individuum der Kunst von der Bedürftigkeit des historischen Individuums befreit, um unter ganz bestimmten räumlichen und zeitlichen Bedingungen sein zu können und zu gelten. Es ist von allen einengenden Bedingungen erlöst und isoliert, dem Banne der Notwendigkeit entrückt, in eine Sphäre der Freiheit hinaufgehoben. Das ideale Sein jener Gestalten, die wahre Kunst geschaffen, ist ein allgegenwärtiges, ewiges Sein. Das Allgegenwärtige und Ewige an ihnen ist die ästhetische Idee. Das Eigentümliche des ästhetischen Phänomens muß darin gesehen werden, daß das Allgemeine, das als solches doch raum- und zeitlos gilt, sich in die Form der Anschauung gegeben hat[1]). Wohl weist dadurch die Anschauung notwendig über sich heraus, denn sie bedeutet weit mehr als das bloße Diessein, aber das Allgemeine, welches die Schranken der Endlichkeit überwunden hat, geht nicht mehr darauf aus, das Sinnlich-Anschauliche von sich abzustoßen. Das Allgemeine soll hier das Besondere und das Besondere das Allgemeine sein[2]). In jedem wahren Kunstwerk ist die Idee, dasjenige, was zeitlos gilt, endlich geworden, sofern sie an gewissen sinnlichen Bedingtheiten verwirklicht ist.

Die Antigone eines Sophokles bedeutet mehr, unendlich viel mehr bedeutet sie als die fromme Tochter des Ödipus, und wenn wir des großen Realisten Dostojewski gedenken, so ist Aljoscha nicht nur der jüngste Sohn des alten Karamasow oder der „gute und fromme" Junge des heiligen Sossima. Jenes allgemein Menschliche und Übermenschliche, das die Zufälligkeiten der besonderen Individualität und Nationalität überwunden hat, ist erst das Große des Kunstwerkes.

---

[1]) Vgl. Rickerts Bestimmung der künstlerischen Aufgabe, daß sie das Allgemeine in der Anschauung zur Darstellung bringt. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen 1910.

[2]) Vgl. hierzu auch Schellings Philosophie der Kunst.

d) Die Geschichte sucht das Individuelle zu begreifen.

Während somit die Kunst das Individuelle und Persönliche immer in die Sphäre des Allgemeinen hinaufhebt, ohne dadurch die Anschauung zu verlieren, oder auch das Allgemeine in die Sphäre des Anschaulichen hineinbezieht, ohne das Allgemeine aufzugeben, ist das Wesen des Historischen darin beschlossen, daß es das Individuelle zu begreifen sucht[1]). In diesem Versuch der Historie, das Individuelle und Persönliche in seiner Einmaligkeit festzuhalten, liegt, wie wir noch sehen werden, das eigentliche Problem der Geschichte. Will die Kunst in dem Individuum das Allgemeine und in dem Allgemeinen das Individuelle sehen, dasjenige, was immer ist und immer gilt, in seiner Beziehung zum Endlichen und Vergänglichen verstehen, so lehrt uns die Geschichte die Vergänglichkeit, so gibt sie uns die eigentümliche Daseinsform, die als solche niemals wieder sein und werden wird. Und weil die Geschichte zu uns spricht von der Schönheit und Herrlichkeit des Einzigartigen, das als solches unwiederbringlich dahin ist, das keine Zukunftsweiten wiedergeben können, so gehört zu ihrem Wesen notwendig der Gedanke des unwiederbringlich Verlorenen, so ist alle Geschichte ihrem innersten Wesen nach tragisch. Das haben alle großen Meister und Verstehende des historischen Lebens tief empfunden. Schelling hat gelehrt, daß ohne die Idee der Tragödie die Geschichte überhaupt nicht zu verstehen sei[2]), und Nietzsche spricht von dem großen Werden der griechischen Philosophie als von der Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Die Kunst ist das ewig Junge, das nicht altern und sterben kann, das ewig Gegenwärtige. Die Geschichte ist das Reich des einmal Gewesenen und für immer Verlorenen.

Und um noch einmal zu Nietzsche Stellung zu nehmen: so wahr es ist, daß die Geschichte dem Bewahrenden und Verehrenden gehört, so unglücklich ist doch der Begriff einer antiquarischen Geschichte als wesentliche Bestimmung für eine historische Auffassungsweise. Nicht um die Aufbewahrung des Alten handelt es sich. Auch ist es nicht das Alter, das den Wert des Verlorenen bestimmt. Unsere Liebe und Verehrung gehört nicht vor allem dem längst Entrückten, das aus grauer Vorzeit zu uns herüberdämmert, sonst würde alle historische Kunde Altertumskunde sein. Unsere Liebe gehört dem Einzigartigen, das dereinst seine geheimnisvollen Lebenskreise gezogen, dem vollen schönen Leben, das einst geblüht.

Wenn man nun aber auch zugeben mag, daß der Gegenstand der Kunst das ewig Gegenwärtige und der Gegenstand der Geschichte das ewig Vergangene und Verlorene ist, wenn man auch weiter zugesteht, daß dem Kunstwerk eine von den individuellen Bedürftigkeiten und Zufälligkeiten freie Allgemeinheit innewohnt, während der historische Begriff die Individualität als solche zur Darstellung bringen will, Behauptungen, die natürlich im Einzelnen noch zu rechtfertigen sind, so erheben sich doch von vornherein Zweifel, was denn unter dem Individuellen und Allgemeinen der Geschichte und Kunst eigentlich hier verstanden sei, ob solche Entgegensetzungen überhaupt zu einer

[1]) Rickerts Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Auflage, Tübingen 1913, S. 274ff.

[2]) Schelling: System des transzendentalen Idealismus.

fruchtbaren Unterscheidung führen können, ob die Begriffe, wie wir sie bisher gebrauchten, nicht außerordentlich zweideutig sind, und ob man nicht von einem anderen Gesichtspunkt her den allgemeinen Charakter der Geschichte und die Individualität der Kunst betonen kann. Bildet nicht die Historie zur Erfassung des Wirklichen Begriffe, und ist nicht der Begriff ein Allgemeines? Und anderseits: ist nicht die Kunst dasjenige Gebiet, wo der Begriff seine Grenze findet und das Kunstwerk jenes Urindividuelle, das keinem Allgemeinen untergeordnet werden kann, für das es keine Theorie und Regel gibt? Sprechen wir nicht von der Individualität des Kunstwerks und von dem Kunstwerk der Persönlichkeit? Und vor welche paradoxe Aufgabe stellen wir die Kunstgeschichte, wenn sie unter dem Aspekt des ewig Vergangenen das ewig Gegenwärtige begreifen soll? Unsere Unterscheidungen erklären also nichts, sie ziehen uns vielmehr nur in eine Fülle von Fragen hinein, die schon hier eine Erörterung finden müssen, um die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit der Geschichte gegenüber der Kunst sicherzustellen.

e) Die Allgemeinheiten der Geschichte. Der historische Begriff.

Wenn wir sagten, daß es die Kunst mit dem Allgemeinen im Besonderen, mit dem Unendlichen im Endlichen zu tun hat, die Historie dagegen mit dem Individuellen, so ist hier die Rede von dem Gegenstand oder der Aufgabe der Kunst und Geschichte. Die Kunst will das Allgemeine in dem Besonderen der Anschauung darstellen, die Historie aber das Besondere der Wirklichkeit in der Form des Allgemeinen, des Begriffes[1]). Das ist die erste und selbstverständliche Art des Allgemeinen in der Geschichte. Wie jede Form der Erkenntnis hat es auch die Geschichte mit dem Allgemeinen des Begriffes zu tun. Indem nun die Historie den Versuch macht, das Individuelle und Einzigartige in die Form des Begriffes zu erheben, kann sie diesem Bestreben durch den Begriff doch niemals vollkommen genügen. Niemals begreift die Historie die Wirklichkeit, wie sie ist, sondern immer werden ihr die Individuen zu Abstraktionen. Nur etwas von der Fülle ihres wirklichen Daseins geht in das Reich der Geschichte ein. Die Gebilde der historischen Wirklichkeit sind also allgemein, nur wenige große Wirklichkeitszüge sind in ihnen aufbewahrt, die allerdings für ihren Charakter wesentlich und entscheidend sind oder doch wenigstens nach der Auffassung des Historikers wesentlich und entscheidend sein sollen. So ist es etwa für Diogenes Laertius in historischer Beziehung wesentlich und entscheidend, daß er über die Vorsokratiker geschrieben hat. Abgesehen von dieser Tatsache besitzt sein Leben und Dasein nicht das geringste historische Interesse. So gehören manche Individuen der Geschichte nur an durch ein schlechtes Buch, das sie geschrieben, oder durch ein wildes Wort, das sie gesprochen haben. Was aber an ihnen im höchsten Sinne gut und groß war, und worin ihre Seele lebte und wirkte, das ist nicht eingegangen in den großen Strom des historischen Geschehens, es ist lautlos verklungen, es ist unwirksam und stumm und tot geblieben.

---

[1]) In der Geschichte handelt es sich um die Darstellung eines Individuellen im Begriff. Vgl. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.

f) Die historische Persönlichkeit.

Auch die großen historischen Persönlichkeiten, wie sie in der Geschichte weiterleben, sind notwendigerweise Abstraktionen von der konkreten Fülle des Wirklichen. Die historischen Persönlichkeiten sind ein Allgemeines. Das ist die zweite, spezielle und entscheidende Form, in der das Allgemeine in der Geschichte sich kundgibt. Auch das Resultat der historischen Begriffsbildung ist ein Allgemeines. So reich die historische Forschung das Bild Goethes auszugestalten sucht, so groß das Material ist, das ihr bei dieser Tätigkeit zur Verfügung steht, der historische Goethe ist niemals der ganze Goethe. Eine Fülle seines Tuns und Lebens ist in die historische Erkenntniswelt nicht eingegangen. Bei dieser Art der Abstraktion und Erfassung der historischen Persönlichkeiten ereignet sich ein für die Geschichte höchst charakteristischer Vorgang. Die Geschichte meint es gut mit ihren Helden. Wie auch der Standpunkt des Historikers im einzelnen sein mag, notwendig neigt er dazu, die historischen Individuen und die großen geschichtlichen Begebenheiten zu veridealisieren. Je größer das Maß des schon vorliegenden Bedeutens sein wird, um so mehr fühlt er sich gedrängt, die Bedeutung zu steigern. Das führt dann häufig zum Kultus der historischen Persönlichkeiten, zu dem Phänomen der Heldenverehrung. Mit höchstem Maß wird die historische Gestalt gewertet. Goethe wird zum Dichter der Welt und Kant zum Philosophen der Menschheit.

Unter dem Aspekt des Kultus der großen Persönlichkeiten könnte die Wahrheit der Historie in Frage gestellt werden. Haben jene idealisierten Gestalten der Geschichte, denen man alle Derbheit und Gewöhnlichkeit genommen hat, um sie in einem eigentümlichen Lichte scheinen zu lassen, haben sie überhaupt noch irgend einen Wahrheitsgehalt? Diese Frage können wir ruhig bejahen. Das, was eine Persönlichkeit in Wahrheit ist, das kann nicht durch die Fülle ihres konkreten Soseins beantwortet werden. Vieles mag wohl dem Menschen eignen, das nicht zu seiner wahren Natur gehört. Der große Aspekt der Geschichte trifft ganz gewiß mit viel mehr Sicherheit und Bestimmtheit das wahrhaftige Antlitz der Persönlichkeit wie der beschränkte und ärmliche Gesichtspunkt des Kammerdieners. Es kann natürlich eine Steigerung des Heroenkultus geben, wo die feste Form der Erkenntnis sich zu phantastischem Nebel verflüchtigt. Dann schwindet die Wahrheit aus der Geschichte.

Die großen und starken Züge der historischen Persönlichkeit, das weiße Licht und den tiefen Schatten, durch die Kraft der Darstellung sucht sie der Historiker noch deutlicher zu machen. Den Wirklichkeitscharakter der historischen Individuen, dem durch den Begriff Gefahr droht, sucht er durch künstlerische Mittel hervorzuzaubern. Da der Begriff eine Abstraktion von der Wirklichkeit vollzieht, so muß der Historie die Anschauung zum Mittel werden, um von der Abstraktheit des Begriffes her die verlorene Wirklichkeit wiederzugewinnen. Die Wiedereroberung der Wirklichkeit durch die Macht und Adäquatheit der Ausdrucksform sowie durch die Lebendigkeit der Bildsprache ist Aufgabe der historischen Darstellung, und in dieser seiner darstellenden Funktion kann der Historiker in der Tat dem Künstler an die Seite gestellt werden. Die Lebendigkeit seiner Bildsprache führt uns in die Fernen und Weiten

der Vergangenheit und läßt uns sehen, was wir nie geschaut. Sie gibt unserer Phantasie die Wirklichkeit wieder. Und die Angemessenheit des Ausdrucks läßt das den Intentionen des Darstellers Gemäße vor unsere Seele treten, in dem alles Fremde und Störende untergeht. Wir können somit die Aufgabe der Historie vorläufig dahin bestimmen, daß sie die Individualität der Vergangenheit darzustellen bemüht ist. Dieses Ziel sucht sie zu erreichen, indem sie das vorgefundene und überlieferte Material der begrifflichen Formung unterwirft und das durch die Abstraktion Verlorene sowie die Lücken der Überlieferung durch anschauliche Bildhaftigkeit zu ergänzen sucht. So sind etwa von der Persönlichkeit des Sokrates eine Reihe mehr oder weniger zuverlässiger Daten überliefert, die gewiß nicht annähernd genügen, die in ihrer absoluten Konkretheit unfaßliche Individualität des griechischen Weisen zur Darstellung zu bringen. Aus diesen wenigen Bausteinen muß nun der Historiker die Gestalt des griechischen Denkers zu gewinnen suchen. Hat er nun etwa den Grundbegriff eines großen und weisen Menschen von tiefinnerlichem ethischen Pathos, von bodenloser Originalität, von faszinierender Häßlichkeit gewonnen, so wird er von hier aus die Gestalt und das Wesen des Sokrates durch anschauliche Mittel der Darstellung zu füllen und zu ergänzen suchen. Wenn nun die historische Individualität eine Abstraktion von der ganzen und vollen Individualität des lebendigen Menschen bedeutet, so ist diese Tatsache der Abstraktion zunächst eine ungewollte, sofern sie sich aus der Dürftigkeit des überlieferten oder vorgefundenen Materials ergibt. Weiter ist diese Abstraktion eine notwendige, indem der Begriff als solcher niemals die ganze Fülle der konkret-sinnlichen Anschauung zu überwältigen vermag. Endlich aber ist diese Abstraktion, wie wir noch sehen werden, auch eine gesollte, denn wir können dem Begriff nur die Aufgabe stellen, das Wesentliche zu erfassen und aufzubewahren. Die Aufgabe, der Gegenstand ist das Individuelle, das Mittel der Darstellung das Allgemeine, der Begriff.

g) Die historischen Gruppenbegriffe.

Wir haben bisher zwei Formen erwähnt, in denen das Allgemeine in der Geschichte erscheint. Einmal als historischer Begriff zur Überwindung der Mannigfaltigkeit, als Mittel der Erkenntnis. Dann aber auch als historisches Individuum, als Resultat der Erkenntnis, das etwas Einmaliges und Unwiederholbares bedeutet und doch den Charakter der Allgemeinheit an sich tragen muß, weil die ganze Lebensfülle der konkreten Individualität in keine Begriffsbildung einzugehen vermag. Was der historische Begriff Alexander der Große meint, das ist doch nur relativ wenig von jenem Alexander, der einst sein blühendes Leben gelebt. Und dennoch ist in den Begriffen von historischen Individualitäten das Streben der Historie nach dem Individuellen und Einmaligen nur zu deutlich zu spüren. Aber bildet die Historie nicht auch Begriffe, die, wie es scheint, doch ganz augenscheinlich ihren Grund haben in dem sehnsüchtigen Streben nach dem Allgemeinen? Geht denn die Geschichte immer darauf aus, historische Persönlichkeiten in ihrer Individualität zu begreifen? Augenscheinlich faßt der Historiker nicht alle historischen Individuen als Persönlichkeiten auf, sondern die bei weitem größte Zahl von

historischen Erscheinungen faßt er unter allgemeinen Begriffen zusammen wie: Bewegung der Massen, Volk, Staat und Kirchen, Orden, Rittertum, Patriziergeschlechter, das Heer, die Flotte, der vierte Stand. Dabei ist allerdings zu bemerken, daß diese Begriffe auch wieder ein hohes Maß von Konkretheit an sich tragen. Einmal deswegen, weil sie in der historischen Darstellung in der Regel doch ein ganz bestimmtes daseiendes oder dagewesenes Objekt meinen. Die Geschichte hat nicht mit dem Volk oder dem Staat überhaupt, dem Ordens- oder Mönchswesen, dem Charakter des vierten Standes als solchem zu tun, sondern mit dem deutschen Volk, dem französischen Staat, dem Templer- oder Johanniterorden, dem Mönchswesen des 4. und 5. Jahrhunderts, der Bewegung des vierten Standes zur Zeit der französischen Revolution. Familie, Staat, Geschlecht, Gesellschaft überhaupt sind etwa Gegenstand der Rechts- und Staatswissenschaft, der Soziologie und Nationalökonomie. Ferner liegt aber in allen Gesellschaftsbegriffen bereits ein hohes Maß von Konkretheit. Die naturwissenschaftlichen Begriffe Baum und Mensch sind im Verhältnis zu den einzelnen Bäumen und Menschen weitaus abstrakter als der Begriff Staat im Verhältnis zu den einzelnen Bürgern. Jene naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffe enthalten weiter nichts, als was den Artbegriffen gemeinsam ist, ohne daß dies Gemeinsame noch den Charakter einer lebensvollen Beziehung beibehält. Bei Begriffen wie Volk und Staat sind die Individuen in ihrer wechselseitigen Beziehung, die als soziales Moment die staatliche Organisation oder Volksgemeinschaft begründet, mit gemeint[1]). Es handelt sich hier um Begriffe, die man am besten als Totalitätsbegriffe bezeichnet, insofern das Ganze hier die Teile in der Fülle ihrer wertvollen Beziehungen in sich trägt. So ist etwa in dem Begriff der Ordensgemeinschaft das Ordensgelöbnis notwendig mit gemeint, das hier die eigentümliche Beziehung, auf der das Wesen des Ordens beruht, gestiftet hat, und gemeint sind auch die psychischen Relationen, die auf Grund dieses Gelöbnisses die Ordensglieder miteinander und die Gemeinschaft selber mit ihrem höchsten Herrn verbinden. Wenn aber auch diese Begriffe eine Gemeinschaft umspannen, ohne die einzelnen Gestalten individualisierend hervortreten zu lassen, so ändert das nichts an der Behauptung, daß das Ziel der Geschichte das Individuelle sei. Denn die Bildung dieser Totalitätsbegriffe ist doch zweifellos von dem Interesse geleitet, das einzigartige und einmalige Leben wertvoller sozialen Verbände zur Darstellung zu bringen. Auch kann man mit vollem Recht ein Volk als Individualität im Großen auffassen, und selbst in den Formen des staatlichen und kirchlichen Lebens, wie es die Geschichte zur Darstellung bringt, verrät sich ganz deutlich der Wille zu individueller Gestaltung.

h) Der historische Typus.

Wie ist es nun aber mit jenen Begriffen, die so aufhellend für das Verstehen der historischen Wirklichkeit sind, weil sie das Charakteristische vieler Erscheinungen in einem Blickpunkt zusammenfassen und dadurch hell flutendes Licht auf viele Gegenstände fallen lassen: ich meine die Begriffe des philosophischen und künstlerischen Menschen, Platos Erotiker,

[1]) Vgl. hierzu Kistiakowski: Gesellschaft und Einzelwesen 1899.

den Magier und Mystiker, Antike, Romantik und Aufklärung. In ihnen scheint doch der Weg des historischen Denkens von dem Besonderen zum Allgemeinen sich hingewendet zu haben. Romantik und Aufklärung sind keine bloßen Epochenbezeichnungen. Diese Begriffe bedeuten nicht nur das Ganze, in dem eine Folge historischer Erscheinungen beschlossen ruht, sondern die Heraushebung des Wesentlichen und Charakteristischen der Geschichte. In ihnen kündigt sich an die Erleuchtung der historischen Innerlichkeit, gleichsam die Erfassung des metaphysischen Wesens, die Offenbarung des Grundes. Der Begriff der Romantik ist nicht nur der Begriff für eine bestimmte Zeit, er ist vielmehr das immer Wiederkehrende des historischen Geschehens. Immer wieder wird es Zeiten und Menschen geben, für die der Begriff des Romantischen einzig bezeichnend ist. Alle diese Begriffe bringen das Eigentümliche und Bedeutsame gewisser Kulturerscheinungen zum Ausdruck, und man könnte zweifelhaft sein, ob ihre Bildung ein Werk des philosophischen oder des historischen Denkens ist. Ich möchte schon hier darauf hinweisen, daß diese Begriffe eine ähnliche Zwischenstellung zwischen Philosophie und Geschichte einnehmen wie der Begriff des Organismus zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Und wie die Idee des Organismus gleichsam das Einfallstor gewesen ist und immer sein wird, durch das die Naturphilosophie ihre Spekulationen in die Naturwissenschaft hineinträgt, so sind jene Begriffe der historischen Kultur, die wir mit Dilthey[1]) als Typen bezeichnen wollen, der Ansatzpunkt für jede konkrete, inhaltlich gerichtete geschichtsphilosophische Auffassung des historischen Universums.

Wie sich diese Kulturtypen, die augenscheinlich für die Geschichte von größter Wichtigkeit sind, mit Individualität als Ziel und Aufgabe der Geschichte vertragen, das muß hier vorläufig problematisch bleiben. Auf jeden Fall sind Romantik und Antike teleologische Einheiten, die zu einem philosophischen Verstehen einladen. Deutlich ist es ferner, daß diese historischen Typenbegriffe nicht unabhängig von Zeit überhaupt, wohl aber von einer bestimmten Zeit sind.

Wir werden später sehen, daß auch der Begriff des Typus dem vorgezeichneten Ziel der Geschichte dient. Dagegen ist das Aufgegebene der Kunst ein für allemal das Allgemeine am Individuellen, das Übersinnliche am Sinnlichen. Wenn wir sagen, daß die Kunst auf das Allgemeine als solches gerichtet sei, so ist diese Bestimmung ebenso unvollständig, wie wenn wir sagen, sie wolle das Individuum in seinem natürlich-sinnlichen Dasein zur Darstellung bringen. Die Kunst will das Allgemeine, die ästhetische Idee, nicht ohne die historisch-sinnliche Erscheinung und umgekehrt, und ihre Vollkommenheit liegt gerade darin, daß sie das Entgegengesetzte zu einer absoluten Einheit führen und das Unendliche mit dem Endlichen versöhnen will. Was ist etwa das Allgemeine, die Idee der Antigone oder des Aljoscha? Beide sind nicht begrifflich wiederzugeben, sondern nur zu erleben. Die ästhetische Idee eines Kunstwerkes ist unendlich, unerschöpflich, durch den Begriff niemals zu bewältigen. Wenn der historische Begriff die anschauliche Wirklichkeit nicht durchdringt

[1]) Vgl. über Diltheys Begriff des Typus das Buch von Arthur Stein: Der Begriff des Geistes bei Dilthey. Bern 1913.

und nicht zu rationalisieren vermag, so kann man hier nicht eigentlich von der Ohnmacht des Begriffes sprechen, sofern der Begriff an der Anschauung seine logische Aufgabe erfüllt. Wenn aber der Begriff die ästhetische Idee eines Kunstwerkes nicht wiederzugeben vermag, so ist ihm hier in der Tat eine absolute Grenze gesetzt. In die Seele des Kunstwerkes ist dem Begriff der Eintritt verwehrt. Die Logik scheitert am Künstler. Gewiß wird wird man den Versuch machen zu erzählen, was die ästhetische Idee des Aljoscha Karamasow oder der Antigone sei. Man wird etwa von der Antigone sagen können, daß sie zum Ausdruck bringe die Idee der beiden Gebote, des geschriebenen und ungeschriebenen, des menschlichen und göttlichen, die im Widerstreit sind und nicht in Einheit, wie Heraklit gelehrt. Daß sie den Sieg des göttlichen Gebotes über das menschliche, daß sie den furchtbaren Konflikt des Menschlichen und Göttlichen, daß sie dem inneren Wesen nach den Sieg des Göttlichen über das Menschliche, wiewohl dem äußeren Dasein nach den Untergang des Göttlichen vor dem Menschlichen in ihrer hohen und reinen Gestalt zur Darstellung bringt. Aber das Gesagte kann nichts bedeuten gegenüber der Idee der Antigone, welche die große Tragödie des Sophokles bis in alle Einzelheiten hinein von einem undurchsichtigen Schmerz durchzittern läßt.

Und von Aljoscha Karamasow könnte der Begriff behaupten, daß er die reine Darstellung des religiösen Menschen sei, der seine Sinnlichkeit nicht getötet hat und deswegen so schön geblieben ist, dessen Unschuld sein Wissen, und dessen Wissen seine Unschuld ist. Das durch keine Vorurteile, durch keinen Verdacht und Argwohn verdunkelte Gemüt. Der Mensch mit den großen Kinderaugen, der Heilige, der doch ein treuer Sohn der Erde ist. Die große Liebe, die alles versteht, die Reinheit, die vor Schmerz und Schande nicht zurückbebt. So steckt rein Menschliches und Übermenschliches gar vieles in der Idee des jungen Karamasow, aber der Begriff kann nur ein paar Bruchstücke geben und nicht die volle Einheit der Idee. Denn diese hat sich mit hoher Gewaltsamkeit aller Einzelheiten des großen Kunstwerkes bemächtigt und trägt eine Fülle und einen Reichtum in sich, den der Begriff nicht ausschöpfen kann.

Dennoch ist, wenn wir die Idee als die Form des Kunstwerkes bezeichnen, die Individualität des Inhaltes nicht gleichgültig. Die fromme Tochter des Oedipus und der junge Karamasow sind notwendig und hoch bedeutsam für die ästhetische Form. In ihnen hat die ästhetische Form den adäquaten stofflichen Inhalt gefunden. Der Idee des Kunstwerkes korrespondiert ein individuelles Bedeuten, das dem Allgemeinen erst die ästhetische Wirklichkeit gibt, und die eigentümliche Schönheit des Kunstwerkes liegt in der Proportion von Idee und sinnlichem Substrat. Wenn wir von der Individualität eines Kunstwerkes sprechen, so meinen wir die Einzigartigkeit, mit der eine ästhetische Idee in einer besonderen sinnlichen Gestalt sich verwirklicht hat. In der sinnlichen Erscheinung schafft sich die ästhetische Idee ihren Organismus.

Form und Inhalt, wie wir sie unterschieden haben in der Beziehung einer ästhetischen Idee zu der Bedeutung einer Gestalt oder Erscheinung des Lebens oder der Phantasie wie die Tochter des Oedipus oder der junge Karamasow, bilden das Esoterische, das Geheimnis der Kunst. Denn darin muß

die Aufgabe des Künstlers gesehen werden, daß er mit dem flüchtigen Bedeuten der Erscheinung, mit der vorübergleitenden historischen Gestalt einen ewigen und unvergänglichen Sinn verbindet. Dieser Sinn, der uns zu fragen und zu raten gibt, macht die Seele des Kunstwerkes aus. Künstlertum heftet ewigen Sinn an flüchtige Gestalt. Wohl kann der Mensch, der von den Behauptungen der Philosophie und der Religion nicht überzeugt ist, an dem Sinn der Lebens verzweifeln, niemals aber an dem Sinn des großen Kunstwerks. Deswegen ist das Absolute, wie bereits Plato erkannt hat, auch nirgends so gewiß, wenn auch verhüllt und heimlich zugegen wie in der Kunst. Deswegen verdient auch alle ideenlose Kunst nicht mehr den Namen des Kunstwerkes. Nichts ist so sehr an der Veräußerlichung der Kunst schuld wie die Verkennung dieser fundamentalen Tatsache des künstlerischen Lebens. Solange man die Auffassung vertritt, daß eine gut formierte Erzählung oder ein gut rhythmisiertes Gedicht seiner technischen Vorzüge wegen schon ein Kunstwerk sei, steht man seinem inneren Wesen vollkommen verständnislos gegenüber.

In jedem Kunstwerk handelt es sich vor allem um die Bindung des Allgemeinen an das Besondere, um die Überwindung des Gegensatzes von endlich und unendlich, darin das eigentliche Wunder der Kunst und ihre Vollendung liegt. Dieses Innerliche der Kunst ist aber auch gleichzeitig dasjenige, was sich der begrifflichen Einsicht entzieht. Nur so weit kann von einer philosophischen Analyse des Kunstwerkes die Rede sein, als die Grundformen alles Wissens: das Allgemeine und Besondere, das Notwendige und Freie, Form und Inhalt, Einheit und Mannigfaltigkeit, endlich und unendlich u. a. m., auch in der ästhetischen Sphäre erscheinen. Allerdings mit einem Sinn, der von dem logisch-theoretischen erheblich verschieden ist.

Von dieser esoterischen Sphäre der Kunst ist die exoterische wohl zu unterscheiden. Hier handelt es sich um das Problem der ästhetischen Formgebung im Sinne des Stilproblems, um die Frage, wie soll die Seele des Kunstwerkes mit ihrem besonderen Bedeutungsgehalt sich stofflich konkretisieren und offenbaren? Hier haben wir es mit den verschiedenen Arten der Kunst, mit den Gegensätzen von Dichtkunst und bildender Kunst sowie mit ihren eigenartigen Möglichkeiten und Ausdrucksmitteln zu tun, wodurch derselbe Stil dann wieder eine ganz verschiedenartige Ausprägung erfährt. Dabei muß er immer dem ästhetischen Gegenstande angemessen sein und in enger Beziehung stehen zu dem Geist eines bestimmten Volkes und einer bestimmten Zeit. Hier ist das Gebiet der ästhetischen Theorie, die Sphäre, die dem Begriff größtenteils offensteht.

Ist somit dasjenige, was man die Individualität des Kunstwerkes zu nennen pflegt, in erster Linie die Einzigartigkeit der Bindung des Allgemeinen an das Besondere, die ihren Ausdruck findet in der Eigentümlichkeit des Stils, in dem sich das Leben des Künstlers mit dem Leben des Kunstwerkes und mit dem Geist der Zeit vermählt, so wird die Vorstellung von der Unwiederholbarkeit und Einzigkeit des Kunstwerkes noch gesteigert, wenn wir erwägen, daß es keine Regeln des Schönen gibt, wie Regeln der Wahrheit, die für alle Zeiten festgesetzt sind. Ist es doch der große Künstler, der die Regeln des Schönen schaffend erzeugt. Vor allem aber ist es die künstlerische Isolation, die den

Eindruck der Freiheit macht und damit zugleich die Vorstellung von der Individualität des Kunstwerkes hervorbringt. Losgelöst aus der Kette notwendiger Kausalbeziehungen, ist das Kunstwerk eine geschlossene, autonome, in sich ruhende Welt. Im Gegensatz dazu wird die historische Individualität dem Kausalzusammenhange eingegliedert. Die historische Individualität kann und wird niemals die Freiheit haben, die dem Kunstwerk eigentümlich ist. Sie ist Glied eines Zusammenhanges und nicht eine Welt für sich.

So eng sich daher das Gebiet der Kunst auch mit dem Gebiet der Geschichte berühren mag: die Behauptung, daß die Geschichte Kunst sei, ist doch niemals zu rechtfertigen. Ihre Wege, Ziele und Aufgaben sind verschieden. Etwas anderes ist die Behauptung, daß das Ästhetische und der ästhetische Wert für die Historie bedeutsam sei, etwas anderes die Behauptung, die Geschichte sei Kunst und der Historiker der künstlerische Mensch. Das Ziel der Geschichte ist Wahrheit und nicht Schönheit, so viel auch die Schönheit für die Historie bedeuten mag. Nur von der Idee des letzten Zieles aus können wir den Charakter einer Kulturerscheinung verstehen. Daß der Historiker Künstler sei, wird unter Verkennung der grundlegenden Bedingungen immer wieder behauptet, und wir glauben dieser irrigen Behauptung um so entschiedener entgegentreten zu müssen, weil sie mit Notwendigkeit zu einer ungeheuerlichen Fälschung unseres Weltbildes führt.

Allerdings geschieht diese Fälschung des Weltbildes in einer Richtung, die alle Beachtung verdient, und die zu den großartigsten Interpretationen gehört, die der Mensch jemals an der starren Wirklichkeit versucht hat. Sie führt zur romantischen Weltansicht. Diese romantische Weltansicht meint, daß die künstlerische und ästhetische Funktion die höchste Form des geistigen Lebens sei, und sie will dem ästhetischen Wert, dem Wert der Schönheit die leitende Stelle in Kultur und Leben anweisen. Sie meint, daß die höchsten Probleme in letzter Hinsicht ästhetische Probleme sind, daß die Kunst es ist, welche die Antwort auf die letzten Rätselfragen des Lebens zu geben vermag. Diese romantische Weltanschauung will auch die Geschichte für die ästhetische Problemstellung nutzbar machen und sie dem künstlerischen Wert unterwerfen. Die ästhetisch-romantische Weltanschauung prägt den Begriff einer intuitiven Erkenntnis durch Schauen, einer intuitiven Wahrheit, und diese Form der Erkenntnis gilt mehr als die begriffliche Erkenntnis. Das Schauen, die intellektuelle Anschauung, die Funktion des religiösen und künstlerischen Menschen, sie soll auch auf dem Gebiete der Erkenntnis die entscheidende Rolle spielen. Was soll das aber heißen? Der Begriff der Intuition ist augenscheinlich ein sehr vieldeutiger Begriff. Was kann diese Analogie von Kunst und Wissenschaft für einen Wert zum Verständnis ihres eigentümlichen Charakters haben? Dafür sind einige Unterscheidungen im Begriff der Intuition erforderlich.

i) Die Intuition.

Man kann vielleicht sagen, daß Intuition in einem ganz allgemeinen Sinne eine Funktion alles geistigen Lebens überhaupt ist. Intuitiv bedeutet dann ein Innewerden großer und häufig überraschender Art, mit der eine Über-

zeugung und ein Glaube unmittelbar zusammengeht. Es ist eine wundervolle, seltene und höchste Verfassung des Gemütes, die mühsames Forschen belohnt und heiße Erkenntnisliebe stillt. In diesen Augenblicken weiß der menschliche Geist, wozu all das Frühere notwendig war, und er hat einen Höhepunkt des Lebens gefunden, von dem aus alle Niederungen, die bisher in Schatten gehüllt waren, klar und hell werden. Intuition ist hier ein Finden des Gesuchten, ein Verknüpfen und Verbinden zerstreuter Fäden, ein leichtes Überschauen mühsam durchforschter Wege. Flüchtig und vorübergehend sind solche Feiertage des Geistes für die Menge der Menschen, den Großen und Einsamen werden sie häufiger zuteil. Dieses Finden aber kann ein Finden der Wahrheit, der Schönheit oder des Glaubens sein.

Ganz anders, wenn der Begriff der Intuition, speziell auf dem Gebiete der Erkenntnis, entgegengestellt wird dem diskursiven, begrifflichen, verstandesmäßigen Denken. Dann wird die Intuition manchmal zu einem besonderen Organ des Philosophierens, das die enge begriffliche Schranke zu überwinden und das Irrationale zu erleuchten und zu rationalisieren vermag. Sie wird zu einer Gabe und Fähigkeit besonderer Art, zu dem ἔρως der metaphysischen Sehnsucht, der keine Grenzen der Erkenntnis kennt.

Man kann aber noch in einem anderen Sinne von Intuition sprechen, sofern die Anschauung als die wesentliche Erfüllung der Erkenntnis gilt. Das Denken kann mehr oder weniger anschaulich sein, mehr oder weniger auf den Gestalten ruhen. Das Denken Goethes ist anschaulicher als das Denkens Kants[1]). Goethe verbleibt bei seiner Erkenntnis der Natur in lebendigen, anschaulichen, phantasiebelebten Bildern, aus der Idee des Ganzen heraus die Teile der Welt in nachsinnendem Geiste verstehend. Er opfert nicht die Fülle der Gestalten dem dürren Begriff und scheint somit eine Art von Erkenntnis zu repräsentieren, die der Dichtkunst nahe steht. Man kann dann vielleicht von einer Erkenntnisdichtung oder von einer Phantasieerkenntnis sprechen, indem man die Auffassung vertritt, daß die kühne Phantasie des Dichters und die Weisheit des Denkers hier zusammengewirkt haben, um ein Wissen von den Dingen zu erzeugen. Man kann aber auch zu der Behauptung gelangen, daß es sich in all diesen Fällen um ein künstlerisches Verstehen der Dinge handelt, das mit theoretischer Einsicht und Erkenntnis so gut wie nichts zu tun hat.

Wenn die Geschichte Kunst genannt wird, und die Intuition als die eigentümliche Methode des Historikers in Anspruch genommen wird, so ist in dieser Bestimmung die romantische Sehnsucht deutlich zu erkennen. Auf die Natur wird schmerzlicher Verzicht geleistet. Sie wird der strengen Wissenschaft des Begriffes überlassen. Aber Kunst, Geschichte und Leben in ihrer wundervollen Konkretheit lassen sich nur durch Intuition verstehen. Die begriffliche Erkenntnis hat es lediglich mit den Phänomenen der Natur zu tun, die schauende Erkenntnis dagegen mit der Kultur.

Das Gebiet des Theoretischen ist nach dieser Auffassung durch den Begriff der Naturwissenschaft umschrieben. Alle Wissenschaft ist Naturwissenschaft. In der Geschichte sind vielleicht gewisse theoretische Momente enthalten

[1]) Vgl. Eugen Kühnemann: Herder, Kant, Goethe, Logos, Bd. III, Heft 2.

aber in der Hauptsache ist sie ein Gebilde, das der ästhetischen Problemstellung gehört.

Ist aber die Naturwissenschaft die einzig mögliche Wissenschaft, so hat sie allein das Recht, die Frage der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis zu beantworten, die der theoretische Mensch niemals dem Erkenntnisdichter überlassen kann und darf. Die letzte prinzipielle Antwort der Naturwissenschaft wird notwendig der Mechanismus sein. Diese Lösung widerstreitet dann wohl auf das äußerste den Forderungen unseres ästhetischen, religiösen und sittlichen Bewußtseins, aber wir müssen uns bescheiden. Die Naturwissenschaft als die einzig wahre wissenschaftliche Erkenntnis hat entschieden. Es gibt keine theoretisch wissenschaftliche Erkenntnis neben der mechanischen. Eine philosophische Deutung des wissenschaftlichen Lebens muß dahin gelangen, daß es in all seinen Begriffsbildungen auf die Verneinung des Werthaften, auf die kalte und kahle Herrschaft ruhiger Gesetze abzielt.

Ganz anders, wenn die Geschichte selber Erkenntnis zu geben vermag, oder wenn sie gar eine eigentümliche und selbständige Form der Erkenntnis bedeutet. Denn dann ist für die Lösung der wissenschaftlichen Probleme nicht mehr die Naturwissenschaft als solche die entscheidende Instanz. Die Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt vollendet sich dann nicht mehr in den Naturwissenschaften. Dann ist aber auch vielleicht die Möglichkeit gegeben, die wissenschaftliche Erkenntnis in Einklang zu bringen mit den Gesamtforderungen des Kulturbewußtseins. Wir sehen also, daß die Frage nach dem Begriff der Geschichte weit davon entfernt ist, ein bloß methodologisches Problem zu sein. Das heißt ein Problem, das die Selbstbesinnung dieser Kulturdisziplin angeht. Jedes methodologische Problem hat auch seine Bedeutung für unsere Weltansicht und Weltanschauung. Wir können jedes methodologische Problem einerseits so betrachten, wie es die Technik und das Verständnis der einzelnen Wissenschaften angeht. Aber das ist immer nur die eine Seite der Sache. Jede Entscheidung über Methode ist zugleich eine Entscheidung für allgemeinste philosophische Probleme, für Weltanschauung und Leben. Das können nur diejenigen verneinen, die der Meinung sind, daß in der Methode keinerlei Wert und Notwendigkeit enthalten sei. Wunderbar nur, daß sie meinen, durch ein paar technische Kunstgriffe zu dem zu gelangen, was wir als wissenschaftliche Erkenntnis verehren. Vergessen wir nicht, daß die Methode der Weg zur Wahrheit ist und deswegen im höchsten Maße das philosophische Interesse erwecken muß.

§ 3. Die Historie als Wissenschaft.

Daß nun aber die Historie Wissenschaft sei, das ist die große neue Erkenntnis des 19. Jahrhunderts, die aus den Bestrebungen des deutschen Idealismus hervorgewachsen ist. Mit dieser Einsicht hat das Gebiet des Wissens eine ungeheure Bereicherung und Erweiterung erfahren. Die historischen Fragen waren früher nicht im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis behandelt worden. Die Philosophie stellte fest, daß hier ein neues Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis vorläge. Sie bemühte sich, die Geschichte zum Range einer Wissenschaft zu erheben und sie aus dem Zustande des Dilettantischen zu befreien,

und die Historie hat am Anfang des 19. Jahrhunderts diese große Emanzipation an sich vollzogen und durch die Herausarbeitung einer exakten wissenschaftlichen Methode mehr und mehr dem theoretischen Ideal sich angenähert. Wenn vorher, je nach Belieben, Teile und Fragmente des Vergangenen durch die Pietät des Chronisten aufbewahrt, zu Ehren der Großen und Mächtigen sowie zu Ehren Gottes gestaltet waren, so handelt es sich nunmehr darum, alles Wissenswerte aus der ungeheuren Masse einer vieltausendjährigen Menschheit zu erklären und darzustellen. Ja, es mußte zunächst so erscheinen, als ob alles Vergangene zurückerobert und in das helle Licht der Gegenwart versetzt werden sollte. Und zu welchem Zwecke? Nicht mehr, um den Mächtigen zu huldigen und Gott zu dienen, sondern um der Wahrheit des Tatsächlichen und der Wahrheit des Geschehens willen.

Kant, der Begründer des deutschen Idealismus, hat die Wissenschaftlichkeit der Geschichte nicht anerkennen wollen. Schelling, Fichte und Hegel haben ihrer Erhebung zur Wissenschaft vorgearbeitet, indem sie den unvergänglichen Wert der Historie betonten und das pragmatische Interesse von ihr abzulösen suchten. Was jene großen Denker erstrebt hatten, fand dann seine Erfüllung, als die Historie mit dem 19. Jahrhundert so mächtig wurde, als die großen klassischen Werke der historischen Wissenschaft entstanden. Seitdem hat die Historie zahlreiche Beweise dafür gegeben, wie fein ihr methodisches Werkzeug ausgebildet ist. Und man kann sogar von einer historischen Voraussicht reden, sofern manche kühne Hypothese über das Vergangene, die an der Hand eines relativ dürftigen Materials aufgestellt wurde, durch spätere Funde vollkommene Bestätigung fand. Nach all diesen Erfolgen ist der wissenschaftliche Charakter der Geschichte im logischen Bewußtsein der Gegenwart vollkommen anerkannt.

Wir haben die Aufgabe, welche sich diese neue Wissenschaft stellt, im allgemeinen dahin präzisiert, daß sie das Individuelle der Vergangenheit, das, was geschehen und unwiederbringlich verloren ist, durch den Begriff gestalten und aufbewahren will. Sie soll das Vergangene schildern, wie es wirklich gewesen, sie soll uns deutlich machen, wie alles so geworden ist, wie es im Verhältnis zueinander steht, unabhängig von dem unruhigen und lauten Standpunkt der Gegenwart, die ihrem eigenen Charakter entsprechend bald zu einer Überschätzung, bald zu einer Unterschätzung der Vergangenheit hinneigt. Wird sich doch das gegenwärtige Zeitalter bald als Vollendung der Vergangenheit, bald als ein schwächliches Epigonenzeitalter fühlen und verstehen. Daß die Vergangenheit auf die Gegenwart bezogen wird, ist ja unbedingt notwendig, denn die historische Fragestellung lautet: „Wie ist das Gegenwärtige aus dem Vergangenen geworden?“ Wir müssen der Geschichtswissenschaft vor allem die Vergangenheit zuweisen, können sie aber von der Gegenwart nicht ausschließen und müssen ihr den Hinweis auf die Zukunft gestatten. Die Geschichte kann von der Gegenwart nicht erlöst werden, ohne ihr Verhältnis zu uns, d. h. zu dem Kulturbewußtsein unserer Zeit, zu verlieren, und sie kann in der Beziehung zur Gegenwart nicht verweilen, ohne immer wieder aufs neue umgedeutet und umgewertet zu werden.

a) Schwierigkeiten einer historisch wissenschaftlichen Auffassung.

In dieser Beziehung der Geschichte zur Gegenwart liegen große Schwierigkeiten für den Historiker, denn das Leben der Gegenwart ist umhüllt von dem Gluthauch der Leidenschaften. Von unserem Wünschen, Lieben und Hassen ist sie durchdrungen und widerstrebt der Objektivierung. Die Welt, in der wir leben, hassen und lieben, ist die Welt, in der wir notwendig Partei sein müssen und sollen. Wir können sie nicht in dem ruhigen Lichte des kontemplativen Denkens schauen, denn diese Welt des historischen Lebens, sie geht uns unmittelbar so sehr viel mehr an als die ruhige und große Welt der Natur, die uns umgibt. Wenn wir demnach der Geschichte die Aufgabe zuweisen, darzustellen, wie das Vergangene zum Gegenwärtigen geworden ist, so wird dadurch, wie es scheint, die Geschichte des Vergangenen immer wieder durch den Wechsel des Gegenwärtigen von neuem ergriffen. Die Gegenwart unserer Zeit ist immer wieder eine andere, und an dieses immer wieder Andere soll der Historiker das Geschehene anknüpfen. Der Historiker, welcher der romantischen Epoche angehört, schlägt seine Brücken vom romantischen Zeitalter aus. Wir schlagen unsere Brücken von dem noch namenlosen gegenwärtigen Zeitalter her. Das Ufer und der Standpunkt des historischen Betrachters wird immer weiter geschoben. Immer wieder sinken die Brücken in den Strom des Werdens, um immer wieder von neuem aufgerichtet zu werden. So muß das Schlagen immer neuer Brücken als die eigentliche Sisyphosarbeit des historischen Menschen erscheinen. Und diese Tatsache, daß die historische Leistung sich überlebt und die Geschichte immer wieder neu geschrieben werden muß, sie hängt nicht, wie in der Naturwissenschaft, nur damit zusammen, daß neue Entdeckungen gemacht sind, welche die alten Theorien über den Haufen werfen, sondern sie hängt zusammen mit dem Wandel der Zeit und mit der notwendigen Anknüpfung an diesen Wandel. Die Vergangenheit ändert ihr Gesicht mit jedem Schritt, den die Menschheit vorwärts tut. Etwas anderes bedeutet das Griechentum für das romantische Zeitalter, etwas anderes für uns. So hat etwa die Philosophie Hegels zum Deutschland der 70er Jahre ein ganz anderes Verhältnis als zur Gegenwart und dem entsprechend eine ganz andere Einschätzung erfahren. Aus neuen Verhältnissen und Gegebenheiten heraus schauen wir das Vergangene immer wieder mit neuen Augen, treten mit immer anderen, rastlos wechselnden Forderungen an die Vergangenheit heran, deuten von einem neuen Standpunkt aus das Alte immer wieder neu und verschieden, legen immer wieder andere Maßstäbe an und lassen es niemals zur Ruhe kommen. Das Vergangene kann aus der Beziehung zur Gegenwart nicht erlöst werden, darin liegt eine große Gefahr für die Wissenschaftlichkeit der Geschichte. Denn was des Künstlers gutes und freies Recht ist, das möchten wir dem Historiker verbieten. Er soll das Vergangene schildern, wie es wirklich gewesen, wie alles so geworden, unabhängig von dem lauten und unruhigen Standpunkt der Gegenwart, die ihre zeitlich bedingten Maßstäbe an die Vergangenheit legt und, ihrem Charakter angemessen, sie bald groß und bedeutsam, bald klein und erbärmlich schaut. So kann die Geschichte von der Gegenwart nicht erlöst werden, ohne ihr Verhältnis zu uns zu verlieren, und in der Beziehung zur Gegenwart nicht verweilen, ohne immer wieder aufs neue umgedeutet und umgewertet zu werden. Hier an

dieser Stelle erhebt sich die schwierige Frage, in welchem Sinne der Historiker objektiv sein kann und soll. Müssen wir die kühle Objektivität verneinen oder für unmöglich erklären, so scheint damit auch der wissenschaftliche Charakter der Geschichte aufs äußerste bedroht zu sein.

Gerade in dem, was die wissenschaftliche Begründung der Geschichte so sehr erschwert, liegt nun auch wieder etwas Wertvolles und Reizvolles. Ist die Geschichte als die Wissenschaft von dem für immer Verlorenen ihrem inneren Wesen nach tragisch, so hat dies Verlorene doch auch eine eigentümliche Gewalt und Zauberkraft. Das ist die Magie der Geschichte, daß sie jedem neuen gegenwärtigen Zeitalter in einem anderen Lichte leuchtet, daß sie so vielen etwas sein und jedem Zeitalter ein Anderes und Neues sein kann. Deswegen ist die Geschichte dem Historiker der wundertätige Proteus, der immer neue Gestalten zeigt, der Spiegel, in dem ein Zeitalter sein Bild bald schwach, bald mächtig sieht, und darin offenbart sich ihr Reichtum und ihre Größe, daß sie so viel zu verschenken hat und immer Neues gibt.

Was aber das Gemüt beglückt und bezaubert, kann für den theoretischen Sinn qualvoll werden. Welche Überlegungen können uns von dem Bilde dieser großen Vergänglichkeit, dieses ewig Wechselnden erlösen — vom ästhetischen Genuß zur Überzeugung und zum Wissen führen? Wie erweist der Historiker seine Objektivität und Parteilosigkeit, wie gewinnt das Bild der Geschichte klare und ruhige Formen, die von allen verstehenden Menschen in gleicher Weise anerkannt werden müssen?

b) Die historische Objektivität.

Man hat den Historiker wohl den Richter des historischen Geschehens genannt. Man wollte damit andeuten, daß er über den Begebenheiten und Parteien stehen soll. Hegel sagt sehr schön, daß ein Richter sein Amt sehr schlecht und töricht verwalten würde, wenn er nicht im höchsten Maße interessiert wäre für das Recht und auf Grund der Rechtsidee alles beurteilte[1]). Er ist also Partei, sofern er interessiert ist für die Verwirklichung der Rechtsidee und damit Feind des anarchischen und gesetzlosen Zustandes, unparteiisch aber, sofern das persönliche Interesse des Vorteiles und Gewinnes vollkommen schweigt. Ganz augenscheinlich gibt es nun auch für den Historiker einen solchen Gegenstand allgemeinen Interesses und allgemeiner Anerkennung, nur daß dieser Gegenstand viel umfassender ist als der Begriff des Rechtes, der das Interesse des Richters bestimmt, und ganz augenscheinlich wird auch an dieses Etwas die historische Beurteilung, falls eine solche überhaupt möglich ist, anknüpfen. Dieses Etwas bezeichnen wir ganz allgemein als Kultur. Wie also der Richter für das Recht als einen bestimmten Kulturwert interessiert ist, so der Historiker für Kultur überhaupt.

c) Die Idee der Kultur als das Objektive der Geschichte.

Ist das Interesse des Richters die Verwirklichung des Rechtes, so ist das Interesse des Historikers die Verwirklichung der Kultur. Ist das der

[1]) Hegel: Enzyklopädie. Lehre vom objektiven Geist. Die Weltgeschichte.

Fall, so wäre er keineswegs interesselos und urteilslos, sondern er hat den Willen zur Kultur. Die „schlechte Subjektivität" des Historikers würde dann immer in einer gewissen Partikularität zu suchen sein, die in der Hauptsache in zwei Dimensionen sich äußern wird, nämlich einmal in der einseitigen Betonung und Hervorhebung eines bestimmten Kulturwertes, etwa der Religion oder des Staates, anderseits in der einseitigen Auszeichnung gewisser sozialen Gruppen und Einheiten. Eine historische Darstellung, die das wirtschaftliche Leben als ausschlaggebenden Faktor des historischen Geschehens betrachtet, verleugnet ebensowohl den Standpunkt der Objektivität wie jede einseitige Dynastengeschichte.

Das Problem, mit dem wir es hier zu tun haben, läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: „Gibt es gegenüber dem wechselnden Bedeuten etwa des Griechentums oder der Renaissance für verschiedene Epochen der Menschheitsgeschichte nicht auch ein allgemeingültiges historisches Bedeuten?" Wir müssen doch die Forderung erheben, daß wir in der Auffassung des Vergangenen zu einer gewissen Konstanz vorzudringen haben. Das Antlitz des Griechentums hat je nach dem Charakter des reflektierenden Kulturbewußtseins sich gewandelt. Man hat in seinen schönen Zügen kalten Spott und herbe Frivolität leuchten sehen. Die griechischen Götter erschienen als die schönen Genien der Sünde. Und dann war auf einmal jeder böse und aufklärerische Zug getilgt, und einem anderen Kulturbewußtsein erschien dieses Volk seinen Göttern gleich als das Volk der ewigen Jugend und Schönheit. Der griechische Geist erschien als das Jünglingsalter des Menschengeschlechtes, das griechische Volk als das Volk der schönen Individualität[1]). Das Unbewußte, Naive und Heitere des Griechentumes wird eingesehen, das mit der Natur im Bunde und mit dem Geschick im hohen Einklang steht. Und wieder verändert sich das Antlitz des Griechentumes: wilde Leidenschaften, der Rausch der Mysterien bricht hinter der nur scheinbaren großen klassischen Ruhe hervor. Ein Friedrich Schlegel erhebt die Forderung, daß aus Orgien und Mysterien die griechische Philosophie abzuleiten sei, und Friedrich Nietzsche suchte den Geist der griechischen Tragödie zu verstehen und zeigte wie sie geboren ist aus dem Rausch und aus dem Traum. Wird unser Verstehen immer ein wechselndes sein? Werden wir immer neuen und anderen Sinn mit den Gebilden der Vergangenheit verbinden? Mit der chronologischen Einstellung der Begebenheiten ist der historischen Erkenntnis doch ganz gewiß nicht Genüge getan. Geschichte als Wissenschaft ist nur dann möglich, wenn die historische Auffassung zu einer Allgemeingültigkeit des Bedeutens hinführt. Wenn Kant auf dem Gebiet der Kunstphilosophie die Frage nach dem ästhetischen Gemeinsinn erhebt, nach der Allgemeingültigkeit ästhetischer Beurteilung[2]), so erwächst für die Geschichte das Problem des historischen Gemeinsinns, das Problem des allgemeingültigen und notwendigen historischen Bedeutens. Gewiß wird die Mannigfaltigkeit der Individualitäten, Epochen und Ereignisse für jedes neue gegenwärtige Zeitalter einen anderen Bedeutungsakzent tragen, aber es bleibt eine regulative Idee für die Geschichtswissenschaft, dasjenige herauszuarbeiten,

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.
[2]) Kants Kritik der Urteilskraft. Schriften Bd. 5.

was bedeutend war und ist. Wohl mag die Bedeutung der Renaissance und Aufklärung bald mehr in diesem, bald mehr in jenem gesucht werden und gesucht worden sein, aber was ihre Unvergänglichkeit im historischen Bewußtsein sein sollte, das ist der Begriff einer großen Zeit. Ein Zeitalter, das aufhören würde, in Sokrates oder Alexander historische Größe zu sehen, ein solches Zeitalter würde des historischen Sinnes verlustig gegangen sein. Einem solchen Zeitalter würde das historische Gewissen fehlen. Es würde das Verhältnis zur Vergangenheit verloren haben, und Historie als Kulturleistung würde unmöglich sein. Ohne Anerkennung der Wahrheit keine Wissenschaft, das gilt ohne Zweifel auch für die Historie. Aber die Historie verlangt noch mehr als die Anerkennung des logischen Wertes.

d) Das historische Verstehen.

Das, was die Historie noch mehr verlangt, was eine notwendige Voraussetzung aller ihrer Urteile bildet, das bezeichnen wir ganz allgemein, wenn wir sagen, daß ohne Anerkennung des historisch Bedeutsamen und ohne Sinn für historische Größe keine Geschichte möglich sei. Was dem Historiker ganz in erster Linie zur Pflicht gemacht wird, ist Sinn für Größe. Wo dieser Sinn und Geist herrschend ist, fühlt er sich tief gekränkt und beleidigt durch jede kleinliche und herabsetzende Kritik, welche die großen Individualitäten des historischen Geschehens nach einseitigen Maßstäben meistern will. Gegen solche kleine und kleinliche Kritik empört sich das historische Gewissen, weil es weiß, daß ein Geltendes hier verletzt, ein Wertvolles entweiht und entwertet wird aus Mangel an historischem Verstehen.

Wenn wir aber von Größe und historischer Bedeutsamkeit sprechen, ein Begriff, der noch näher zu rechtfertigen und zu begründen ist, so muß diese Bedeutung unabhängig sein von den Gefühlen der Sympathie und Antipathie, die ich gewissen historischen Erscheinungen entgegenbringe. So müssen wir dem Zaren Peter von Rußland historische Größe zuerkennen, mag auch seiner Taten Art das menschliche Empfinden noch so oft auf das schwerste verletzen. So etwa dann, wenn er nach Niederwerfung des schweren Aufstandes der Strelitzen im Jahre 1698 auf furchtbare Rache sinnt und den Massenhinrichtungen zuschaut, umgeben von seinen Bojaren, Hofnarren und Günstlingen bei wildem Gelage, unzufrieden mit der Arbeit der Henker, 20 Verurteilte an den Zechtisch bringen läßt und sie eigenhändig unter Hochrufen und rauschender Musik hinrichtet, so daß Wein und Blut sich vermengt. Wenn er seinem Volke, dem seine Grausamkeit ein Schrecken und seine Bemühungen um europäische Kultur unverständlich waren, wenn er seinem geängstigten, für seine Bestrebungen unempfänglichen Volke als furchtbarer Verkünder des Weltunterganges, als Antichrist erschienen, so kann uns diese zeitlich bedingte Auffassung an der Größe dieses russischen Zaren nicht irre machen. Denn daß der moralische Maßstab zur Beurteilung historischer Größe vollkommen unzureichend ist, darüber sollte seit Hegel kein Zweifel mehr herrschen, und vielleicht hat dieser große Kenner des historischen Lebens auch darin recht, wenn er behauptet, daß die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner

Zeit immer in den großen Begebenheiten vorhanden ist, und ausdrücklich davor warnt, die Schilderung des Partikulären in der historischen Darstellung zu sehr zu betonen, weil es gegen den Begriff der objektiven Wahrheit verstößt, die Kleinigkeiten der Zeit und Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen zu sehr einzuweben[1]).

Wenn wir nun aber auch den historischen Sinn als den Sinn für Größe voraussetzen, so erhebt sich doch von einer anderen Seite her ein Einwand gegen die Geschichte, der ihre Wissenschaftlichkeit vor allem in Frage stellt, das ist der Einwand, daß die Geschichte keine Wahrheit habe und keine Wahrheit geben könne, weil sie ihrem ganzen Wesen nach unsystematisch sei, und alle Wahrheit nur im Systematischen liegen kann.

e) Das Unsystematische hat keine Wahrheit.

Die Naturwissenschaft, so wird man sagen, hat es mit dem immer Wiederkehrenden und Vollendeten zu tun. Die Geschichte dagegen mit dem immer Neuen und Unvollendeten. Ein für alle Mal ist das Interesse der Naturwissenschaft auf dasjenige gerichtet, was immer war und immer sein wird. Wohl hat sie dieses Bleibende und Wiederkehrende stets verschieden bestimmt, und für jede Naturwissenschaft ist es ein anderes: Atom, Molekül, Element, Keimplasma usw., aber das Interesse dieser Wissenschaften geht immer auf das Gleiche, während das Interesse der Geschichte auf das immer Neue gerichtet ist. Wenn wir behaupten: es gibt nichts Neues unter der Sonne, so ist das echt naturwissenschaftlich gedacht. Die naturwissenschaftliche Systematik fordert die Konstanz der Naturelemente. Ein elementar Neues darf nicht hinzukommen. Dagegen behauptet die Historie, daß sie es mit dem Neuen, noch nie Dagewesenen zu tun habe[2]). Gerade das Neue, noch nie Dagewesene ist das Interessante und Bedeutsame für die Geschichte. Würde es nichts Neues unter der Sonne geben, so hätte es keinen Sinn, Historie zu treiben. Wie läßt sich nun die Idee des Neuen mit der Idee des Konstanten und Gleichen versöhnen? Wie kann Neues geschehen, wenn doch alles dasselbe bleibt? Ist etwa die Konstellation ewig gleicher Elemente der Grund der Wirklichkeit, der tiefe Schoß der Dinge, über den die Gestalten des historischen Geschehens als Erscheinungen dahingleiten? Eine solche Auffassung würde der Naturwissenschaft metaphysische Bedeutung beimessen, die Geschichte dagegen als ein bloß erscheinendes Wissen betrachten. Hüten wir uns vor solchen Hypostasen, und suchen wir ruhig zu verstehen, was die naturwissenschaftliche Erkenntnis einerseits und die historische Erkenntnis anderseits voraussetzt, so stehen wir vor einer Antinomie des historischen und naturwissenschaftlichen Denkens. Die Naturwissenschaft behauptet: „Alles ist immer alt, alles kehrt immer wieder“. Die Geschichte behauptet: „Alles ist immer neu, alles kehrt niemals wieder“.

f) Antinomie des historischen und naturwissenschaftlichen Denkens.

Dieser Gegensatz von Natur und Geschichte tritt uns auf allen Gebieten entgegen und nicht zum wenigsten dort, wo es sich um die menschliche Organi-

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.
[2]) Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

sation handelt. So liegt es ganz augenscheinlich in einem gewissen Denkinteresse, die Gleichförmigkeit der menschlichen Organisation und ihre immer gleiche Bedürftigkeit zu behaupten. Wir wollen nicht zugeben, daß das Bild der Menschheit, wie es Geschichte und Leben lehrt, sich jemals absolut verändern könnte. Daß der Mensch etwa aufhören sollte, nach Erkenntnis zu streben, aufhören sollte, zu lieben und zu hassen, aufhören sollte, Kriege zu führen und staatliche Gemeinschaft zu pflegen. Diese Lehre behauptet, daß der Mensch nicht über sich hinaus kann. Und auf der anderen Seite stehen Forderungen, die den Menschen überwinden wollen, welche die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur behaupten. Auch hier haben wir es augenscheinlich mit einem Widerstreit des naturwissenschaftlichen und historischen Denkens zu tun. Eine begrenzte Entwicklung aber vom Naturmenschen zum Kulturmenschen ist logisch ebenso sinnvoll wie eine unbegrenzte Entwicklung bis zum Übermenschen. An der Entscheidung dieses Widerstreites hat augenscheinlich unsere Vernunft das lebhafteste Interesse. Seit dem 18. Jahrhundert ist immer wieder die Forderung erhoben worden, der Mensch solle einmal aufhören, Mensch zu sein. Das vollkommene Wesen sollte er werden oder der absolut friedliche Weltbürger, der Krieg und Kampf verschmäht, oder der absolut Keusche, der den Sinnengenuß verweigert, oder der absolut Große und Starke, wie ihn Nietzsche geträumt hat.

So dieser Widerstreit, und wir gelangen immer mehr zu der Überzeugung, daß das Neue und Fragmentarische der Naturwissenschaft Feind ist. Denn es hindert die Vollendung und Systematisierung. Gewiß ist auch für die Naturwissenschaft die Entdeckung bedeutsam, die den bereits bekannten Elementen ein neues hinzufügt. Aber das Neue der Entdeckung, etwa eines chemischen Elementes, ist nur historisch bedeutsam. Es ist wertvoll für die Geschichte der Chemie. Für die Naturwissenschaft wird das Neue sofort zu einem Alten, zu einem Bleibenden, ewig Dagewesenen. Gewiß denken wir hier in erster Linie an die exakte, mathematische Naturwissenschaft.

Und so hat die Naturwissenschaft ihren Rahmen ausgespannt, ihr festes Gefüge von Begriffen ewig gleicher Dinge und von Relationen, die zwischen diesen Dingen bestehen. Alles, was neu geschaffen und geboren wird, gehört diesem Alten an und muß auf dieses Alte zurückgeführt werden können. Damit ist der Naturwissenschaft die Möglichkeit gegeben, ein System von Begriffen zu entwerfen, die sich gegenseitig stützen und begründen. Auf einem wohlgefügten Fundament von Grundsätzen und Leitsätzen erhebt sich ihr Begriffsgebäude. Dem Historiker fehlen Grundsätze im Sinne der Naturwissenschaft; wenn es auch eine Reihe wichtiger Postulate des historischen Denkens geben mag, so können diese doch niemals die Funktion naturwissenschaftlicher Grundsätze ausüben. Gewiß gibt es Grundsätze, unter denen allein historisches Leben möglich ist, so wie es Grundsätze gibt, unter denen allein naturwissenschaftliche Erkenntnis möglich ist. Wir können uns etwa einen Grundsatz der Geschichte denken, der für die Historie ähnliche Bedeutung besitzt wie der Satz von der Erhaltung der Energie für die Naturwissenschaft. Vielleicht ist es der Satz von dem ewig Neuen des historischen Lebens. Aber Grundsätze der Geschichte können niemals in derselben Weise historische Wahrheiten begründen, wie die naturwissenschaftlichen Prinzipien und Grund-

sätze naturwissenschaftliche Wahrheiten zu begründen imstande sind. Das Ideal der Naturwissenschaft würde darin bestehen, aus den Obersätzen und Grundsätzen der Erkenntnis die naturwissenschaftlichen Urteile abzuleiten und zu begründen. Wie weit diese Ableitung durch irrationale Faktoren getrennt ist oder getrennt zu sein scheint, ist eine andere Frage. Dagegen ist eine systematische Ableitung und Entwicklung historischer Wahrheiten prinzipiell ausgeschlossen. Die Naturwissenschaft ist eine systematische Wissenschaft, deren Urteilszusammenhang dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist. Dieses Prinzip verliert für den Urteilszusammenhang der Historie seine grundlegende Bedeutung.

g) Das Prinzip des Widerspruchs und die Geschichte.

Natürlich bedarf der Historiker dieses Prinzips, wenn er das historische Faktum aus den Quellen herausholt, auch darf er in der Darstellung nichts Widerspruchsvolles behaupten, etwa daß Sokrates hier und dort geboren und Alexander zu dieser und jener Zeit gestorben sei. Aber die historischen Urteile über die geschichtlichen Begebenheiten unterliegen in ihrem Verhältnis zueinander nicht dem Prinzip des Widerspruchs. Den mathematischen Satzzusammenhang kann ich mit dem Prinzip des Widerspruchs auf seine Wahrheit und Zuverlässigkeit nachprüfen. Zwischen den Urteilen über individuelle historische Tatsachen besteht kein logischer Zusammenhang, der eine solche Nachprüfung erlaubte. Es hat keinen Sinn, die Urteile über Cäsars Leben mit den Urteilen über Brutus' Tod nach dem Satz des Widerspruchs zu vergleichen. Daß Brutus bei Philippi den Tod erwählte, steht weder im Widerspruch noch im widerspruchslosen Zusammenhang mit dem Urteil, daß Cäsar an den Iden des März ermordet ist. Hier handelt es sich um die Wahrheit des Faktums, um die Wahrheit der Tatsache sowie um das Verhältnis von individuellen Vorgängen zueinander.

Das größte System des deutschen Idealismus, das System Hegels, will das Verbot des Widerspruchs nicht anerkennen. Dies alte rationalistische Wahrheitskriterium hat in seiner Philosophie alle Bedeutung eingebüßt. Die Gründe gegen den Satz des Widerspruchs hat man als das spezifisch Unwissenschaftliche und Phantastische in der Hegelschen Philosophie angesehen.

Die moderne Philosophie sieht sich genötigt, zu dem Problem des Widerspruchs wieder ganz von neuem Stellung zu nehmen. Sie ist imstande, mit der paradoxen Behauptung Hegels wieder einen vernünftigen Sinn zu verbinden. Es gibt in der Tat ein Gebiet wissenschaftlicher Urteilsbildung, wo dem Prinzip des Widerspruchs keine entscheidende Rolle zufällt, nämlich der historische Urteilszusammenhang. Nur bleibt für den Hegelschen Standpunkt die Paradoxie bestehen, daß das Verbot des Widerspruchs auch für das System der Logik nicht gelten soll. Wenn die Ansprüche dieses alten rationalistischen Prinzips herabgesetzt werden, so liegt das ganz augenscheinlich in der Richtung des historischen Denkens. Der Satz des Widerspruchs vermag die historische Welt nicht zu meistern, deren hohes Maß von Irrationalität, deren fragmentarischer und unsystematischer Charakter die Bedeutung dieses Prinzips herabsetzt.

Ein Urteilszusammenhang gilt als wahr, wenn er in sich widerspruchslos ist, oder auch: die innere Widerspruchslosigkeit eines Urteilszusammenhanges ist für uns ein Kriterium der Wahrheit. Das gilt für die Wissenschaft, sofern sie einen systematischen Charakter trägt wie Mathematik und Naturwissenschaft. Damit das Prinzip des Widerspruchs wirksam sei, ist immer ein gewisses Maß von Bestimmtheit und Allgemeinheit des Urteilszusammenhanges erforderlich. Aber in der historischen Welt kann man nur mit Einschränkung von der Logik der Tatsachen sprechen. Wie das Leben selber irrational und widerspruchsvoll mit dem brutalen Faktum uns entgegentritt, wie die einzelne Individualität als solche eine Fülle von Widersprüchen und Gegensätzen in sich vereinigt, so vermag auch die historische Wirklichkeit nicht in jene ruhige Sphäre der Allgemeinheit einzugehen, wo der Satz des Widerspruchs sein unbedingtes Herrscherrecht geltend macht. Nur von der Mathematik und Naturwissenschaft her kann die Behauptung erhoben werden, daß die Wirklichkeit in sich vollkommen widerspruchslos sei.

Daß es eine Sphäre gibt, in welcher der Satz des Widerspruchs herrscht, und eine andere, in der dies rationale Prinzip seine Bedeutung verliert, das hat schon Leibniz in seiner Gegenüberstellung von ewigen und tatsächlichen Wahrheiten eingesehen[1]). Der Begriff der ewigen Wahrheit verbindet sich mit dem systematischen Begriffsgefüge, mit dem Widerspruch und dem Allgemeinen. Der Begriff der tatsächlichen Wahrheit mit dem Unsystematischen und Individuellen.

Gewiß hat Leibniz bei dieser berühmten Unterscheidung, die vor allen Dingen die Beziehung der Mathematik zu den empirischen Wissenschaften angeht, nicht ausdrücklich das Verhältnis von Naturwissenschaft und Geschichte oder allgemein das Verhältnis der systematischen Wissenschaften zu den unsystematischen im Auge gehabt. Dennoch können wir mit vollem Recht die Geschichte als Erfahrungswissenschaft im eminenten Sinne bezeichnen. Die Begriffe der Naturwissenschaft sind Konstruktionen, die wir nicht erleben können, aber die Begriffe der Geschichte können wir leben und verstehen. Die Begriffe der Geschichte meinen ja doch die konkrete Fülle des sinnlichen Daseins, die Wirklichkeit der Begebenheiten. Und dieses Einzelne und Tatsächliche, mit dem es die Geschichte zu tun hat, soll in seiner Wahrheit begriffen werden. Gibt es eine Wahrheit des Individuellen und Tatsächlichen, oder hat das Individuelle und Tatsächliche keine Wahrheit und keinen Wert? Hat das Individuelle in der Eigentümlichkeit seiner Daseinsform, in seiner ganz besonderen Bestimmtheit Wirklichkeit, Wahrheit und Wert? Oder fehlt dem Individuellen jede Eigenbedeutung und Geltung? Hat es nur Sinn und Wahrheit in der Unterordnung unter allgemeine Begriffe?

Leibniz hat behauptet, daß es eine Wahrheit des Tatsächlichen gibt, aber die historischen oder tatsächlichen Wahrheiten sind keine absoluten ewigen Wahrheiten wie die Sätze der Mathematik und die Sätze der formalen Logik. Gewiß ist es eine Wahrheit, daß Napoleon auf St. Helena gestorben ist, aber diese Wahrheit hat nicht die Evidenz des mathematischen Satzes, daß zwei mal zwei vier ist. Die mathematischen Wahrheiten können nicht

[1]) Leibniz: Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

anders gedacht werden, daß aber Napoleon auf St. Helena gestorben, das ist nicht in derselben Weise notwendig wahr, das hätte auch anders sein können. Indem aber Leibniz nach dem Prinzip sich umsieht, das die Wahrheit der historischen Begebenheiten verbürgt, nennt er den Satz vom Grunde und damit zugleich das Prinzip der Kausalität. Der historische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge ist es, darin die Wahrheit des Tatsächlichen ruht. Was für die systematischen Wissenschaften der Satz vom Widerspruch als Prinzip der Wahrheit leistet, das leistet für die unsystematischen, empirischen Wissenschaften das Prinzip der Kausalität. Widerspruch und Kausalität gelten absolut, aber nur das auf dem Satze des Widerspruchs Begründete ist wandellos. Das andere ist dem Wandel unterworfen.

Das Problem der Geschichte führt also auf die Frage: wie kann die Wahrheit des Individuellen gerechfertigt werden, die zugleich die Wahrheit des Unsystematischen ist? Das historische Ereignis hat seine Wahrheit und gilt um seiner Wahrheit willen. Nicht um seiner Schönheit willen wird es aufbewahrt, noch als Gegenstand der Freude, des Nutzens, der persönlichen Anteilnahme. Ob die Geschichte wie ein Kunstwerk auf uns wirkt, das ist für die Geschichte nicht wesentlich, und ebensowenig kann sittliche Veredelung oder Belehrung als Zweck der Geschichte gelten, wenn wir auch gern zugeben, daß historische Größe zum sittlichen Vorbild werden und die Vergangenheit uns belehren kann. Diese pragmatischen Gesichtspunkte, die so weit entfernt sind von dem Geiste wahrer Wissenschaftlichkeit, treten uns nur zu oft in Abhandlung, Wort und Rede über das Wesen der Geschichte entgegen. Hier liegen alle Ansätze zu einer spielerischen und dilettantenhaften Behandlung der Geschichte. Hier ist die große Auffassung des Griechentums von dem selbständigen Wert jeder wahren Wissenschaft vollkommen preisgegeben. Der historische Pragmatismus, vor dem Schelling in seiner schönen Vorlesung über das Studium der Historie[1]) so dringend warnt, gegen den er seine eindringliche und beschwörende Stimme erhebt, ist noch nicht überwunden. Jener Pragmatismus, der darin besteht, daß er kleinliche oder gar außerhalb des Wesens der Historie liegende Gesichtspunkte an die Geschichte heranträgt. Nur zu treffend sagt Schelling über den Pragmatismus: „Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt antut, Verstand zu haben und diesen etwa darin setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu schätzen und überhaupt einen so viel als möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen. — Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre wie die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge."

Indem wir nun darauf reflektieren, wie weit die Kantische Philosophie die theoretische Wahrheitsform der Geschichte aufgewiesen hat, stellen wir zunächst einmal fest, wie wohl das Verhältnis der Philosophie zur Geschichte und Naturwissenschaft zu denken sei, und was vor allen Dingen die Philosophie mit der Naturwissenschaft und Geschichte gemeinsam hat.

[1]) Schelling: Methode des akademischen Studiums.

h) Verhältnis der Philosophie zu Geschichte und Naturwissenschaft.

Wir sahen, daß der Naturwissenschaft, weil sie es mit dem Bleibenden, Abgeschlossenen und ewig Wiederkehrenden zu tun hat, das sie in allgemeinen Begriffen zu erfassen glaubt, die Möglichkeit gegeben ist, die Wirklichkeit systematisch zu durchdringen und zu verstehen. Den systematischen Charakter hat sie mit der Philosophie gemeinsam. Auch die Philosophie will im System zur Ruhe kommen. Die Wahrheit der Naturwissenschaft und Philosophie liegt im System. Vielleicht in verschiedener und in gewisser Hinsicht entgegengesetzter Weise, aber der systematische Charakter ist doch die große Gemeinsamkeit von Philosophie und Naturwissenschaft. Auch das Interesse der Philosophie fordert eine begrenzte Zahl von Prinzipien oder Begriffen, deren Zusammenhang das System bildet. Philosophie und Naturwissenschaft glauben in gewissen Grundbegriffen ein Wissen vom Ganzen zu besitzen: die Naturwissenschaft von dem, was ist, die Philosophie von dem, was gilt. Die Geschichte, die ihrem Wesen nach unsystematisch ist, muß sich immer wieder begnügen und zufrieden geben mit dem, was war und gewesen ist. Das kann aber niemals das Ganze sein.

Aus der Gemeinsamkeit des systematischen Charakters erklärt sich der enge Zusammenhang von Philosophie und Naturwissenschaft, die aneinander und auseinander sich gebildet haben, während die Entwicklung der Geschichtswissenschaft besondere Wege ging. Die Forderungen des naturwissenschaftlichen und historischen Denkens können sich aber auch in der Philosophie geltend machen. So steht etwa die Philosophie Kants unter dem überwiegenden Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, während die Philosophie Schellings oder Hegels in weit höherem Maße historisch orientiert ist.

i) Das geschichtsphilosophische Problem bei Kant.

Sehen wir nun zu, wie die Philosophie Kants imstande war, die Historie als Wissenschaft zu begründen und damit das moderne geschichtsphilosophische Problem zu stellen. Wir möchten jedoch an dieser Stelle nicht mißverstanden werden. Kant hat ausdrücklich behauptet, daß von Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes nur so weit die Rede sein könne, als Mathematik darin enthalten ist[1]). Die Geschichte ist für ihn ebensowenig eine Wissenschaft wie die Psychologie. Die Grundlegung der Philosophie Kants geht nur auf die mathematischen Naturwissenschaften. Nichts lag ihm ferner als eine Erkenntnistheorie der Geschichte. Wir müssen jedoch das Beabsichtigte und Gewollte ausdrücklich von der philosophischen Leistung trennen. Kant hat mehr getan, als er gewollt hat. Sein neuer Wahrheitsbegriff gab die Möglichkeit, auch den Wahrheitsgehalt der Geschichte deutlich zu machen. Dieser Wahrheitsbegriff ist das berühmte a priori. Ein vollkommen neuer Begriff, ein vollkommen neues Problem, ein ganz anderes Verstehen der Wahrheit.

Wir können diesen neuen Wahrheitsbegriff Kants hier nur ganz kurz andeuten, da er seine eigentliche Stelle in der Logik hat. Er interessiert uns in

[1]) Vgl. Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Akademieausgabe IV, S. 468ff.

diesem Zusammenhange nur, soweit er für die Geschichte bedeutungsvoll geworden ist. Nach der alten Auffassung ist das Wesen aller Erkenntnis in der Abbildung des Wirklichen beschlossen. Die fertige Wirklichkeit wird durch das Denken abgebildet, und es entspricht nun dem widerspruchslosen Zusammenhang der Begriffe der widerspruchslose Zusammenhang der Wirklichkeit. Ganz augenscheinlich geht dabei der Gedanke des Abbildens mit dem Gedanken der Rationalisierbarkeit des Wirklichen zusammen. In einem hellen Spiegel sehen wir das wahre Bild der Wirklichkeit. Die Welt da draußen erscheint noch einmal im Auge des Geistes, oder auch das Dasein der Dinge, welches fest und unabhängig dasteht und vor uns liegt, ist in der Vorstellung erfaßt und führt in ihr ein zweites Dasein. So primitiv diese Erklärungen sind, so sehr sie der schlichten Erfahrung widerstreiten, so unglücklich und unhaltbar die Vergleiche sind, deren sie sich bedient, so sehr entsprach diese Auffassung doch im allgemeinen aller vorkantischen Philosophie.

Das im Geiste der alten Philosophie Wißbare und Wissenswerte war sehr viel weniger als das, was der modernen Erkenntnis zum Problem wird. Das Konstante und Bleibende der Natur war ein Begrenztes und als solches rationalisierbar. Daneben besteht eine unendliche Fülle des Individuellen und Zufälligen, das kein Prinzip der Wahrheit hat, und von dem es keine Erkenntnis gibt, was nicht zur Ordnung der Natur und Vernunft gehörte, sondern danebenlag und durch das Vernunftgesetz der Natur nicht bestimmt wurde. Nur die erhabenen Formen des Daseins prägten sich nach dieser Vorstellung der Seele auf und führten zu einer begrenzten Zahl von Urteilen und Begriffen über die Wirklichkeit, für deren Zusammenhang der Satz vom Widerspruch das entscheidende Kriterium abgab.

Weil der Gegenstand der Erkenntnis ein begrenzter war, so hatte auch die Abbildtheorie ihren guten Sinn. Sie mußte aber notwendig versagen, als die Mannigfaltigkeit der individuellen Erscheinungen, als der unendliche Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis gedacht wurde. Als es sich nicht mehr darum handelte, die festen und ruhigen Naturformen, die begrenzte Zahl der Arten in der Definition zu erfassen, sondern nunmehr auch das Individuelle als ein Etwas angesehen wurde, das der Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur unterlag, nach dieser Gesetzmäßigkeit sich richtete, nicht aber als ein Etwas, das diese Ordnung fälschte und trübte.

Wir können diese verschiedenartige Auffassung des Erkenntnisprozesses dahin formulieren, daß es sich in der alten Erkenntnistheorie um eine Erkenntnis des Auserwählten handelte, in der modernen Erkenntnisdeutung aber um eine Auswahl der Erkenntnis, um eine Auswahl, die der erkennende Geist vollzieht. Indem der Gegenstand der Erkenntnis unendlich wurde, mußte die Tat der Auswahl, der Vereinfachung, Gliederung und Bildung des Stoffes die Tat der Erkenntnis sein.

Diese Auswahl und Bildung des Stoffes ist nun aber, wie Kant gezeigt hat, keine willkürliche, durch die Natur des Einzelindividuums bedingte, sondern unterliegt vielmehr notwendigen und unveränderlichen Prinzipien, die im psychischen Mechanismus sich geltend machen und der Struktur des Bewußtseins gemäß ein einheitliches und notwendiges Weltbild erzeugen. Diese Formen der Auswahl oder der Synthesis, die Kategorien gelten unabhängig von der

Individualität des Einzelindividuums. Sie stiften zwischen den Inhalten der Erkenntnis einen Zusammenhang, der für alle in gleicher Weise gilt im Gegensatz zu dem unsachlichen und unlogischen Zusammenhang, zu dem sich die Elemente im Gedächtnis nach den Gesetzen der Assoziation zusammenfinden[1]).

Diese Formen oder Kategorien wie Einheit und Vielheit, Notwendigkeit, Kausalität und Dinghaftigkeit sind also Formen der Wahrheit. Indem sie im Urteile die Inhalte zusammenschließen, wird erst durch sie logischer Sinn erzeugt. An ihnen hängt die Wahrheit und Gültigkeit des theoretischen Satzes, und da sie den wechselnden Erkenntnisinhalten gegenüber die ewig gleichen Formen der Auswahl und Verknüpfung sind, die alle inhaltliche Erkenntnis bedingen, so sind diese Formen der Wahrheit auch der eigentliche Gegenstand der Philosophie. Die unveräußerliche Wahrheit eines jeden Naturinhaltes besteht etwa in einem notwendigen Bedingtsein durch die Form der Kausalität, und die Wahrheit eines jeden Naturgesetzes als eines generellen Urteils gründet in diesem logischen Prinzip. Und diese Formen, die alle Wirklichkeit und alle wissenschaftliche Erkenntnis begründen, sind doch selber nichts Existierendes, besitzen weder psychische noch physische Realität.

Nun macht sich aber bei Kant neben diesem allgemeinen Wahrheitsprinzip des a priori, das die Sphäre des Wissens der Möglichkeit nach ins Unendliche erweitert, noch ein zweites Prinzip geltend, das die philosophische Fragestellung in ungebührlicher Weise verengt und die Wissenschaft der Geschichte aus dem Reich der Erkenntnis ausschließt. Es ist das nämlich die Überzeugung Kants, daß alles Besondere auch zugleich in einem gattungsmäßig Allgemeinen begründet sei, und daß das Individuelle als solches keine Wahrheit habe. Aussagen über individuelle Vorgänge, die bloßen Wahrnehmungsurteile wie: „dies ist grün" oder „ich sehe den Baum" haben noch keine Wahrheit. Sie haben erst dann Erkenntniswert, wenn sie als allgemeine Erfahrungsurteile sich den höchsten Grundsätzen der Erkenntnis unterordnen lassen. Von Kant wird also neben dem a priori auch die Subsumierbarkeit zur Erfüllung des Erkenntniswertes gefordert[2]). Das Einzelne wird immer als Exemplar im Verhältnis zu einem Gattungsbegriff gedacht. Da nun aber die historischen Tatsachen unwiederholbare Einmaligkeiten sind, die niemals wiederkehren, so dulden sie auch keine Unterordnung unter ein gattungsmäßiges Allgemeines. Wir können das kurz dahin formulieren: Kant hat in dem Begriff des a priori als dem Begriff des Geltens einen neuen Wahrheitsbegriff entdeckt. Er hat aber aus naturwissenschaftlichem Interesse dem Begriff des Geltens sofort eine nähere Spezifikation gegeben, die das Problem der historischen Urteile ausschließt, indem er den Begriff der Allgemeingültigkeit mit dem Begriff der Allgemeinheit verband und das Allgemeingültige als das Gelten für alle gleichzeitig auch zu einem Gelten von allem im Sinn des Gattungsmäßigen und der empirischen Gesetze machte. So hat nach Kants einseitiger Festlegung auf das Problem der Naturwissenschaft nur das Allgemeine, der allgemeine Begriff

[1]) Vgl. hierzu den Aufsatz von Windelband: Normen und Naturgesetze. Präludien. Tübingen 1911.

[2]) Vgl. hierüber Richard Kroner: Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, Leipzig 1908.

einen Wahrheitswert, oder mit anderen Worten: es gibt nur Formen des Allgemeinen, aber keine Formen des Individuellen und Einmaligen.

Wenn nun aber auch diese Begrenzung des Problems innerhalb des neugeschaffenen Wahrheitsbegriffes in der Kantischen Philosophie gewissermaßen ein geschichtsfeindliches Moment bedeutet, so wird diese Einseitigkeit doch teilweise wieder dadurch kompensiert, daß sich in der Kantischen Philosophie eine starke und entschlossene Hinwendung zur Kultur vollzieht. Die Philosophie Kants muß als Kulturphilosophie verstanden werden[1]). Wann hätte sich die philosophische Spekulation vor Kant jemals so eingehend und tiefbohrend mit unseren höchsten Kulturgütern: Wissenschaft, Kunst, Moralität, Recht, Staat und Religion abgegeben. Durch das Verstehen der Kulturgüter will die Philosophie nunmehr zum Verstehen der Wirklichkeit gelangen. Das ist der neue und eigenartige Weg, den zuerst Kant eingeschlagen hat. Und von hier aus hat sich auch Kant dem Problem der Geschichtsphilosophie genähert und eine Reihe geschichtsphilosophischer Abhandlungen verfaßt, deren allgemeiner Sinn dahin bestimmt werden muß, daß der Sinn der Geschichte nur in der Entfernung von der Natur sowie in ihrer Überwindung liegen kann, und daß der Endzweck der Geschichte ein Reich wahrhafter Kultur sein muß[2]). Was also Kant in seinem ganzen System zum Ausdruck gebracht hatte, daß der Sinn der Wirklichkeit nur von den Kulturwerten her zu bestimmen sei, das ist auch für seine geschichtsphilosophische Überzeugung entscheidend geworden. Und wenn nun Kant auch den Kulturbegriff ebenso einseitig moralisch wie die Wissenschaft einseitig naturwissenschaftlich bestimmt hat, so ist doch damit ein für allemal eine notwendige Beziehung eingesehen.

k) Geschichte und Kulturphilosophie.

Die Kulturphilosophie ist als Philosophie notwendig systematisch und stellt dadurch ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft her. Sofern jedoch der Gegenstand der Philosophie die Kulturwerte sind, tritt sie in ein besonders nahes Verhältnis zur Geschichte. Die Begründung der historischen Objektivität führt uns hinein in die ganze Fülle wertwissenschaftlicher Überlegungen. Denn nicht nur mit der Sphäre des Logischen haben wir es zu tun, wenn wir das Problem der historischen Allgemeingültigkeit aufrollen, nicht nur mit den logischen Begriffen der Wahrheit, der Kausalität, des Allgemeinen und des Besonderen: auch der religiöse und künstlerische Wert, die Normen des rechtlichen und staatlichen Lebens und vor allem auch die Formen des Sittlichen werden für die Geschichte in einer ganz besonderen Richtung zum Problem. Um es noch deutlicher zu machen: die Geschichte ist ebensowenig Kunst oder Sittlichkeit wie die Philosophie Kunst oder Sittlichkeit ist. Beide aber haben es mit den Kulturwerten in der Form der Wissens, d. h. in theoretischer Hinsicht zu tun. Wenn die Historie Wissenschaft ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Formen der Logik als solche allein für die Fundamentierung der Geschichte

[1]) Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Windelband: Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos, Bd. I, Heft 2.

[2]) Vgl. besonders: Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Rezension von Herders Ideen, Mutmaßlicher Anfang des Weltgeschichte, Das Ende aller Dinge.

wesentlich und bedeutsam sind. Daß die Naturphilosophie sich in absoluter Abhängigkeit von der theoretischen Philosophie befindet, ist zuzugeben. Die Geschichtsphilosophie ist dagegen nicht nur der theoretischen Philosophie, der Logik, sondern der Philosophie als Ganzem zuzuordnen. Philosophie und Geschichte haben es beide mit dem Inbegriff der Werte zu tun.

Daß die Geschichtsphilosophie in ihrem prinzipiellen und entscheidenden Teile, nämlich als Universalgeschichte, es ausdrücklich mit allen Kulturwerten zu tun hat, schließt es aus, daß wir die Geschichtsphilosophie etwa als Vollendung der Rechtsphilosophie und Moralphilosophie oder auch der Gesellschaftsphilosophie betrachten können, wie das so häufig geschehen ist[1]). Um das deutlich zu machen, muß vor allem gezeigt werden, daß die geschichtsphilosophischen Probleme keineswegs ausschließlich in der Ethik vorgebildet sind, und daß es eine eigentümliche Form der historischen Beurteilung gibt. Wenn es nun aber auch als verfehlt erscheinen muß, die Historie durch ethische Kategorien zu begründen, so ist damit doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Geschichte in einem besonders nahen Verhältnis zur Ethik steht. Denn es ist ja augenscheinlich, daß der Gegensatz von Sein und Sollen, der für die Ethik grundlegend ist, in unserer Auffassung des historischen Lebens seine entscheidende Rolle spielt, und Begriffe wie Persönlichkeit, Freiheit, Menschheit, die fundamentale ethische Kategorien sind, treten uns auch in der geschichtsphilosophischen Spekulation entgegen. Wir müssen uns jedoch von vornherein hüten, den Begriff der ethischen Freiheit und der ethischen Persönlichkeit ohne weiteres auf das historische Leben zu übertragen. Es könnte wohl sein, daß Begriffe wie Persönlichkeit und Freiheit im ethischen und geschichtsphilosophischen Sinne etwas Verschiedenes bedeuten. Um das festzustellen, bedarf es augenscheinlich erst einer sorgfältigen Analyse der Kulturwerte.

Um die Leistung Kants noch einmal in Kürze zu präzisieren: er schuf einen neuen Wahrheitsbegriff, das a priori, der die Möglichkeit gewährte, auch den Wahrheitsgehalt der Geschichte zu begreifen, aber er beschränkte die Wirksamkeit dieses Gedankens, indem er als zweites Kriterium die Subsumierbarkeit einführte und die Überzeugung vertrat, daß die Wahrheit des Besonderen das Allgemeine sei. Er begründete dann weiter eine starke Gemeinsamkeit des historischen und philosophischen Interesses, sofern durch ihn die Philosophie zur Kulturphilosophie geworden ist. Wenn aber somit der Kulturwert es ist, der für die Philosophie und Geschichte eine Gemeinsamkeit begründete, so zeigte die Kantische Philosophie doch von vornherein eine starke Parteinahme für den sittlichen Wert.

Die Vorliebe für die mathematische Naturwissenschaft ist für die Kantische Philosophie charakteristisch. Da es nach seiner Lehre keine Wahrheit des Individuellen gibt, kann es auch keine Logik der Geschichte geben. Gleichwohl treibt er Geschichtsphilosophie und sucht von dem Begriff der Kultur her das historische Geschehen zu deuten, aber dieser Begriff der Kultur wird ihm unter der Hand zu dem Begriff einer moralischen Kultur. Um Philosophie und Geschichte in ein Verhältnis zu setzen und Geschichtsphilosophie möglich zu

[1]) Die Verbindung von Geschichtsphilosophie und Ethik findet sich bei Kant, Fichte, Schelling. In neuerer Zeit auch bei Windelband und Cohen.

machen, war daher ein Doppeltes notwendig. Einerseits mußte der Begriff einer bloß moralischen Kultur und einer bloß moralischen Einschätzung und Beurteilung der historischen Begebenheiten überwunden werden. Das ist im wesentlichen die Leistung der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Wenigstens prinzipiell ist diese Überwindung hier vollzogen. Dieser Hegelschen Geschichtsphilosophie lag aber jede erkenntnistheoretische Begründung der historischen Wahrheit fern. Sie lehrte als metaphysische Begründung des historischen Geschehens die Offenbarung des absoluten Geistes und drohte durch ihre ganze Wirklichkeitsauffassung die historischen Probleme zu vernichten.

Die zweite Forderung, die erkenntnistheoretische Grundlegung der Geschichte, ist eins der wichtigsten Probleme, das in den letzten Jahrzehnten die deutsche Philosophie beschäftigt hat. Dazu war es notwendig, dem Kantischen Wahrheitsbegriff jene Verengung zu nehmen, die durch den Begriff der Subsumierbarkeit und der allgemeinen Gesetze hineingekommen war. Diese Untersuchungen über den Charakter der historischen Methode sowie über eine Wissensgrundlegung der Geschichte sind in einer Reihe ausgezeichneter Schriften vollzogen worden. Zu nennen wären hier Lotze, Sigwart, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, vor allem aber Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert. Rickert hat diese Entwicklung zum Abschluß gebracht, indem er durch seine Kategorie der Gegebenheit den Wahrheitsgehalt des Tatsächlichen erkenntnistheoretisch begründete und durch die Ablösung der historischen Kausalität von dem Begriff des Gesetzes den Eigenwert der historischen Methode deutlich machte[1]). Diese Korrektur an dem Kantischen Wahrheitsbegriff und Kulturbegriff, wie sie einerseits durch die Hegelsche Philosophie und anderseits durch die erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte vollzogen ist, hat erst die Geschichtsphilosophie als eine selbständige philosophische Disziplin formiert, und damit ist auch zugleich der eigentümliche wissenschaftliche Charakter der Geschichte deutlich geworden, den man zum Ausdruck bringen wollte, wenn man von ihr sprach als der Geisteswissenschaft schlechthin, der Anschauungswissenschaft, der Gestaltenwissenschaft, der Kulturwissenschaft.

I) Der Begriff der Geschichtsphilosophie.

Es liegt eine notwendige Beziehung in dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft trotz der großen Verschiedenheit ihrer Fragestellung. Sie trennen sich nur, um wieder vereinigt zu werden. Die Philosophie ist eminent historisch, weil sie ihr ganzes Leben den großen historischen Zeitmomenten verdankt, und die Geschichte ist eminent philosophisch, weil nur durch die Beziehung zur Geschichte die Philosophie die reife Form einer Weltanschauungslehre annehmen kann. In der historischen Methode leuchtet die philosophische Wahrheit der Geschichtsphilosophie, in der Universalgeschichte sehen wir die Beziehung der Philosophie zu der Fülle des historischen Lebens. An die Methode der Wissenschaft knüpft alle philosophische Fragestellung an, aber nicht, um lediglich den Weg zu verstehen, den die Wissenschaft gehen muß, um Erkenntnis

[1]) Vgl. Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1904.

zu erzielen, sondern um von dem Verstehen der wissenschaftlichen Leistung her zum Verstehen der Wirklichkeit zu gelangen.

Es ist das große Verdienst Rickerts, die Probleme der Geschichtsphilosophie übersichtlich geordnet zu haben, indem er den streng wissenschaftlichen Weg von dem Problem der historischen Methode zum Problem der Universalgeschichte gebahnt hat[1]). Die alte Art der Methaphysik war es ja immer gewesen, mit dem Letzten, mit der Universalgeschichte anzufangen. Und anstatt den Sinn der Geschichte so zu verstehen, wie er aus dem Charakter der historischen Methode mit Notwendigkeit folgt, liebte man es, in willkürlicher Weise von gewissen einseitigen Voraussetzungen her einen Sinn in die Geschichte hineinzubringen. Es gibt in der Tat drei Formen oder auch drei Stufen geschichtsphilosophischer Untersuchungen, nämlich 1. die philosophische Methodenlehre der Geschichte, die Theorie der historischen Wissenschaft. Eine solche Untersuchung führt dann notwendig zu dem Prinzip, das aller historischen Wissenschaft und allem historischen Geschehen zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist die Idee der Kultur, die in einer Wertlehre zu entwickeln ist, um die Mannigfaltigkeit der Kultur und die Bedeutung ihrer verschiedenartigen Formen deutlich zu machen. Auf die philosophische Methodenlehre der Geschichte folgt also 2. die philosophische Wertlehre der Geschichte, ein Gebiet, das bisher nur im geringen Umfange der logischen Untersuchung zugängig gemacht ist. Nach der Analyse der Kulturwerte, die das notwendige Prinzip alles historischen Verstehens und jenes Allgemeine sind, das den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte in ähnlicher Weise begründet wie das naturwissenschaftliche Gesetz den Wahrheitsgehalt der Naturwissenschaft, treibt die geschichtsphilosophische Untersuchung mit Notwendigkeit dem Problem der Universalgeschichte zu. In dem Fortgang zur Universalgeschichte wird der Boden der bloßen Wissenschaftslehre endgültig verlassen, denn es kommt nunmehr darauf an, zu zeigen, wie sich das Prinzip mit der Lebendigkeit des historischen Lebens verbindet und diesem Leben Sinn und Bedeutung verleiht. Auf die philosophische Wertlehre folgt somit 3. die philosophische Universalgeschichte, die es nicht nur mit der Wissenschaft der Geschichte, sondern mit dem realen historischen Geschehen selbst zu tun hat. Nunmehr hört das Geschehen auf, eine abstrakte Form zu sein, zu der es die logische Betrachtung sub specie aeternitatis gemacht hatte, jetzt handelt es sich darum, festzustellen, wie und mit welcher Absicht das Zeitlose und Ewige einen Bund eingeht mit dem Zeitlichen und Endlichen.

Indem wir nunmehr darauf ausgehen, die Probleme der Geschichtsphilosophie zu isolieren, wollen wir noch einmal hinweisen auf den notwendigen Zusammenhang, der zwischen den drei Problemgruppen der Geschichtsphilosophie, den Problemen der philosophischen Methodenlehre, den Prinzipien des historischen Geschehens und der Universalgeschichte besteht. Von einer Theorie der historischen Wissenschaft muß alle Geschichtsphilosophie ausgehen. Wir müssen wissen, was Geschichte bedeutet, was der Begriff der Geschichte ist. Unmöglich können wir mit der Universalgeschichte

---

[1]) Vgl. Rickert: Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer. 1905. 2. Aufl. 1907.

beginnen und sogleich mit einer Wertformel, mit der Idee eines Endzwecks und daraus ableitbaren Begriffen für die einzelnen Epochen der Entwicklung an die Geschichte herantreten. Dieser Weg der alten metaphysischen Geschichtsphilosophie ist für uns nicht mehr gangbar, wenn wir auch ruhig zugeben wollen, daß wir eine Fülle wertvoller Einsichten über das Wesen des universalhistorischen Prozesses jenen tiefsinnigen Konstruktionen der alten Metaphysiker von der Gnosis bis Hegel verdanken. Wir beginnen mit der Theorie der historischen Wissenschaft, indem wir die eigentümliche Erkenntnisform zu verstehen suchen, in der unser Wissen von dem historischen Leben niedergelegt ist. Unsere Analyse der historischen Wissenschaft und der Elemente, aus denen sie sich aufbaut, des historischen Begriffes und des historischen Urteils, hat festzustellen, was in dieser Form der Erkenntnis gemeint ist, und welchen Anspruch auf Erforschung und Beherrschung der Wirklichkeit sie erheben kann. Die Wahrheit der historischen Urteilsbildung und Begriffsbildung sowie die Grenze ihrer Leistung ist aber bedingt durch die Formen dieser Urteilsbildung und Begriffsbildung, die methodologischen Kategorien der Geschichte, denen wir unsere besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben. Dahin gehören Begriffe wie Individuum, Entwicklung, Kausalität sowie auch die Kategorie des Neuen und das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Diese methodologischen Kategorien sind rein formal, sofern in ihnen keine historische Inhaltlichkeit gemeint ist und anderseits alles historische Denken ihnen gemäß sich vollziehen muß. Man hat diese historischen Kategorien ihrer bloßen Formalität wegen gering geschätzt. Gewiß, so pflegt man zu argumentieren, alles historische Leben steht in der Form der Entwicklung, und die Einheiten, um die es sich hier handelt, die dem historischen Leben zugrunde liegen und ihm sein hochflutendes Dasein verleihen, es sind, das geben wir zu, Individuen von eigenartiger Form und Bildung und wesensverschieden durchaus von dem Charakter der naturwissenschaftlichen Substanzen. Aber ist es schließlich nicht eine Trivialität, zu wissen, daß alles historische Leben in der Form der Entwicklung verläuft, daß auch die Kausalität hier eine maßgebende Rolle spielt und die Individuen die Träger des historischen Geschehens sind? Dem gegenüber ist festzustellen, daß hinter der bloßen Formalität der historischen Kategorien eine Fülle des logischen Bedeutens steht, die ihrem lässigen Aburteiler in der Regel völlig unbekannt ist. Allerdings müssen wir zugeben, daß die Geschichte in den historisch methodologischen Formen noch keineswegs vollendet dasteht. Unser Erkenntnisstreben ist etwa in der Physik befriedigt, wenn wir die Gesetze der Körperbewegungen erforscht haben. Dagegen genügt es für die Geschichte nicht, wenn wir die historischen Begebenheiten an dem Faden der Sukzession oder der Kausalität aufgereiht haben, d. h. wenn wir auf Grund methodischer Einzeluntersuchung feststellen konnten, welcher historische Vorgang einem anderen gegenüber der frühere war, und in welcher Weise ein historisches Geschehen auf ein anderes einzuwirken vermochte. Das Gesetz bedeutet für die Natur und ihre Erkenntnis weit mehr wie die Kausalität der Geschichte für das historische Leben und seine Erforschung. Die Geschichte in den methodologischen Kategorien ist gleichsam noch etwas Indifferentes, Ungegliedertes und Unbetontes. Hier bedarf es noch besonderer Prinzipien, welche die Geschichte erst als Wissenschaft vollenden, indem sie ihre eigentümliche Bedeutung

kund tun und das Bleibende und Dauernde in diesem Strom des Werdens offenbaren. Wohl haben die historischen Kategorien die historischen Tatsachen verbunden, aus dem bloßen Aggregat eine organische Einheit gemacht, aber von ihnen aus können wir nicht wissen, was die Tatsachen bedeuten, was ihre Stellung, ihr Charakter, ihr Wert im Ganzen der Historie ist. Denn das ist das Eigentümliche der historischen Tatsachen, daß sie niemals in die bloße Materialstellung gerückt werden können, daß sie die absolute Egalisierung nicht vertragen, daß sie von dem Gleichheitsschema sinnloser Atome ewig entfernt sind. Wenn somit in dem Gedanken der Gesetzmäßigkeit der Körperbewegungen die physische Welt vollendet ist, so bleibt unter dem bloßen Aspekt der kausalen Ordnung die historische Welt noch vollkommen fragmentarisch.

Was ist es nun aber, das der historischen Welt die Würde der Gesetzmäßigkeit verleiht und die bloße Singularität durch den Charakter eines allgemeinen Bedeutens adelt? Was ist das Allgemeine der Geschichte? Jene Regelmäßigkeiten, die wir in der historischen Bewegung beobachten können, legen den Gedanken nahe, daß es Gesetze des sozialen Lebens gibt, die für die Geschichte eine ganz ähnliche Bedeutung besitzen können wie etwa das Gesetz der Gravitation für das Reich der Natur.

m) Geschichte und Gesetz.

Diese Gesetze könnte man etwa die Entwicklungsgesetze des historischen Lebens nennen. Ihre Geltung würde sich darin offenbaren, daß jedes Volk bzw. jeder Völkerkreis ganz bestimmte Phasen oder Stadien seines geistigen Wachstums durchlaufen muß, um sich als soziales Wesen zu vollenden und auszuleben. Jedes Volk würde ganz bestimmte Phasen des wirtschaftlich ökonomischen Lebens in vorgezeichneter Reihenfolge zu durchlaufen haben. Die Tendenz, welche diese Entwicklung beherrscht, würde etwa in dem Gedanken der Differenzierung und Spezialisierung sowie anderseits auch in der Idee der Erweiterung, der Weiterbildung des Partikularen zum Universellen sich ausdrücken. Die erste Gesetzmäßigkeit hat schon Plato als bildenden Faktor für die Entstehung des Staates gedacht. Die alle Grenzen des Völkerlebens überwindende universalistische Tendenz der wirtschaftlichen Entwicklung konnte ein Grieche unmöglich denken, da sie seinem Gemeinschaftsideal im Grunde widerstrebte, und die Möglichkeit einer solchen Weiterbildung ist erst glaubhaft und wahrscheinlich geworden durch die unabweisbare und mächtige Wirklichkeit der wirtschaftlichen Phänomene im 19. Jahrhundert. Man könnte das Gesetz aufstellen, daß das ökonomische Leben eines Volkes sich anfangs in einer doppelten Art von Gebundenheit hält, nämlich so, daß die Fülle möglicher wirtschaftlichen Betätigung jedem einzelnen zur Last fällt und dadurch eine Entfaltung und Ausbildung der verschiedenen wirtschaftlichen Formen unmöglich gemacht wird, und daß zweitens dieses ganze ökonomische Leben an den denkbar engsten sozialen Kreis gefesselt bleibt. Das Gesetz der wirtschaftlichen Entwicklung würde dann weiter bestimmen, daß das wirtschaftliche Leben von seiner ursprünglichen Gebundenheit befreit wird, daß der Mensch, der als Ausübender auf allen Gebieten beruflos war, nach dem

Prinzip der Arbeitsteilung sich für einen Beruf entscheidet, und daß das ökonomische Leben, das ursprünglich nur ganz enge partikulare Kreise zog, zum Weltverkehr und Welthandel sich erweitert.

n) Soziologie.

Eine solche Betrachtungsweise, die in der Geschichte das Wiederkehrende sucht und für das Gleiche und Gemeinsame an den historischen Vorgängen interessiert ist, muß selbstverständlich als durchaus berechtigt anerkannt werden, aber allerdings diese Betrachtung sucht etwas in der Geschichte und ist infolgedessen selber keine historische Betrachtungsweise mehr. Die Feststellung derartiger Regelmäßigkeiten interessiert die Volkswirtschaftslehre und die Soziologie, die auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens derartige Regelmäßigkeiten in der Abfolge kultureller Erscheinungen konstatieren möchte. Sofern aber die Soziologie bemüht ist, eine Gesetzeswissenschaft des Kulturlebens zu sein, muß sie wertfrei verfahren und an den Kulturphänomenen jeden Wertakzent auslöschen. Sie muß sie so betrachten, als ob sie bloß naturhaft wären, denn das Gesetz, der große Gleichmacher auf Erden, verlangt nach absoluter Parität. Betrachten wir unser Beispiel, das der wirtschaftlichen Kultur entnommen ist, also einer Sphäre, von der wir den Wertgesichtspunkt gewiß viel leichter ablösen können wie etwa von der Sphäre des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens, so sehen wir doch auch hier, wie schwierig, ja fast unmöglich es ist, Kulturphänomene des auszeichnenden Bedeutungsmomentes zu entkleiden. Der Weg vom berufslosen, undifferenzierten Universalmenschen zum differenzierten Spezialisten und Berufsmenschen! Müssen wir nicht Stellung nehmen, müssen wir nicht diesen Gang bejahen oder ablehnen? Lebt nicht hier eine Fülle von Bestimmungen, die wir anzuwenden gewöhnt sind, wenn es sich um das Ideal der Persönlichkeit handelt? Verstehen wir nicht Rousseaus Ablehnung der Arbeitsteilung aus seiner Liebe für den ganzen und ungeteilten Menschen? Ist es nicht eine ewige Aufgabe der Persönlichkeit, die große einseitig gewendete Leistung mit der Fülle einer allseitig gerichteten Natur harmonisch zu verbinden?

Und was sollen wir sagen von jener Entwicklung, die aus dem engen wirtschaftlichen und sozialen Kreis zum Welthandel und Weltverkehr geführt hat? Immer wird man gezwungen sein, auch hier Stellung zu nehmen. Man wird den Untergang des Idylls bedauern oder die gesteigerte Lebensmacht freudig anerkennen.

o) Völkerbiologie.

Um das Allgemeine der Geschichte zu finden, hat man sich häufig sehr weit von ihr entfernt. Man hat Gesetze hervorgesucht aus dem Inventar der Biologie und Psychologie. Eine solche Betrachtungsweise unterscheidet sich von der Soziologie dadurch, daß es sich nun nicht mehr um die Feststellung von Regelmäßigkeiten oder Gesetzlichkeiten zwischen Kulturtatsachen und Kulturfaktoren handelt, sondern daß man zu dem Kulturträger oder Kulturproduzenten, dem Menschen, herabsteigt und nach Auffindung seiner Lebens- und Bildungsgesetze auch die Erkenntnis des historischen Zusammenhanges erworben zu

haben glaubt, indem man von dem scheinbar unumstößlichen Gedanken ausgeht, daß, da alle Kultur menschliche Kultur ist, das absolute Menschenverständnis auch zum absoluten Kulturverständnis hinleiten muß. Man liebte es vor allem, ein Volk oder gar die ganze Menschheit mit einem Organismus zu vergleichen, der allmählich sich entwickelt und allmählich zerfällt, nachdem er seinen Höhepunkt erreicht hat. Was kann einfacher sein als eine historische Erklärung, die da spricht von dem Wachstum und der Blüte der Nationen sowie von den Anzeichen des Verfalles. Wie passend und einleuchtend läßt sich auch die historische Entwicklung mit den Jahresaltern des menschlichen Lebens vergleichen. Wie gut läßt sich vom Knabenalter, Jünglingsalter und Mannesalter der Menschheit plaudern und erzählen! Was von den großen Geschichtsphilosophen des deutschen Idealismus als schönes Bild gelegentlich gesucht war, das wollte man später ganz ernsthaft zum leitenden Gesichtspunkt der historischen Betrachtung machen. Ein Volk ist dem Verfall anheimgegeben, wenn das, was man sittliche Kraft zu nennen pflegt, gebrochen ist, wenn Entsittlichung und Verweichlichung zum Leben der Lust geführt hat. Das Griechenland des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, das Rom des zweiten und dritten Jahrhunderts n. Chr. war wert, daß es zugrunde ging! Seltsame Moral, seltsames historisches Verstehen und Übersehen! Diesen Fanatikern der Gesundheit gegenüber wollen wir den berauschend schönen Duft der Gräberblumen preisen, die eine sterbende Kultur so wundervoll erblühen ließ. Es wäre wahrlich Zeit, allmählich einzusehen, daß wertvolle Leistung mit Kraft und Gesundheit durchaus nicht immer zusammenzugehen braucht.

p) Völkerpsychologie.

Man hat das Allgemeine der Geschichte zu finden gesucht, indem man auf die psychologische Einheit der Volksseele oder auf die mehr physiologische Einheit der Rasse rekurrierte. Die Theorie der Völkerpsychologie und die Theorie der Rasse sollten das Fnndament und die leitenden Gesichtspunkte für die Historie hergeben. Dazu ist erforderlich die Kenntnis der verschiedenen Völkerseelen bzw. die Kenntnis der verschiedenen Rassen sowie das Verstehen der Gesetzmäßigkeit, nach der sie die verschiedenen Phasen ihres Daseins durchlaufen. Welches Schicksal, welchen Erfolg, welches Ende schließt in sich die Gestaltung einer Volksseele oder einer Rasse mit den und den Eigenschaften? Schon bei Plato können wir die Anfänge der Völkerpsychologie vorfinden. Er unterscheidet zwischen vernünftigen, muthaften und begehrlichen Völkern. Nur die ersteren, deren Repräsentanten vor allen die Griechen sind, gelangen zum Staat als der Vollendung ihres sittlichen Daseins. Den Barbaren des Nordens und den semitischen Völkern bleibt dieses Ziel versagt, ihre Seelenverfassung kann niemals zur Entfaltung eines wertvollen Gemeinschaftslebens führen. Augenscheinlich verbindet Plato dabei mit den verschiedenen Völkerseelen gewisse Wertbestimmungen. Die Seelen der Völker sind nicht nur verschieden in dem Sinne, wie etwa im Gebiet des Psychischen sich das Vorstellungsmäßige von dem Willensmäßigen unterscheidet, sondern darüber hinaus besteht von vornherein ein Wertunterschied zwischen den einzelnen Volksseelen. Die auf den Wert der *σοφία* bezogene Seele des griechischen Volkes, sie ist die denkbar

höchste Seelenform und vermag als solche allein ein wahrhaftes Kultursystem zu erzeugen.

Die Probleme der Völkerpsychologie sind gewiß von ungeheurem Interesse. Es handelt sich darum, die eigentümliche Kultur eines Volkes, wie sie sich in Sprache und Recht, in Religion, Kunst und Wissenschaft, in Sitte und Gewohnheit offenbart, als Produkt seiner eigentümlichen Naturanlage und des besonderen Milieus, in dem sich diese Naturanlage entfaltete, zu erkennen und zu verstehen. Vielleicht hat es niemand gegeben, der das Verhältnis der Nationalkultur zu der eigentümlichen Natur der Volksseele so schön und verständnisvoll dargestellt hat wie Herder. Gibt es wohl eine Sprache, die in sich selber schon ein so großes Kunstwerk ist wie die griechische? Welches Volk war also wohl in seiner Sprachschöpfung in gleicher Weise wie das griechische von künstlerischem Gestaltungstrieb bewegt? Welches Volk hat Größeres auf dem Gebiet der Musik geleistet wie das Volk der Mystik? Wie groß ist die politische Befähigung und Organisationskraft des englischen Volkes. Warum verbinden wir so gern das Wort „treu" mit dem Namen Deutschland, der Franzose aber spricht von „la belle France" und der Russe von dem „heiligen Rußland". Wie interessant ist es doch, nachzuweisen, auf welcher eigentümlichen Naturanlage jede eigentümliche Kultur beruht. Und wie wertvoll ist auch ein solcher Nachweis, sofern er uns die unersetzliche Bedeutung der großen Kulturindividuen deutlich macht. Nun will es mir immer scheinen, als ob das Bestimmte und Gewisse, die offenbarte Kultur, die bestimmten Leistungen, die sich abgelöst und ein selbständiges Dasein gewonnen haben, bei der Zurückleitung ihres Ursprungs auf die Individualität der Volksseele aus einem weit Unbestimmteren und höchst Problematischen begriffen werden sollen. Wir können die Kulturleistung durch die Volksseele niemals erklären, sondern wir können aus der Kulturleistung die Volksseele nur ahnend erschließen. Die eigentümliche Natur einer Volksseele offenbart sich am deutlichsten in gewissen Wertsetzungen. So ist es gewiß kein Zufall, daß das griechische Volk die Ideale der *ἡσυχία*, *πέρας* und *ἁρμονία* gebildet hat. Wie nun aber aus der Natur der verschiedenen Volksseelen die Gesetzmäßigkeit ihrer Entwicklung verstanden und somit das Allgemeine der Geschichte gefunden werden soll, bleibt unerfindlich.

q) Rassentheorie.

Eine Theorie der Rasse zur Begründung der historischen Entwicklung herbeizuziehen, muß aber erst recht verfehlt erscheinen. Hegel hat in seiner Enzyklopädie sehr schön gezeigt, wie weit der Begriff der Rasse, der in die Sphäre des subjektiven Geistes gehört, von der Sphäre des objektiven Geistes als der eigentlichen Sphäre der Kulturleistung noch entfernt ist. In Begriffen wie Volksseele und Volksgeist liegt eine unmittelbare Beziehung zur Kultur vor, denn der Begriff des Volkes oder der Nation ist ein historischer Begriff und meint eine Einheit, die in der Geschichte geworden und selber Träger des historischen Lebens ist. Diese Einheiten werden durch die Rassentheorie aufgelöst. Es handelt sich nun nicht mehr darum, festzustellen, welchen Gesetzen die Volksseele untersteht, wenn sie auf dem eigentümlichen Wege ihrer Entfaltung Sitte, Sprache, Schönheit, Recht und die mannigfaltigen Formen des

Lebens schafft, sondern die Untersuchung verläßt das Reich der Kultur und sucht den bloßen Naturmenschen, den Rassemenschen auf. Ist es doch augenscheinlich, daß die Volksgemeinschaft sich zusammensetzt aus verschiedenartigen Rassen. Was ist das griechische Volk, die griechische Nation? Ein Konglomerat verschiedener Rassen. Die Einheit, welche die verschiedenen griechischen Staaten zu einem Volke zusammenschloß, zu dem Volke der Hellenen, eine Einheit, deren sich der Grieche den Barbaren gegenüber mit freudigem Stolz bewußt war, dieses Einheitsbewußtsein, diese Gleichartigkeit, diese Gemeinsamkeit des historischen Schicksals — sie müssen nunmehr der Rasseneinheit weichen, und es stellt sich heraus, daß die Kulturleistung des griechischen Volkes ein Produkt sehr verschiedenartiger Rassenleistungen ist. Es fragt sich eben nur, ob die Rassenelemente, aus denen sich das griechische Volk zusammensetzen soll, das geleistet hätten, was sie historisch geleistet haben, wenn sie nicht getragen gewesen wären von der Kraft des griechischen Nationalbewußtseins. Es fragt sich nur, was mehr bedeutet: die historische Einheit des Volkes oder die Natureinheit der Rasse.

Um das Allgemeine der Geschichte zu finden, geht die Rassentheorie auf das Vorgeschichtliche zurück, auf das bloß Naturhafte, denn was kann einleuchtender sein, als daß der Weg der Menschheit vom Stande der Natur zum Stande der Kultur geführt hat. Niemand kann es leugnen. Folglich hat die Natur die Kultur erzeugt, und die naturhaften Eigenschaften und Instinkte der Rasse sind das treibende Agens in der historischen Entwicklung. Kennen wir die Instinkte und Eigenschaften der Rasse und die Gesetze ihrer Entfaltung, so kennen wir auch die Entwicklung der Kultur und die Gesetzmäßigkeit des historischen Lebens. Schade nur, daß man, wie es doch im Sinne der Sache lag, bei dem bloß Naturhaften nicht stehen blieb, sondern mit den Qualitäten der Rasse sofort gewisse Wertmomente in dem Gedanken der Kulturleistungsmöglichkeit verbunden hat. Hier eröffnet sich nun das ganze Feld der Diskussionen, die darauf ausgehen, zu zeigen, daß die reine, unverfälschte Rasse am leistungsfähigsten ist, oder die umgekehrt den Beweis dafür antreten, daß die Mischung der Rassen und überhaupt eine passende Blutmischung kulturfördernd sei. Dazu kommt dann noch die Idee einer auserwählten Rasse, die überall dabei war, wo etwas Vernünftiges gemacht ist, und hinzu tritt dann schließlich noch was Darwinismus in dem Gedanken der natürlichen Auslese.

r) Autonomie der Geschichte.

Denen gegenüber, die das Allgemeine der Geschichte in irgendeinem Gesetz suchen, steht geschlossen die Gruppe derjenigen Denker, welche die Autonomie und Selbständigkeit der Geschichte gegenüber der Naturwissenschaft behaupten, und zu denen so verschieden gerichtete Philosophen wie Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Sigwart, Wundt in gleicher Weise gehören. Der Beweis dafür, daß die Geschichte niemals eine Form der Naturwissenschaft sein kann, ist in den letzten Jahren noch besonders eindringlich von Rickert in der Festschrift für Kuno Fischer geführt worden. Wen diese Darstellung nicht belehrt hat, der wird überhaupt schwerlich zu belehren sein. Erst wenn die Tatsache begründet ist, daß die Geschichte eine

von der Naturwissenschaft vollkommen verschiedene Auffassung und Deutung der Welt bedeutet, erst dann kann natürlich im eminenten Sinne von einem Problem der Geschichtsphilosophie die Rede sein.

s) Kulturwert und Typus.

Es ist nun aber dieses Allgemeine, das die Geschichte als Wissenschaft begründen soll und das dem naturwissenschaftlichen Gesetz entspricht, vor allem in zwei verschiedenen Formen ausgesprochen worden, nämlich einmal als Kulturwert von Rickert und zweitens als Typus oder historischer Prinzipalbegriff bei Dilthey. Beide sollen dasselbe leisten, beide sollen die Eigentümlichkeit und Unabhängigkeit der historischen Erkenntnis gegenüber den Naturwissenschaften begründen. Das ist die große Gemeinsamkeit dieser beiden Begriffe, deren Charakter sonst so verschiedenartig ist, und an deren Bildung ein so durchaus verschiedener Geist gearbeitet hat. Aber diese Gemeinsamkeit müssen wir doch bei aller Verschiedenheit energisch unterstreichen. Kulturwert und Typus sind in gleicher Weise Prinzipien des historischen Lebens, ohne sie wäre keine Geschichte als Wissenschaft möglich. Beide formen und vollenden erst die historische Welt.

Was jenen beiden Begriffen, wie sie von Rickert und Dilthey geprägt sind, ihren eigentümlichen Glanz gibt, das läßt sich am besten durch zwei andere Begriffe deutlich machen, die mit ihnen unmittelbar verwachsen sind. Das A und O der Geschichte ist nach Rickert die einmalige, einzigartige, unersetzliche Individualität. Der unersetzlichen Individualität ist der Kulturwert zugewendet. Das a priori der Geschichte, welches nach Dilthey das Verstehen ist, gelangt zum Erfassen des Wesenhaften im Typus.

Es ist hier noch nicht der Ort, zu dieser gegensätzlichen Auffassung des Allgemeinen in der Geschichte Stellung zu nehmen. Wir möchten jedoch schon hier auf einige charakteristische Gegensätze aufmerksam machen, die das Verständnis so verschiedenener Formen als Resultat einer philosophischen Spekulation über die Geschichte deutlich machen. Notwendig gehen Rickert und Dilthey von verschiedenen Voraussetzungen aus, notwendig ist ihr philosophisches Interesse an der Geschichte trotz des gemeinsamen Zieles ihrer wissenschaftlichen Begründung ein sehr verschiedenes. In jeder Philosophie ist etwas Unbewiesenes und Unbeweisbares, das gleichsam dogmatisch behauptet wird und gar häufig die tiefste und heiligste Überzeugung eines Denkers offenbart. So etwas Gewisses, Selbstverständliches und doch Unbeweisbares war etwa, um ein großes Beispiel der antiken Philosophie anzuführen, für Plato der Begriff der Liebe, der die Trennung des Endlichen vom Unendlichen überwindet. Ein ähnlich Heiliges ist für Rickert die Individualität, die niemals begriffen, durchdrungen und verstanden werden kann, deren rätselhafte Tiefe an das Geheimnis der Welt rührt. Die absolute Individualität und Irrationalität des Wirklichen ist die Grundvoraussetzung der Rickertschen Philosophie. So steht sie vor uns da diese Wirklichkeit, lockend und schön in der sinnlichen Pracht ihrer Anschauungsfülle, eine extensive und intensive Unendlichkeit von Gestaltung, was aber das Weltwesen ist, vermag der wissenschaftliche Begriff niemals auszudrücken.

Ganz anders das Glaubensbekenntnis der Diltheyschen Philosophie. Der Geist hat eine Macht, eine Gabe, die ihn befähigt, einzudringen in unermeßliche Tiefen. Diese Gabe ist die für den Künstler und den Historiker unentbehrliche Funktion des Verstehens. Dies Verstehen ist unsere Stärke und Allmacht der Welt des geistigen Lebens gegenüber, im Verhältnis zu all den Dingen, die wir in letzter Hinsicht auf die Idee der Menschheit beziehen. Während das Verstehen an der fremden Welt der Natur notwendig scheitern muß, wenn nicht die geniale Begriffsphantasie des großen Metaphysikers auch diesem Fremden Geist und Leben gibt, steht die Welt des psychischen Erlebens dem allmächtigen Verstehen offen. Wo erlebt wird, da kann ich auch verstehen.

Also schon in diesen ersten Voraussetzungen besteht zwischen Rickert und Dilthey ein einschneidender Gegensatz. Nach Rickert gibt es nur eine Form der Erkenntnis, die wissenschaftliche durch den Begriff, Dilthey dagegen unterscheidet zwei Arten des Wissens, die naturwissenschaftliche Erkenntnis und das historische Verstehen. Die erstere sucht sich mit Hilfskonstruktionen eines Gegenstandes zu bemächtigen, der dem Wesen der Seele fremd ist, in den Geisteswissenschaften aber hat es der Geist mit Werken des Geistes zu tun. Das Verstehen ist also eine Art intuitives Innewerden des eigenen und des verwandten geistigen Wesens. Das Verstehen ist ein unmittelbares. das Erkennen ein mittelbares Wissen. Wenn die Natur ein Werk der Zerstörung verrichtet, wenn die sinnlose Gewalt der Elemente das Schöne und Fromme zugleich mit dem Häßlichen und Erbärmlichen begräbt, dann können wir wohl erkennen, aber nicht verstehen, wenn aber im Auge des geliebten Menschen die Freude aufleuchtet, dann wissen wir, dann verstehen wir. Das verwandte Objekt des Geistes ist es also, das in der Historie und überhaupt in den Geisteswissenschaften eine andere Form des Wissens lebendig werden läßt, von der wir in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis keinen Gebrauch machen können, nämlich jene wundervolle Gabe des Verstehens, die Dilthey selber gegenüber den historischen Erscheinungen, den großen Persönlichkeiten und Kulturbewegungen der Geschichte im höchsten Maße besessen hat. Diesem Verstehen beugt sich die geistige Welt. Es vermag überall einzudringen, es findet keine Schranken.

Ein solcher Begriff wie das „Verstehen" kann natürlich den Anforderungen der Logik nicht genügen. Dafür ist er viel zu unbestimmt und irrational. Wir können das Verstehen schwerlich als die andere mögliche Form des Wissens der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zur Seite stellen. Wohl aber hat Dilthey in überzeugender Weise gezeigt, daß es ein Wissen gibt, das keine Begriffserkenntnis ist. So vermag ich ein Gedicht nachzuerleben und zu verstehen, ohne daß ich das Gelesene oder Gehörte auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen vermöchte, und ein gewisses Verhalten, gewisse Ausdrucksbewegungen des geliebten Menschen veranlassen mich, ihn anders zu behandeln und zu nehmen als an alltäglichen Tagen, ohne daß es mir begrifflich irgendwie deutlich wäre, ob jenes Andere, das ich an ihm bemerke, seinen Ursprung habe in Freude oder Schmerz. Ich verstehe es, daß er anders ist wie sonst, und richte danach mein Verhalten ein, und indem ich die große Bewegung des Freundes als Freude verstehe, war ich schon auf dem Wege, ihn als einen Freudigen zu behandeln.

So kommt bei Rickert und Dilthey von vornherein ein durchaus verschiedener Wille, ein ganz anders gerichtetes Interesse zum Ausdruck. Rickerts Position ist klar und deutlich die des Erkenntnistheoretikers und Systematikers. Er will zeigen, daß die allgemeinsten Formen der Erkenntnis, zu denen die Philosophie Kants noch nicht vorgedrungen war, und die er als die konstitutiven Formen der Wirklichkeit bezeichnet, daß eben diese, durch das besondere Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis bestimmt, in Naturwissenschaft und Geschichte eine Umbildung erfahren haben, wodurch sie zu den methodologischen Kategorien als den Erkenntnisprinzipien einer besonderen Wissenschaft geworden sind[1]). Diltheys Position ist dagegen in erster Linie die des nachfühlenden und nachsinnenden Künstlers, der große Persönlichkeiten erlebt und großes historisches Leben wahrhaft geliebt hat. Er wünscht, daß man die Prinzipien der Geisteswissenschaften in dieser Zeit ihrer ersten Grundlegung noch nicht mit den allgemeinsten Prinzipien des Wissens und der Wirklichkeit verbindet, sondern sie unabhängig von allgemeinen systematischen Erwägungen untersucht. Dabei ist es ihm aber von vornherein deutlich, daß die Geschichte als Geisteswissenschaft eine so abstrakte Grundlegung, wie sie Kant für die Naturwissenschaften versucht hat, nicht verträgt. Er will nicht etwa wie Rickert in Analogie zu den Kategorien der Naturwissenschaft, wie sie von Kant aufgewiesen waren, die Formen der Historie entwickeln. Vielmehr bedeutet eine Grundlegung der Geisteswissenschaften etwas ganz anderes als eine erkenntnistheoretische Begründung der Naturwissenschaften. Der unerlebbaren Phänomene der Natur muß ich mich mit Hilfskonstruktionen und erkenntnistheoretischen Prinzipien, mit Begriffen a priori im Sinne Kants bemächtigen. Die Welt des Geistes ist mir im Erleben gegeben und wird im Verstehen von mir gewußt. Es gewährt den Anschein, als ob Dilthey die von ihm geliebte Schönheit und Lebendigkeit der Geschichte den abstrakten Begriffen der Erkenntnistheorie nicht aufopfern möchte[2]).

Dabei ist Dilthey gegenüber dem Allgemeinen der Geschichtsphilosophie Rickerts, den Kulturwerten als den Prinzipien des historischen Lebens, sehr schnell mit dem Vorwurf bei der Hand, daß diese Begriffe rein formal seien. Was hier als Vorwurf gemeint ist, kann im erkenntnistheoretischen Interesse nur als Vorzug gelten. Gewiß sind alle erkenntnistheoretischen Prinzipien und alle höchsten Begriffe der Philosophie formal, sofern sie niemals einen Inhalt der sinnlichen Wirklichkeit meinen, aber deswegen sind sie doch keineswegs leere Hülsen, sondern sie haben einen ganz bestimmten Sinn und eine eminente Bedeutung. Was Religion, Kunst, Staat, Nation, historische Persönlichkeit ist und bedeutet, das auseinanderzulegen muß als eine der wichtigsten Aufgaben desjenigen Teiles der Geschichtsphilosophie betrachtet werden, den wir als die Lehre von den historischen Prinzipien oder schlechthin als Wertlehre bezeichnet haben. Die Wertlehre will einführen in das Wesen und die Leistung des Kulturwertes, und wir glauben versichern zu können, daß es diesem trotz seines formalen Charakters an einem reichen logischen Sinn

[1]) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis. 205 ff.

[2]) Vgl. Wilhelm Dilthey: Der Ausbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, und meinen Aufsatz: Geschichtsphilosophie in den Jahrbüchern der Philosophie. Berlin 1913.

nicht fehlt, den auszuschöpfen eine ewige Aufgabe unserer Erkenntnis sein wird. Daß es die Philosophie nur mit Religion überhaupt und mit Kunst überhaupt, nicht aber mit einer bestimmten Kunst oder mit einer bestimmten Religion zu tun haben kann, ist selbstverständlich, denn die bestimmte Kulturgestalt ist augenscheinlich Gegenstand der Geschichte. So meint auch Diltheys Typus nicht die bestimmte sinnliche Einzelerscheinung, sondern ein Etwas, das als immerleitende Konstante immer wieder von neuem im Leben der Geschichte zutage tritt. Dahin gehören Religion und Wissenschaft als teleologisch bestimmte Kultur- oder Wirkungszusammenhänge. Desgleichen ist ein Typus nach Dilthey der religiöse oder künstlerische Mensch in der besonderen Art seiner Wesensentfaltung. Was den Typusbegriff Diltheys von Rickerts Kulturbegriff entfernt, das ist vor allem der Umstand, daß der Typusbegriff von Dilthey nicht systematisch eingestellt wird, während Rickerts Kulturwert auf ein System absoluter Werte hinweist. Gerade auf der Beziehung der Geschichte zu den absoluten Werten der Philosophie, die durch die Kulturwerte gegeben ist, beruht ihre Erkenntnisbedeutung und, wie wir später noch sehen werden, ihr gewissermaßen philosophischer und weltanschauungsmäßiger Charakter. Die Begründung der Allgemeingültigkeit der Geschichte scheint Dilthey weniger zu interessieren. Indem seine Fragestellung häufig den philosophischen Charakter einbüßt, verweilt er mit Vorliebe bei der Frage des Werdens. Und so läßt er denn die Welt der gegenständlichen Erkenntnis, die Welt der Natur und der Geschichte in ihrem Stufenaufbau hervorwachsen aus der Natur der Einzelseele, aus dem Strukturzusammenhang ihres Erlebens, in dem die Tendenz zu einer gegenständlichen Auffassung der Welt von vornherein angelegt ist. Die gegenständliche Auffassung der Welt blüht aus der Einzelseele hervor, und der teleologische Zweckzusammenhang ihres Seins soll es begreiflich machen, daß es Werte und Zwecke gibt, um welche die Menschheit kämpft und nach denen die Menschheit sich richtet. Hier soll also der Wert erklärt werden aus dem sinnvollen Erlebnis, nicht aber das Erlebnis verstanden werden von der Natur des Wertes her, der doch das unbezweifelbare *πρότερον τῇ φύσει* des Erlebniszusammenhanges ist, der nur dann sinnvolle Bedeutung gewinnt, wenn die Werte, nach denen das Wachstum der Seele hinarbeitet und hingeleitet wird, den Charakter einer notwendigen Allgemeingültigkeit tragen.

Ein Bedenken allerdings erhebt sich gegen die Lehre von den Kulturwerten, das mit voller Entschiedenheit zuerst von Frischeisen-Köhler geltend gemacht ist, das ist nämlich die Frage, ob sich die Charakteristik einer Persönlichkeit, wie sie der Historiker darstellt, erschöpft oder erschöpfen kann in einer bloßen Aufzählung derjenigen Eigenschaften, die mit Rücksicht auf einen Wert unersetzliche Bestandteile des Ganzen bilden. Wird nicht vielmehr die Geschichte immer die Grundzüge eines Charakters und den inneren Zusammenhang aller seiner Äußerungen und Handlungen zu ermitteln streben? Es könnte sein, daß die Lehre von den Kulturwerten nicht ausreicht, um die Tätigkeit des Historikers begreiflich zu machen, sofern sie darauf gerichtet ist, die großen historischen Persönlichkeiten zu erklären und zu verdeutlichen[1]).

[1]) Vgl. Frischeisen-Köhler: Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Archiv für systematische Philosophie 1906.

Die Lehre von den historischen Prinzipien wird den Begriff des Kulturwertes zunächst einmal im Verhältnis zu den absoluten Werten der Philosophie zu bestimmen suchen und etwa feststellen, daß sich der Kulturwert als das Allgemeine der Geschichte zum absoluten Wert ähnlich verhält wie die methodologischen Kategorien zu den konstitutiven Wirklichkeitsformen. Sie wird dann weiter die allgemeine logische Struktur des Kulturwertes feststellen und seine Leistung für die historische Erkenntnis deutlich machen. Des weiteren aber beruht ein wichtiger Teil der Wertlehre in der Verdeutlichung der besonderen Struktur der einzelnen Kulturwerte sowie in der Aufweisung der zwischen ihnen bestehenden Relationen.

Auch die Reflexionen der Wertlehre sind so in der Hauptsache methodologisch erkenntnistheoretischer Natur. Die Form, um die es sich hier handelt, wird und kann allerdings nur verdeutlicht werden in Beziehung zu der ganzen Lebendigkeit des wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Lebens, aber die Funktion, die der Kulturwert ausübt, wird nur betrachtet im Verhältnis zur Erkenntnis der historischen Wissenschaft. Es wird gezeigt, wie er das aus der Wirklichkeit herausholt, was wir historisch bedeutsam nennen. Er fungiert also hier als das höchste Prinzip der historischen Erkenntnis.

Wir hatten die Lehre von den Kulturwerten aber auch als die Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens bezeichnet. Dies Verhältnis der Kulturwerte zum realen Geschehen, erfährt seine endgültige Bestimmung erst im letzten und wichtigsten Teile der Geschichtsphilosophie, der es mit der Universalgeschichte zu tun hat. Während es sich bisher darum handelte, was der Kulturwert für die wissenschaftliche Arbeit des Historikers leistet, handelt es sich nunmehr darum, festzustellen, was der Kulturwert für die Wirklichkeit leistet. Die Philosophie beginnt in der Logik mit dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit und sucht diesen Gegensatz aufzulösen und zu verstehen. In der Universalgeschichte kehrt dieser Gegensatz noch einmal wieder und wird hier einer endgültigen Lösung entgegengeführt. Nur der erste Teil der Lehre von der Universalgeschichte trägt noch einen wissenschaftstheoretischen Charakter, sofern sich die Frage erhebt, was denn eigentlich die Universalgeschichte im ganzen Zusammenhang des Wissens bedeutet. Die weitere wichtige Frage aber, die zum Verhältnis von Wert und realem historischen Geschehen überleitet, kann man formulieren als die Frage nach dem Verhältnis der Universalhistorie zur Wirklichkeit. Endlich hat die Universalgeschichte, und das ist ihre bei weitem wichtigste Aufgabe, die Sinnfrage an das historische Geschehen zu richten. Ihr steht die Entscheidung zu über das Problem, ob wohl überhaupt im historischen Geschehen irgendein vernünftiger Sinn walten möge, und wenn das der Fall ist, worin wohl dieser Sinn des historischen Geschehens zu suchen sei. Das ist die Frage, auf die es recht eigentlich ankommt, das ist die Frage, um derentwillen immer wieder die Philosophie mit der Geschichte sich beschäftigt hat. Wenn die Natur dem Menschen in der ganzen Art ihres Waltens und Geschehens fremd und sinnlos erschien, so wandte sich sein Blick der Geschichte zu in der Hoffnung und festen Erwartung, bei ihr das zu finden, was ihm die Natur für immer versagte. Geschichtsphilosophie kann nur dann als eine selbständige philosophische Disziplin angesehen werden, wenn sie auf diese Frage eine Antwort zu geben vermag. Allerdings kann die Beantwortung der

Frage erst dann gegeben werden, wenn alle methodologischen Vorfragen entschieden sind. Während die alte Metaphysik, sofern sie einen universalhistorischen Charakter trug, sogleich Antwort zu geben versuchte auf die Frage nach dem Endzweck und Sinn der Geschichte, hat die moderne Philosophie dies Problem an das Ende ihrer geschichtsphilosophischen Untersuchungen gestellt. Wenn sie aber auch erst den schwierigen und mühsamen Weg erkenntnistheoretischer und methodologischer Untersuchungen durchmessen muß, um Material für die Universalgeschichte zu gewinnen, so hat sie das Ziel der Geschichtsphilosophie, die Frage nach dem Sinn des historischen Lebens, darum nicht aus dem Auge verloren, wie es in der Idee der Wertverwirklichung zum Ausdruck kommt. Es ist deutlich, daß diese Frage in einem gewissen Zusammenhang steht mit dem Problem der Religionsphilosophie, ob und wie sich der Wert, das Sollen, in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen vermag. Wird aber eine Antwort der letzten geschichtsphilosophischen Frage gefunden, so vollendet sich die Philosophie in der Geschichtsphilosophie und führt zu einer historischen Weltanschauung. Eine solche vermag niemals die historische Wissenschaft selber zu geben, wohl aber die Philosophie, sofern sie auf das Wesen der Geschichte und den Sinn des historischen Lebens in ihrer Reflexion gerichtet ist und zu der Einsicht gelangt, daß die letzten Probleme der Gesamtphilosophie ihre Auflösung in dem Problem der Universalgeschichte suchen.

Wir wollen nunmehr versuchen, die Einzelprobleme der Geschichtsphilosophie zu fixieren und zu isolieren, damit uns dann im zweiten Hauptteile die Möglichkeit gegeben ist, die Genesis dieser Probleme an dem bisherigen Verlaufe der philosophiegeschichtlichen Bewegung zu erläutern. Eine solche Aufteilung der Probleme führt uns aber zuerst auf eine Analyse der verschiedenartigen Probleme der Geschichtslogik.

Zweites Buch.

Geschichtsphilosophische Einzelprobleme.

Erstes Kapitel.

Probleme der Geschichtslogik.

Es ergibt sich für uns die Aufgabe, mit derjenigen Problemgruppe zu beginnen, die problemgeschichtlich erst sehr spät zum Bewußtsein gekommen, auf welche der menschliche Geist erst dann verfallen ist, nachdem er auf die Frage nach der Bedeutung des Ganzen schon eine Antwort gefunden hatte. Daß der menschliche Geist in der Aufstellung und Beantwortung philosophischer Fragen den Weg vom Großen zum Kleinen, vom Schweren zum Leichten, von dem Ganzen zu den Teilen geht, das hängt wohl in erster Linie damit zusammen, daß die jugendliche Menschheit, vom Mut des Entdeckertums erfüllt, noch kein Maß besitzt zur ruhigen und sachlichen Einschätzung ihrer Kräfte, und daß sich das große Wunder des Ganzen, der Welt, der Natur und Geschichte, der

staunenden Seele des Menschen so gewaltsam aufdrängt, daß er vermeint, nicht leben zu können, ohne eine Antwort auf diese Frage zu finden. Daß auch in dem Kleinen ein Problem liegt, das wird er erst dann bemerken, wenn er die schmerzliche Erfahrung der Enttäuschung seines leidenschaftlichen Strebens nach Weltverstehen gemacht hat. Wenn er immer wieder vergeblich anpochte an den verschwiegenen und ruhigen Bau der Naturnotwendigkeit, und wenn seine freudige Erwartung, daß der Sieg im historischen Wettlauf der Völker dem besten und edelsten zuteil werde, vernichtet und zerbrochen wird im Anschauen des tragischen Unterganges von alle dem, was er als groß und schön geliebt hat.

Die Probleme, welche in die Sphäre der Geschichtslogik fallen, lassen sich ihrerseits wieder in fünf Problemgruppen zerlegen. Alle philosophische Fragestellung beginnt mit dem Begriff des Zieles oder Zweckes. Daß wir Geschichte treiben, ist für den Historiker einfach eine Tatsache, genau so gut wie die Tatsache unseres Lebens und Erlebens, aber der philosophische Mensch wird die Frage erheben, wozu lebe ich, was ist der Gehalt und Zweck meines Lebens? Und so wird er auch der Historie mit der Frage entgegentreten: wozu treiben wir Geschichte? Was ist der Zweck und das Ziel der historischen Betrachtung? Gewiß wird die Menschheit schon lange Geschichte getrieben haben, bevor sie darüber reflektierte, wozu sie denn eigentlich den Gang der Vergangenheit erforschte, wie die Menschheit schon lange gelebt hat, bevor sie dazu kam, über den Sinn des Lebens nachzudenken. Immer ist das Faktum und das bloße reflexionslose Tun das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, aber die Philosophie fragt nicht nach dem Ersten in der Zeit, dem Ersten für uns, dem bloßen Faktum, sondern vielmehr nach dem logisch Ersten, nach dem Ziel, nach der Aufgabe, die allein mein Handeln und mein Tun rechtfertigen und verständlich machen kann.

Indem wir aber dem Ziele der Geschichte nachdenken, reflektieren wir gleichzeitig auf die Objekte oder die Gegenstände, mit denen es die historische Forschung zu tun hat. Und damit stoßen wir auf den zweiten Problemkreis der Geschichtslogik. Ich muß mir das Ziel, die Aufgabe der Geschichte deutlich machen, ich muß aber auch die Natur des Objektes kennen, das den Forderungen des Zieles unterworfen wird. Alle geschichtslogische Besinnung beginnt mit der Gegenüberstellung von Objekt und Ziel. Das Ziel bestimmt die Art der Formung und Umgestaltung, die das Objekt erfahren soll.

Für eine einfache erkenntnistheoretische Besinnung ergibt es sich dann sogleich, daß das „Objekt" der Historie ebensowenig wie das Ziel oder die Aufgabe der Geschichte etwas sein kann, was frei und unabhängig von unserer erkennenden Tätigkeit besteht und existiert. An dem Objekt der historischen Bearbeitung ist bereits das Denken tätig gewesen. Das Objekt ist ein Formungsprodukt.

In einem dritten Problemkreis steht dann die Geschichte vor der Aufgabe, das Objekt, auf das sich die historische Erkenntnis richtet, in seine beiden Komponenten, Form und Inhalt, zu zerlegen und dadurch den Denkanteil des erkennenden Subjektes zu bestimmen. In diesen Teil der Geschichtslogik gehören alle Untersuchungen über das historische Urteil und den historischen Begriff in seinen verschiedenen Formen sowie auch über die Natur des Materials, das der begrifflichen Formung unterworfen wird.

Mit diesen Untersuchungen ist die Basis für eine genaue Bestimmung der historischen Methode gewonnen, die sich ergibt aus dem Verhältnis von Objekt und Ziel, von Form und Inhalt der Erkenntnis. Die Methode muß abhängig gedacht werden einerseits von dem Ziel der historischen Forschung, anderseits von dem Material, das bearbeitet werden soll. Es besteht so die Möglichkeit, entweder den Materialcharakter oder die Natur des Zieles zur maßgebenden Bestimmung der historischen Methode zu machen.

Der letzte Kreis der Probleme der Geschichtslogik, der zugleich zum zweiten Teile der Geschichtsphilosophie, der Kulturwertlehre, überleitet, hat es mit der Frage der historischen Beurteilung zu tun.

§ 1. Der erste Problemkreis. Die Probleme des Zieles.

Die Frage des Zieles hängt zusammen mit der Frage nach dem Begriff der Geschichte. Denn ich muß wissen, was Geschichte bedeutet, um klare und feste Zielsetzungen der historischen Forschung gewinnen zu können. Daher war es notwendig, in einer Untersuchung über den Begriff der Geschichte die Natur dieser Kulturerscheinung deutlich zu machen. Es galt vor allem, ihren wissenschaftlichen Charakter zu verteidigen und zu betonen gegenüber jener Auffassung der Historie, die in ihr nur ein Produkt künstlerischer Leistung erkennen will, und es galt, ihre theoretische Würde, die unabhängig ist von Nachteil und Vorteil des Lebens, auf das schärfste hervorzuheben. Speziell in der Kontrastierung von Kunst und Geschichte haben wir die Frage des Zieles bereits in Erwägung ziehen müssen. Auf jeden Fall ergab sich für uns als Resultat, daß die Historie Wissenschaft sei, und daß ihr Ziel deswegen nur in der Erkenntnis gesehen werden kann. Die Erörterungen über den wissenschaftlichen oder nicht wissenschaftlichen Charakter der Historie liegen an der Grenze der Geschichtslogik. Indem wir die Geschichtsphilosophie als Logik der Geschichte bejahen, setzen wir den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte bereits voraus.

Wir gehen also in der Geschichtslogik von der Voraussetzung aus, daß die Historie Wissenschaft sei, wobei es allerdings durch den Gang der Untersuchung im einzelnen erst nachgewiesen werden muß, worin dieser wissenschaftliche Charakter der Geschichte besteht, und wie er logisch zu rechtfertigen ist. Ist uns die Geschichte Wissenschaft, so hat sie es auf jeden Fall mit den Objekten der Wirklichkeit zu tun. Sie wird sich die Aufgabe stellen, die Objekte der Wirklichkeit zu verstehen und zu begreifen. Diese Objekte der Wirklichkeit sind aber in einer anschaulichen Mannigfaltigkeit gegeben, die in dem unendlichen Reichtum ihrer Bildungen und Gestaltungen sowie in der unübersehbaren Fülle ihrer Beziehungen niemals zum Eigentum der Erkenntnis werden kann. Darin liegt in der Tat das Eigentümliche der Geschichte, daß es ihr auf das Besondere der Wirklichkeitsmannigfaltigkeit ankommt, sofern sie jemals gewesen, sofern sie ist, und sofern sie noch werden kann. Das historische Problem in der Ausdehnung, wie es sich die moderne Geschichtswissenschaft gestellt hat, konnte für die Antike noch nicht bestehen. Daß der Mensch schon frühzeitig um die große Ordnung der Natur bekümmert ist, das ist verständlich und wohl begreiflich, denn die Gesetze der ewigen Natur gelten für alle Menschen.

Wie aber soll mich das Leben und Schicksal von Menschen interessieren, die tausend Jahre vor mir gelebt haben, und die schon längst verdorben und gestorben sind. Und vor allem: das Interesse, welches ich an diesen Menschen nehme, soll nicht nur ein ästhetisches sein, die Freude etwa an ihrer Schönheit und Größe, oder ein gleichsam lehrhaft pädagogisches, indem ich darauf reflektiere, was ich aus der Geschichte lernen kann, sondern vielmehr ein rein wissenschaftliches, indem ich die historischen Erscheinungen um ihrer selbst willen zu erkennen und zu erforschen suche.

Es gab gewiß Zeiten, die gelacht haben würden über jenen Sonderling, der mit ängstlicher Sorgfalt alles das aufbewahrt, was nur erinnern mag an Dinge, die einstmals geschehen sind. Wie seltsam und töricht wäre wohl jenem stolzen und einsamen Bewußtsein der Vergangenheit, das nur mit sich beschäftigt war, jene Bemühung um Fremdes und Entferntes, jene Sorge um das Zukünftige erschienen, die das historische Bewußtsein zu bewegen scheint.

Das Interesse für die Geschichte war bekanntlich im allgemeinen der Antike vollkommen fremd. Wohl hat es bedeutende Historiker im Altertum gegeben, aber es fehlte doch im Grunde genommen das eigentlich historische Bewußtsein. Es fehlte die Anerkennung aller derjenigen Phänomene, die erst so viel später zum Begriff des Fortschritts geführt haben. Es fehlte die Zentrierung aller Erscheinung auf eine große soziale Einheit, ohne die keine Weltgeschichte möglich ist, nämlich die Idee der Menschheit. Die Bildung und Formierung des historischen Bewußtseins war erst die Leistung des Christentums.

a) Das Interesse der Geschichte am allgemein Menschlichen.

Das Interesse, das sich in der Geschichte kundgibt, und das zur Gewinnung und Eroberung ganz neuer Erkenntnisgebiete führte, kann zunächst einmal als ein Interesse an dem allgemein Menschlichen bezeichnet werden. Während das Interesse, das in den Naturwissenschaften sich äußert, darauf gerichtet ist, die Formen kennen zu lernen, die alles individuelle Dasein bestimmen, die große Notwendigkeit zu verstehen, die den Gang des Geschehens in vorgeschriebene Bahnen leitet, und der Mensch es in der Erforschung der Natur somit von Anfang an mit demjenigen zu tun hat, was ihm an Macht und Gewalt weit überlegen ist, ist er in der Geschichte vorwiegend nur mit den verwandten Gestalten der eigenen Art beschäftigt. In aller Naturerkenntnis ist von vornherein das Interesse wirksam, jenes Eine kennen zu lernen, das alle Welt bewegt. Alle Naturwissenschaft wird geleitet von der Sehnsucht nach Gotteserkenntnis, während in der Geschichte die Richtung auf das Eine anfänglich vollkommen zurücktritt hinter dem Interesse und der Freude an der bunten Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens. Dieses Leben aber wird nicht wie in der Naturwissenschaft auf seine letzten Formen und Elemente hin geprüft und zerlegt, sondern es wird in seiner Ganzheit und Totalität in voller Lebendigkeit belassen.

Das Interesse an dem allgemein Menschlichen, das sich in der Geschichte kundgibt, bezieht sich auf Leidenschaften großen Stils, auf Liebe, Haß und Ehrsucht, auf großes Glück und tiefes Leid, auf die tragische Größe menschlicher Schicksale. Es erhebt sich aber bald über die Position von Glück und Unglück hinaus, und von der Liebe der Begeisterung getragen ist es auf den gewaltigen

Zug der großen Begebenheiten, auf Heldentod und Heldenleben gerichtet. Es erhebt sich dann immer mehr im Verstehenwollen der mannigfaltigen Schöpfungen, die der Menschengeist in den Jahrtausenden vollbracht, seien es nun die Institutionen mannigfaltiger Städtegründungen, die Gesetzgebungen der verschiedenartigsten Völker, das Werden ihrer Macht und ihres Wohlstandes, oder mag es sich um die schöneren und reineren Formen handeln, die der menschliche Geist in Kunst und Wissenschaft hinterlassen hat.

Indem nun aber dieses Interesse am allgemein Menschlichen immer mächtiger wird, das schließlich neben den großen und starken Zügen auch die leisen und geheimen Spuren des verborgenen Lebens zu entdecken bemüht ist, schwindet immer mehr der rohe und primitive Standpunkt einer bloß egozentrischen Einstellung, und das soziale Gefühl einer Solidarität alles menschlichen Tuns und aller menschlichen Schicksale wird stark und mächtig.

b) Die Besonderheit menschlicher Gestaltung.

Was aber ist es nun, was wir an der Wirklichkeit, wie sie in der anschaulichen Fülle der Vergangenheit vorliegt, zu entdecken und festzuhalten bemüht sind? Es ist augenscheinlich die Besonderheit und Verschiedenartigkeit menschlicher Gestaltungen, dieser Reichtum von Formen, der immer wieder von neuem unser Interesse hervorlockt und es bald nach dieser, bald nach jener Seite wendet. Würde uns die Geschichte nicht diesen Reichtum gewähren, so würden wir sie auch nicht lieben. Das historische Interesse ist ein Interesse an der Fülle der Gestalt. Deswegen hat man wohl die Geschichte als Gestaltenwissenschaft bezeichnet. So glücklich es nun auch diese Bezeichnung zum Ausdruck bringt, daß das Streben der Geschichte darauf gerichtet ist, die Gestalten der Wirklichkeit zu erfassen, so legt doch auch diese Bestimmung wieder die irrtümliche Auffassung nahe, daß es sich in der Geschichte in erster Linie um die künstlerische Gestaltung der Begebenheiten handle, daß also das Interesse der Geschichte in erster Linie ein Gestaltungsinteresse, nicht aber ein Begriffsinteresse sei.

Wir vermeiden es daher, die Gestaltung als Zielbestimmung der Geschichte aufzufassen, und wählen dafür lieber die Begriffe des Besonderen und des Singularen. Das historische Interesse verbindet sich mit dem Besonderen und Singularen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß das historische Interesse selber ein partikulares sei, vielmehr ist der historische Erkenntnistrieb so umfassend und universal wie möglich. Das historische Interesse ist auf Vollständigkeit und Totalität gerichtet, aber es sucht in allem immer das Besondere als das Verschiedenartige und das Singulare als das Einzelne. Das Einzelne, das von jedem Anderen verschieden ist, oder, wie wir auch sagen können, das Individuelle ist das Ziel der Geschichte. Ob die Wirklichkeit selber vollkommen individuell ist, daß können wir niemals mit Sicherheit behaupten, nur so, wie sie in der sinnlichen Anschauung uns entgegentritt, gewinnen wir den Eindruck der Individualität. Aber so viel ist doch gewiß, daß sich die Geschichte die Individualität des Wirklichen als Erkenntnisziel gesetzt hat.

c) Die Individualität.

Diesen Nachweis hat vor allen Rickert in überzeugender Weise geführt, indem er zeigte, wie die Verschiedenartigkeit des wissenschaftlichen Interesses, das in den verschiedenen Formen der Geschichte und Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt, die Gesetzessehnsucht und das Streben nach Individualität und Konkretheit sich bereits in den Formen des vorwissenschaftlichen Denkens offenbart. So wird man schließlich dahin getrieben, anzunehmen, daß das Interesse der Vernunft ein doppeltes ist, indem es in Geschichte und Naturwissenschaft auf verschiedenen Wegen das Ganze der Wirklichkeit zu erfassen strebt[1]).

Allerdings stellt der Begriff des Individuellen, wie wir ihn mit Rickert als Zielbestimmung der Geschichte gebrauchten, sogleich ein Problem. Es fragt sich nämlich, was hier unter Individualität zu verstehen sei[2]). Bei einer Analyse des Wirklichen stoßen wir notwendig auf zwei Faktoren, auf den Begriff der Form und den Begriff des Inhaltes. Wir können uns den Begriff von etwas denken, das jeder Form entbehrt, das ist der Begriff des Irrationalen, des Unerkennbaren. Mit diesem Begriff des Irrationalen kann der Gedanke des Individuellen verbunden werden. Was hier unter dem Individuellen verstanden wird, ist gewiß etwas Unerkennbares und Unwirkliches, etwas Unbestimmtes und Formloses, der Bestimmung und der Form Bedürftiges. Denken wir etwa an den Begriff der ὕλη bei Aristoteles. Anderseits können wir unter dem Individuellen auch das Individuum verstehen, die Lebenseinheit des Wirklichen, wo es sich gewiß um geformten Inhalt, nicht aber um die reine Inhaltlichkeit, den bloßen Stoff handelt. Der reine Inhalt ist unwirklich, die Lebenseinheit der Persönlichkeit ist wirklich. Der reine Inhalt ist vollkommen irrational, die Lebenseinheit hat an dieser Irrationalität Anteil, aber sie ist dem Verstehen und Erkennen nicht vollkommen entzogen. Es ist ein Problem, wie diese beiden Begriffe der Individualität zusammenhängen, und bis zu welchem Grade die Lebenseinheit als irrational bezeichnet werden kann. Wenn wir der historischen Betrachtung das Individuelle als Ziel der Erkenntnis setzen, so ist dieser Begriff natürlich viel weiter als der Begriff der Persönlichkeit, und doch möchten wir behaupten, daß allem historischen Erkennen- und Verstehenwollen ein hohes Maß von Sehnsucht nach persönlichem Leben zugrunde liegt.

Die Interessen der Erkenntnis sind also verschieden gerichtet, es gibt eine Form der wissenschaftlichen Erkenntnis, die nach dem Überpersönlichen, nach dem Allgemeinen strebt, das ist die Naturwissenschaft. Solange die Naturwissenschaft als Naturphilosophie noch nach einem absoluten Weltengrunde forschte, war ihr dies Allgemeine die Gottheit. In der Geschichte wird dagegen in dem Streben, das Bild oder die Struktur der individuellen Wirklichkeit zu gewinnen, die Sehnsucht nach persönlichem Leben laut.

Auch im vorwissenschaftlichen Denken, also in der Sphäre des Lebens, wo wir noch nicht in bewußter Weise nach Erkenntnis streben, wenn auch das Streben nach einer gegenständlichen und objektiven Weltauffassung in der

[1]) Vergleiche besonders Rickerts Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer 1905. 2. Auflage 1907.

[2]) Vgl. auch Hugo Bergmann: Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität. Logos, Bd. V, Heft 1.

ganzen Natur unseres psychischen Erlebens angelegt sein mag, in dieser ungeteilten Sphäre der urpersönlichen Stellungnahme, wo ich Freund und Geliebter bin und immer Partei, schon dort macht sich jenes Doppelinteresse bemerkbar, das auf das Allgemeine und auf das Individuelle gerichtet ist. Denn augenscheinlich gibt es viele Dinge, und diese Dinge können auch Menschen sein, an denen uns nur ein Etwas, die eine Seite ihres Wesens interessiert, also das, was sie mit anderen gemeinsam haben. Dagegen gibt es andere, und das sind im Leben vor allem die Menschen meiner Liebe, bei denen uns alles interessiert. Dies All des Menschen oder irgend eines Dinges ist aber seine Individualität. Es ist eine ganz besondere Lebensform oder Lebenseinheit, die nach unserer Auffassung einzig ist in der Bildung des Körpers und in der ganzen Art, wie sich ihre Erlebnisse gefunden und verbunden haben. Wenn wir von Sehnsucht und Liebe ergriffen sind nach der Individualität, so trachten wir nach demjenigen, wodurch sich der Gegenstand oder das Objekt unseres Interesses von allen anderen unterscheidet. Diese seine Besonderheit macht ihn uns so wert, und wir sind davon überzeugt, daß diese schöne Besonderheit in dem großen Reiche des Wirklichen nur einmal da ist.

Aber nicht nur an Menschen, sondern auch an Dingen kann uns ihre Ganzheit oder ihre Individualität interessieren, und wenn unser Interesse auf die Totalität eines Dinges gerichtet ist, so nennen wir es mit eigenem Namen. Der Eigenname kennzeichnet den Eigenwert. Das Kind nennt sein Spielzeug, der Reiter sein Pferd, die Mutter ihr Kind mit eigenem Namen. Wie wichtig und bedeutsam sind sie für einander in der Sphäre des Lebens! Aber im Reiche der Geschichte sind diese namenlos und in das Allgemeine aufgenommen.

Verschieden ist in der Sphäre des Lebens das Interesse an der Individualität. Den einen Menschen interessiert diese, den anderen jene Gestalt. Und wenn uns ein Gegenstand in seiner Eigenart wichtig ist, oder wenn wir ihn lieben, nennen wir ihn beim Namen. Und wenn unsere Liebe gar groß und mächtig ist, können wir nicht genug Namen finden, um den geliebten Gegenstand zu rufen und zu bezeichnen.

Wir berühren nur flüchtig jene Stufe des Erkenntnisinteresses, wo gewissermaßen eine Neutralisierung der beiden Richtungen des Denkens zu konstatieren ist, wo weder die Hinwendung zum Allgemeinen noch die Hinwendung zum Besonderen mit voller Energie betont ist. Wo die Hinwendung zum Allgemeinen vorliegt und doch auch wieder durch eine gewisse Tendenz, das Individuelle zu wissen, gehemmt wird. Der Reiter nennt sein Pferd mit Namen, aber der Hirt kennt vielleicht nur das weiße, das schwarze, das starkwollige, das bekreuzte Lamm. Auf jeden Fall aber gibt es ein weites Gebiet des Lebens, wo das Interesse am Allgemeinen vollkommen überwiegt und die Individualität weder durch Eigennamen noch durch charakteristische Merkmale aufrecht erhalten wird. Die Blätter des Baumes, die Sandkörner am Strande des Meeres, die Bausteine des Hauses, die weißen Schneeflocken, die Grashalme des Rasenplatzes — sie gelten mir in der Regel nicht als Individualitäten, wenn sie auch für mich individuelles Interesse erlangen können. Würde mich überall die Individualität interessieren, würde ich alles mit Eigennamen nennen wollen, so stände ich vor einer unlöslichen Aufgabe und käme mit meinem Erkennen- und Verstehenwollen nicht vom Fleck. Das Interesse am Allgemeinen erlöst

uns von der Qual, ewig die Individualität zu suchen. Es gibt uns die Möglichkeit und Freiheit, eine Auswahl von Wenigem in seiner Individualität zu lieben und zu begehren.

Seltsam, daß der Richtung des menschlichen Denkens und der Art unseres Empfindens gemäß das Geringste und das Höchste namenlos ist. Das Sandkorn und die Gottheit. Das eine ist des Namens nicht wert, und Ihn nennen keine Namen. Für das eine ist die Namengebung zu bedeutungsreich, für das andere zu bedeutungsarm.

Wenn auch die ethische Forderung bestehen mag, in jedem Menschen die Persönlichkeit zu suchen und zu ehren, so besitzen doch in der Sphäre des Lebens und des täglichen Umganges bei weitem nicht alle Menschen ein individuelles Interesse für mich. Wohl aber pflegt sich das Interesse, das wir an Menschen nehmen, vielfach in der Weise zu wandeln, daß sie, die uns früher nur das Exemplar eines Allgemeinen bedeuteten, indem wir uns damit begnügten, in ihnen lediglich den Angehörigen eines bestimmten Standes oder Berufes oder den Typus einer gewissen Menschenklasse zu sehen, daß diese Menschen nun auf einmal in ihrer Totalität gewertet werden, indem das Interesse am Allgemeinen in das persönliche Interesse umschlägt, und das Unbekannte zum Bekannten wird; so z. B. wenn der Reisegefährte, mit dem der Zufall mich zusammenführte, sich als Berufsgenosse, der Berufsgenosse als gleichstrebender Mensch sich enthüllt, und dieser mir in seiner Eigenart zum Erwählten, zum Freund und Vertrauten wird.

Dies Interesse am Individuellen und Allgemeinen, wie wir es in der Unmittelbarkeit des Erlebens zu nehmen gewöhnt sind, führt in der wissenschaftlichen Welt zur Aufstellung verschiedener Ziele und dementsprechend zu einer verschiedenen Form der Urteilsbildung und Begriffsbildung. Im Leben bezeichnen wir und geben Namen dem Einzelnen oder der Summe des Einzelnen zum Zweck der Verständigung. Aber diese Wortbedeutungen, die wir den vorgestellten Gegenständen beilegen, geben uns noch nicht den logischen Sinn, den Begriff des Gegenstandes. Nur zu leicht glauben wir, den Gegenstand zu wissen, wenn wir ein Wort für ihn geprägt, wenn wir ihn bezeichnet haben. Aber die Wortbezeichnung ist nur ein Hinweis auf den Gegenstand, mit der sich zugleich eine gewisse Heraushebung des Gemeinsamen aus der Fülle des Wirklichen vollzieht. Die Leistung der Erkenntnis beginnt erst mit der wissenschaftlichen Reflexion auf den Sinn des Gegenstandes. Die Reflexion auf das Gleiche und auf das Verschiedene ist es aber, welche die Bildung der verschiedenen Begriffsformen bestimmt und in Naturwissenschaft und Geschichte ein so entgegengesetztes Ziel der Erkenntnis errichtet. Von dem Prinzip der Verschiedenheit geleitet, gelangt die Geschichte zur Mannigfaltigkeit der individuellen Formen in ihrer Einzelheit und Einmaligkeit; durch die Idee des Gleichen bestimmt, gelangt die Naturwissenschaft zur Einheit der Natur als der Gesetzmäßigkeit des Allgemeinen in Wechsel und Wiederkehr der Erscheinungen.

Wir stoßen hier auf jene beiden Formen des Denkens, die für die Bildung wissenschaftlicher Begriffe von grundlegender Bedeutung sind. Jedem Urteil, das wir fällen, liegt die Funktion des Unterscheidens zugrunde. Die Verbindung zwischen zwei Vorstellungsinhalten, die sich im Urteil vollzieht, setzt die Unterscheidung der Inhalte voraus. Nur das Unterschiedene kann

verbunden werden. Damit aber etwas verbunden werden kann, muß es auch in gewisser Weise gleich oder ähnlich sein. Die Verbindung des vollkommen Heterogenen ist unsinnig. (Die Gerechtigkeit ist grün.) Solche Lautreihen können weder als Urteile noch als Sätze in logischer Hinsicht bezeichnet werden, weil sie der Sinneinheit vollkommen entbehren. Dagegen führt die Verbindung des absolut Gleichen zur leeren Tautologie, dem sogenannten identischen Urteil. (Mensch ist Mensch.) Zwischen diesen beiden Polen liegt alle Urteilserkenntnis.

Zwei entgegengesetzte Tendenzen des Denkens treten hier hervor: der Geist der Einheit, der zum System führt, der die Mannigfaltigkeit überwindet, jener stolze, herrische Geist, der das Besondere zum Opfer bringt. Der siegreiche, überwindende Geist. Und jene andere Richtung des Denkens, die auf Reichtum, Fülle und Mannigfaltigkeit gerichtet ist, die das einzelne aufbewahren und festhalten will. Der Sinn für Individualität und besondere Gestaltung. Der liebevoll verstehende Geist. Wer hätte nicht die eine oder die andere Denkrichtung in sich beobachtet, wie sie einem ganz bestimmten Ziele zueilt. Haben wir nicht eine Tendenz in uns erlebt, die darauf ausging, in absoluter Einheitssehnsucht der Struktur eines einzigen Begriffes das Universum zu unterwerfen? Oder jene andere, die ein leidenschaftlicher Gegner ist aller gewaltsamen Konstruktionen, die nicht genug Begriffe bilden kann, um der Mannigfaltigkeit und Buntheit des historischen Lebens gerecht zu werden? Beide Grundformen des Denkens sind für die Erkenntnis notwendig. Jedes Urteil und jeder Begriff ist Einheit einer Mannigfaltigkeit. Da gibt es Gebäude des Denkens, in denen bis aufs äußerste die starre Einheit betont ist, und andere, die dem Prinzip der Mannigfaltgikeit die größte Konzession machen. Die Richtung auf das Mannigfaltige läßt den Reichtum der Individualität hervorgehen, die Richtung auf Einheit ordnet das einzelne dem Allgemeinen unter.

Reflektieren wir auf das Gleiche und Ähnliche der Dinge, so nähern wir uns den Gebilden der Mathematik und Naturwissenschaft. Was wir als gleich anerkannt haben, bewahren wir auf in der Form des Allgemeinen. Das Allgemeine ist in diesem Falle das Gemeinsame, das, was bei allem in gleicher Weise vorhanden ist. Reflektieren wir aber auf das Verschiedene, Eigenartige, so formen wir das Individuelle.

Wenn nun die Geschichte das Individuelle sucht, formt und gestaltet, und so, wie es scheint, die Lebenseinheiten des Wirklichen zu erreichen bemüht ist, so darf sie doch durch dieses ihr Bestreben nicht dahin geführt werden, die Mannigfaltigkeit als solche einfach zu bejahen und hinzunehmen, ohne den Versuch zu machen, sie zu vereinigen und zu verbinden. Wenn somit auch die Geschichte im Gegensatz zur Naturwissenschaft in allem das Prinzip der Mannigfaltigkeit betont, so ist sie von der absoluten Mannigfaltigkeit doch weit entfernt; ebensoweit wie die Naturwissenschaft weit davon entfernt ist, das eine in allem zu sehen. Es wird die Aufgabe der Geschichte sein, die Vergangenheit mit der Gegenwart zu verbinden und nach verwandten Zügen im Bilde der Vorzeit zu spähen. Sie wird aber auch der Mannigfaltigkeit im weiten Umfange Rechnung tragen und in die Eigenartigkeit eines fremden Kulturkreises einzudringen suchen.

Damit ist die allgemeine Richtung des historischen Denkens eindeutig bestimmt. Noch aber stehen wir bei der individuellen Gestalt der historischen Wirklichkeit. In ihr kann unmöglich das Ziel der Geschichte ruhen. Sie wird das künstlich für die gesonderte Betrachtung und Erforschung Isolierte auch wieder einstellen in den großen Zusammenhang des Geschehens. Mit den isolierten Tatsachen, Vorgängen, Handlungen, Gestaltungen, Bewegungen der Vergangenheit, die wir der Versunkenheit und Vergessenheit entrissen, deren stumme Sprache wir verstanden, deren Stimme wir wieder laut werden ließen, und deren Starrheit und Abgeschiedenheit wir durch die Glut unserer Anteilnahme und unseres Mitgefühls belebt haben, durch sie allein besitzen wir noch keine Erkenntnis des historischen Geschehens. Wir müssen wissen, wie sich das eine zum anderen verhält, wie das eine aus dem anderen hervorgegangen ist, wie es so sein mußte, um so zu werden, wie es so ist, weil es so gewesen war. Wir wollen das einzelne verstehen, wir wollen aber auch das einzelne aus dem einzelnen begreifen, das eine aus dem anderen erklären, schauen, wie das eine aus dem anderen folgt, und verstehen lernen, daß dieses nur da sein kann, wenn jenes ist. Und so können wir die Aufgabe und das Ziel der Geschichte vorläufig dahin formulieren: daß sie, von dem Prinzip der Verschiedenheit geleitet, die Mannigfaltigkeit der individuellen Formen in ihrer Einzelheit und Einmaligkeit in einem erklärenden Wirkungszusammenhang darzustellen sucht.

§ 2. Der zweite Problemkreis. Die Probleme des historischen Objektes.

Mit der Frage des Zieles geht auf das engste zusammen die Frage des Gegenstandes oder, wie wir lieber sagen wollen, die Frage des historischen Objektes. Wenn wir von dem Ziele der Geschichte reden, von den Aufgaben, die sie als wissenschaftliche Leistung zu erfüllen hat, so müssen wir auch jenes Etwas kennen, das diesem Ziele entgegengeführt wird. Dieses Etwas sind augenscheinlich die mannigfaltigen Gestalten des Wirklichen, die, wie wir gesehen haben, in der Geschichte ihre Individualität bewahren sollen. Wie werden diese Gestalten des Wirklichen gedacht, wie erscheinen sie vor dem Blick des Historikers? Sie sind nicht fest und bleibend und beharrend, wie die Elemente der Naturwissenschaft, sie kommen und gehen, sie treten auf und verschwinden, sie lösen einander ab. Aus der versunkenen Herrlichkeit des Alten wächst das Neue hervor und trägt Blüten und Früchte und ist groß und stark und mächtig. Hat es aber seine Vollendung und die Schönheit seiner Gestalt entfaltet, ist es zum mächtigen Schicksal, zum Segen oder Fluch geworden, dann verschwindet es wieder und muß zugrunde gehen. Die Gestalten des Wirklichen, mit denen es die Geschichte zu tun hat, lösen einander ab, gehen auseinander hervor und vergehen wieder, indem die nachfolgenden Gestalten immer mehr an Stärke und Lebendigkeit gewinnen und alles einbezogen ist in den einen Strom des Geschehens. Das Bild von dem Fluß, von dem Strom des Geschehens, wie es so häufig auf den historischen Verlauf angewendet wird, ist schon von Heraklit in seiner Reflexion auf das Werden deutlich geschaut worden. Es bringt zum Ausdruck der Historie majestätische

Pracht, den ewigen Wechsel, das immer Neue, denn wie Woge von Woge abgelöst wird, ähnlich und doch stets verschieden, so folgt aufeinander der große Schicksalslauf der historischen Gestalten, und aus geheimnisvollen Tiefen tauchen Wunder und Rätsel auf. Und die Bestimmung des historischen Geschehens durch das Bild des Flusses gibt auch wieder jenes Steigen der Lebenswogen, jenen immer größeren Reichtum der Gestalten, der um so mächtiger wird, je mehr wir uns dem Ende nahen, dem freien Einströmen in das Meer der Unendlichkeit.

a) Das Geschehen als Objekt der Geschichte.

Man hat wohl gesagt, daß es die Naturwissenschaft zu tun habe mit dem Bleibenden im Wechsel, die Geschichte aber mit dem Wechselnden im Bleibenden. In dieser Definition wird naivdogmatisch vorausgesetzt, daß es ein Bleibendes und ein Wechselndes gibt. Der Naturwissenschaft kommt es vor allen Dingen auf die konstanten Elemente des Wirklichen an, die unveränderlich sind, ebenso wie die Gesetze, nach denen die Bewegung dieser Elemente sich richtet. Die Geschichte interessiert die Veränderung, das Geschehen, der Wechsel der Gestaltungen und sie reflektiert nicht auf den bleibenden Wesenskern im Wechsel der Bewegung. Das Bleibende ist hier gewissermaßen das Ganze, die historische Welt, in der das Geschehen stattfindet, jene Welt, die im Ganzen sich gleich bleibt, wenn auch das einzelne immer verschieden ist. Die historische Welt ist eine Welt, die uns in ihrer Totalität niemals gegeben ist, die für uns keinen Anfang besitzt und kein Ende und so für unsere Erkenntnis immer den Charakter des Fragmentarischen trägt, weil der Wissensstandpunkt für die historische Betrachtung immer ein neuer wird, indem zugleich immer wieder neue Gestaltungen die Kette des Werdens vergrößern und so unsere Einsicht erweitern. Die Naturwissenschaft hat gewissermaßen die vollendete Welt vor sich, und wir könnten uns ein Stadium ihrer Entwicklung denken, wo die Elemente der Natur ein für allemal gefunden und erschöpfend bestimmt wären, wo wir auch absolute Kenntnis gewonnen hätten von den Gesetzen, die diese Welt regieren. Dann würden wir wohl noch neue Erscheinungen finden, aber diese ließen sich restlos zurückführen auf die erkannten und erwiesenen Grundphänomene der Natur. Ganz anders in der Historie, wo dem Vertrauten und Bekannten des Gewesenen immer wieder ein neues großes Unbekanntes von selbständigem Charakter zugeführt wird.

In dieser Vorstellung, daß es die Geschichte mit dem Geschehen oder auch mit dem Bleibenden im Geschehen zu tun hat, ist noch nichts darüber entschieden, ob die Totalität des Wirklichen Objekt der Geschichte ist, oder ob der Historiker nur einen Teil, einen Ausschnitt des Wirklichen zur Darstellung bringt. Es könnte ja sehr wohl sein, daß alles Wirkliche in die Form des Geschehens einginge und so von der Geschichte zur Darstellung gebracht wird. Diese Auffassung scheint auch von Ranke vertreten zu sein, wenn er die Behauptung aufstellt, daß es Aufgabe der Geschichte sei, darzustellen, wie alles so geworden ist. Danach soll sie doch augenscheinlich die ganze Lebensfülle der Zeitalter und Epochen aus der Fülle des vergangenen Lebens erklären.

b) Totalität oder Auswahl?

Auf jeden Fall gibt es zwei Möglichkeiten, das Objekt der Geschichte zu denken, nämlich entweder so, daß man die Totalität des Wirklichen der historischen Forschung zuweist, oder daß man nur einen Ausschnitt des Wirklichen als das eigentliche Feld ihrer Tätigkeit ansieht.

Nehmen wir den ersten Fall, so gibt es auch hier wieder zwei Möglichkeiten, nämlich entweder so, daß die Geschichte imstande ist, die Totalität des Wirklichen zu erfassen. Dann ist sie im eminenten Sinne Wirklichkeitswissenschaft, und jede andere Form der Erkenntnis bedeutet eine Abstraktion von dem Leben, mit dem es die Geschichte zu tun hat. Oder die Geschichte ist nicht imstande, die ganze Fülle des Wirklichen zu erfassen. Trotzdem könnte ihr aber die Aufgabe zufallen, der absoluten Erforschung des Wirklichen sich so weit wie möglich anzunähern.

Im anderen Falle wird behauptet, daß das Objekt der Geschichte niemals die ganze Wirklichkeit oder das ganze Leben sei, und zwar nicht nur, weil das Wirkliche der historischen Erforschung Schranken setzt, sondern weil es dem Charakter und Sinn der Geschichte so entspricht, die ganz bewußt, von ihrem bestimmten Interesse geleitet, eine Auswahl am Wirklichen vollzieht.

Wenn die Geschichte imstande ist, die Totalität des Wirklichen zu erkennen, so wird sie zur Königin unter den Wissenschaften, indem sie uns das wahrhafte Weltleben offenbart. Bei einer solchen Auffassung der Geschichte wird im Gegensatz dazu die Leistung der Naturwissenschaft sehr gering eingeschätzt werden. Sie ist dann eine Wissenschaft, die an das Wirkliche niemals herankommt, die seinen Gehalt nicht auszuschöpfen, ja nicht einmal einen Teil, einen Ausschnitt des Wirklichen zu gewinnen vermag, sondern in blassen Abstraktionen sich von der Wirklichkeit entfernt. Diesem Vorwurf der Abstraktion kann dann die Naturwissenschaft durch den Einwand begegnen, daß es die Geschichte doch nur mit den groben Konturen der Wirklichkeit zu tun habe und an der Oberfläche bleibe, weil sie aus Pietät vor der Gestalt des Lebens sich nicht entschließen kann, eine kraftvolle Analysis durchzuführen. Die Naturwissenschaft aber vermag gerade vermöge der Analysis in die Wirklichkeit einzudringen und sie in allen ihren Teilen zu konstruieren.

Dem Gedanken, daß es die Geschichte mit der Totalität des Wirklichen zu tun habe, stehen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, weil der Geschichte diese Totalität niemals gegeben ist. Die Aufgabe der Wissenschaft ist ja überhaupt eine unendliche, und auch die Naturwissenschaft wird ohne Zweifel auf ihrem Wege der Analysis und Abstraktion nie zum Ziele gelangen. Aber der Naturwissenschaft ist doch die Natur gewissermaßen gegeben, da zu dem, was einmal zu ihr gehört, nie etwas hinzukommen wird. Bei der Naturwissenschaft hängt ja nun einmal alles Interesse an den Elementen und nicht an den Gestalten und Produkten des Wirklichen. Ganz anders in der Geschichte, da ist das wichtigste Erkenntnisobjekt ein Gewesenes, nicht mehr Daseiendes und Gegebenes. Dieses Vergangene ist uns in Denkmälern aufbewahrt, die selber eine Schöpfung und Leistung des Menschengeistes sind. Aus diesen Leistungen der Vergangenheit entspringt die Gegenwartsleistung der Erkenntnis. Diese Denkmäler der Vergangenheit aber sind nur zum geringen Teil erhalten und aufbewahrt. Sehr viel ist endgültigem Vergessen anheimgefallen, und

nur an den aufbewahrten Denkmälern kann sich der erkennende Geist des Historikers betätigen. Dann hat er noch die Gegenwart als das aus der Vergangenheit zu Erklärende zum Objekt der Erkenntnis, diese Gegenwart, die dem historischen Verstehen so große Schwierigkeiten bereitet. Wenn wir den Begriff der historischen Gegenwart richtig fassen, so dürfen wir darunter nicht nur das absolut Gegenwärtige verstehen, den Zeitpunkt, an dem sich das Individuum augenblicklich befindet. In der Geschichte erhält die Zeit eine gewisse Dauer und Stabilität durch den Gedanken des Zeitalters. Das Gegenwärtige in der Geschichte ist das Zeitalter, das durch verwandte Gefühle, Gedanken und Ideen geeinigt ist, die ihren Niederschlag in allen Leistungen und Produkten eines bestimmten Kulturkreises gefunden haben. Das ist die Epoche, in der wir leben, die Zeit, der wir angehören. Wir verstehen sie wohl am besten von allen Zeiten, und doch bereitet sie einer unbefangenen Würdigung die größten Schwierigkeiten, weil es unser Zeitalter ist, in dem wir notwendig Partei sein müssen. Endlich hat es die Geschichte aber auch mit dem Zukünftigen zu tun, und dieses Zukünftige ist das Unüberwindliche, das immer neue Gestalten hinzubringt und dem erkennenden Geist keine Ruhe läßt bis ans Ende der Geschichte.

Dem Wirklichkeitscharakter der Geschichte steht also die Tatsache entgegen, daß der Zugang zu diesem Ganzen der Wirklichkeit der Historie ein für allemal verschlossen ist, und zwar besonders wegen der fragmentarischen Denkmäler der Vergangenheit, wegen der Leidenschaften der Gegenwart und schließlich auch wegen der immer neuen Gestalten der Zukunft, deren Aufhören das Ende der Geschichte bedeuten würde. Wie aber dies Zukünftige beschaffen sein möge, das können wir aus dem Charakter der Vergangenheit und Gegenwart nur zum geringsten Teil erschließen.

Da nun die Denkmäler der Vergangenheit verhältnismäßig nur gering an Zahl sind und um so unvollkommener, je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen, so muß eine absolute und restlose Ausbeutung der Tradition als selbstverständlich erscheinen, wenn die Tendenz der Geschichte tatsächlich auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtet ist. Und doch finden wir, daß der Historiker nicht alles das in die Geschichte aufnimmt, was er in Denkmälern entdeckt und gefunden hat. Uns ist manches überliefert, was der Historiker der Gegenwart nicht mehr für wert der Darstellung erachtet. Der Chronist eines früheren Zeitalters wollte es festhalten, ihm schien es merkwürdig und interessant zu sein, für den Historiker der Gegenwart aber besitzt es keine Bedeutung. Jener hat die Aufgabe der Geschichte anders verstanden wie wir sie verstehen. Jedes Kuriosum erschien ihm der Aufbewahrung wert.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Historiker manches beiseite läßt von dem, was die Vergangenheit aufbewahrt, und daß er ebensowenig bestrebt ist, alles, was in der Vergangenheit geschieht, zur Historie zu machen oder als historisch wesentlich zu betrachten. Der Begriff eines historischen Vorganges, der uns ja allen geläufig ist, impliziert bereits, daß es Vorgänge gibt, die nicht historisch sind. Der historische Vorgang, die historische Tat, die historische Situation, so werden wohl Ereignisse von uns bezeichnet, über denen eine gewisse Weihe liegt, Geschehnisse, mit denen wir häufig ein Gefühl lebhafter Rührung und Ergriffenheit verbinden. Der Grund dieses Gefühles läßt sich vielleicht ganz schlicht und einfach dahin präzisieren, daß es der Überzeugung

entspringt, wir sind weitergekommen, denn es ist etwas Neues geschehen, was noch niemals da war, und weiter: es gibt menschliche Größe, denn das, was geschehen ist, dazu gehörte mehr als der Verstand des Durchschnittsindividuums.

Es läßt sich jedoch einwenden, daß das, was hier ein historischer Vorgang genannt wird, was man als historische Situation mit dem Hochgefühl dankbarer Freude erlebt, historische Ereignisse im eminenten Sinne des Wortes sind, die im Laufe der historischen Entwicklung die großen Wendepunkte des Geschehens bilden und mit schicksalsschwerer Bedeutung verknüpft sind. Man muß demnach unterscheiden zwischen den großen Ereignissen, die ihr eigenes und selbständiges Leben leben, und jener Flut von historischen Kleinigkeiten, die niemals ausdrücklich genannt, aber immer implicite mit gemeint sind. Gehört nicht in die Geschichte auch die Entwicklung der Mode und die Kultur der Früchte? Wir werden es nicht leugnen. Folglich gehört in die Geschichte auch die Geschichte des Fächers, der Hutnadel und des Limonenbaumes. Wir müssen es zugeben. Aber gehört in die Geschichte auch das Schicksal jedes einzelnen Fächers in seiner Besonderheit, die Gewinnung des Materials, aus dem gerade er geworden, seine Herstellung, die Eigenart der Gestalt, durch die er sich von anderen unterscheidet, die Bewegungen, in die ihn seine schöne Besitzerin versetzt, die zarten Berührungen, die von ihm ausgegangen, die Epoche seines Glanzes und sein tragisches Ende? Gehört in die Geschichte auch das Schicksal jeder einzelnen Limone? Ihr Werden und Wachsen in der besonderen Umgebung eines Blätterkranzes von leuchtendem Grün, ihre eigentümliche Farbe, das Werden der kleinen Runzeln und Vertiefungen auf ihrer Schale, die besondere Art und Weise, durch die gerade sie vom Baum gepflückt, verkauft, verladen, zubereitet und verzehrt werden? Wer wollte es behaupten! Und ebensowenig können wir sagen, daß die Geschichte des Fächers und die Geschichte der Limone auch alle die individuellen Erlebnisse und Schicksale meint, die dem einzelnen Fächer und der einzelnen Limone auf ihrer Erlebnisreise zustoßen.

Die Geschichte des einzelnen individuellen Fächers kann wohl die Phantasie des Dichters in märchenhafter Ausgestaltung zum Symbol des Menschlichen machen oder ihn in bedeutungsvoller Weise mit menschlichem Schicksal verknüpfen. Auch kann vielleicht der bestimmte Fächer im höfischen Spiel der Intrige eine historische Bedeutung gewinnen, aber weder für das Spiel der Phantasie noch im Spiel der Intrige wird jeder Fächer künstlerisch oder historisch bedeutsam. Historisch bedeutsam wurde etwa jener bestimmte Fächer der Marquise von Pompadour, künstlerisch bedeutsam kann jeder beliebige existierende oder nicht existierende Fächer als Symbol des allgemein Menschlichen werden. Niemals aber wird jeder einzelne Luxusgegenstand in seinem individuellen Werden und Vergehen zum Gegenstand der Historie. Was ist nun also dasjenige, was ein Objekt zu einem historischen macht, wenn nicht so ohne weiteres alles zum Objekt der Geschichte werden kann? Was historisch ist, muß gewiß eine Beziehung zu menschlichem Tun haben. Es handelt sich bei historischen Vorgängen immer um etwas, was von Menschengeist und Menschenhand geformt und gestaltet ist, oder was doch in irgendeiner Weise fördernd oder hemmend mit menschlichem Tun zusammengestoßen ist. Dagegen

können wir uns Naturvorgänge des organischen und anorganischen Lebens denken, die sich abspielen fern von uns und ungeschaut von uns. Sie haben für uns keinen Wert und keine Bedeutung, sie haben keinerlei Beziehung zu uns und sind infolgedessen vollkommen unhistorisch. Aber wie ist es mit unserem Beispiel bestellt? Die Geschichte jedes Fächers und jeder Frucht hat doch eine Beziehung zu menschlicher Tätigkeit, und trotzdem müssen wir ihren historischen Charakter verneinen.

Das schwierige Problem, welches wir soeben berührten, können wir an dieser Stelle noch nicht auflösen. Auf jeden Fall hat es die Geschichte nicht mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu tun, sondern mit besonderen Phänomenen, deren Charakter etwa Auguste Comte als „sozial" bezeichnet hat, indem er damit ausdrücken wollte, daß diese Phänomene, woran wir nicht zweifeln können, eine Beziehung zu menschlichem Tun, zu menschlicher Gesellschaft und schließlich zur Idee der Menschheit besitzen[1]).

Wenn wir der Geschichte die Aufgabe stellen, wiederzugeben alles, was war, und zu schildern, wie alles geworden ist, so verlangen wir von der Historie nicht nur etwas, was sie niemals erfüllen kann, sondern auch etwas, was sie niemals erfüllen soll und darf, was gar nicht in ihrer Absicht und ihrem Interesse liegt. Die historische Wirklichkeit ist niemals die Wirklichkeit des Lebens und will auch diese unsere Welt des Lebens nicht sein. Der historische Vorgang ist nicht der lebendige Vorgang des wirklichen Geschehens. An den Vorgängen des Lebens gewinnt irgend etwas historische Bedeutung: irgend ein Willensentschluß, irgend ein Gedanke, irgend eine leidenschaftliche Erregung des Gefühls. Sie alle gingen über die Erlebniswelt des einzelnen hinaus. Sie drängten nach Objektivierung, nach Gegenständlichkeit, sie führten die wertvolle Leistung herbei. Die Historie hat solche Vorgänge zu isolieren und als Gegenstände ihres Studiums und ihrer gesonderten Betrachtung aus dem Lebenszusammenhang herauszuheben.

Wenn wir aber behaupten, daß die Geschichte die Fülle des wirklichen Lebens niemals darstellt, so soll das keine Herabsetzung der Historie gegenüber dem Leben bedeuten. Es könnte ja sein, daß dasjenige, was die Historie nicht in begriffliche Erkenntnis umsetzen will und kann, ohne jede Bedeutung ist und deswegen ruhig dem Vergessen anheimfallen kann.

c) Rationalismus und Irrationalismus.

In der Bestimmung des Verhältnisses von wissenschaftlicher Erkenntnis des Wirklichen und dem Wirklichen selber oder, wie wir auch kurz sagen können, von Begriff und Leben sind in der Philosophie zwei entgegengesetzte Auffassungen vertreten worden. Nach der einen ist der Begriff so viel mehr wert wie das Leben, nach der anderen ist das Leben so viel mehr wert wie der Begriff. In den Begriffen der Geschichte ist niedergelegt und aufbewahrt alles das, was historisch wertvoll ist in dem großen Bereiche des Lebens. Das Leben selber aber ist noch jene unberührte, durch keine Reflexion beschränkte und getrübte Einheit des Wirklichen.

---

[1]) Anguste Comte: Cours de philosophie positive.

Der Anwalt des Lebens behauptet, daß das Leben unerschöpflich und reich sei. Sein Reichtum und seine Fülle gehe nicht ein in die dürren Formen der begrifflichen Abstraktion. Das Leben sei so unendlich viel mehr, als der Begriff zu fassen vermag. Durch den Begriff entweicht die köstliche Fülle und Schönheit. Der Anwalt des Lebens sträubt sich gegen jede Begrenzung seiner Unendlichkeit. Das Leben soll so bleiben, wie es ist. Es soll nicht umgedeutet und verunstaltet werden. Was vermag denn die kalte und nüchterne Theorie gegen das blühende und mächtige Leben! Der Anwalt des Lebens liebt das Rätselhafte und Unbegreifliche, und er verkündet uns, daß das Wissen weiter reicht als der Begriff. Es gibt ein Irrationales, das ich wohl wissen, aber nicht begreifen kann.

Gegen den Anwalt des Lebens wendet sich mit schroffer Entschiedenheit der Schirmherr des Begriffes, der Rationalist. Er betont die Ohnmacht, Halbheit und Unvollkommenheit dieses wirklichen Lebens. Der Begriff ist die ideale Forderung, die wir an das Leben stellen, und der das Leben niemals zu genügen vermag. Das Ideal der Art und Gattung wird von keinem einzelnen erreicht. Anderseits ist es die Art und Gattung, die alles Wertvolle und Wesentliche am Einzelindividuum in sich schließt. Weit gefehlt, daß der Begriff ohnmächtig ist, das Leben und die Wirklichkeit zu beherrschen, erfaßt er vielmehr alles, was der Erkenntnis wert ist. Ja, der Begriff ist selber die wahre Wirklichkeit, und das Besondere existiert nur, sofern es am Allgemeinen teil hat. Das Allgemeine aber ist dasjenige, was von der Vielheit des Besonderen gilt.

Wenn wir diese entgegengesetzten Forderungen erwägen, in denen der Gegensatz zwischen Rationalismus und Irrationalismus zum Ausdruck gelangt, dann könnte es einen Augenblick so scheinen, als ob im Rationalismus der Idealismus zu Worte kommt, während der Irrationalismus sich mit dem Positivismus verbündet. Es könnte so scheinen, als ob der Rationalismus sich im Begriff eine höhere Wirklichkeit aufbaut, während der Irrationalismus nicht imstande ist, diese unsere plumpe sinnliche Wirklichkeit zu überwinden. Deswegen scheint aller wahrhaft wissenschaftliche Geist dem Rationalismus zuzustreben, während der Positivismus, der die Sinnlichkeit und das Leben so lieb hat, dem Dilettantismus und Skeptizismus notwendig anheimfällt.

Diese Auffassung des Rationalismus als alleinigen Vorkämpfers des Idealismus erwächst aus der irrigen Ansicht, daß die starke Betonung des Irrationalen und Unerforschlichen eine Herabwürdigung des Allgemeingültigen bedeute. Demgegenüber läßt sich zeigen, daß jenes Allgemeine, das der Rationalismus so häufig als das philosophisch Allgemeingültige lehrt, gar nicht das wahrhaft Allgemeine ist. Der Rationalismus begeht eine fundamentale Verwechselung, indem er die Gattung so ohne weiteres zum Ideal erhebt. Verstehen wir unter Gattung ein Allgemeines, das von einer Vielheit von Exemplaren gilt, die sämtlich diesem Begriff untergeordnet werden können, so wird dasjenige, was das Individuum mit allen anderen gemeinsam hat, für den Rationalismus zum Ideal. Wir können uns diese Verwechselung recht deutlich machen an dem Begriff der Menschheit. Unter Menschheit verstehen wir einerseits einen naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriff. Dann ist Menschheit dasjenige, was bei jedem Menschen anzutreffen ist. Also im Grunde genommen das Durchschnittliche, das sich bei dem Genie ebensowohl findet wie bei dem

Idioten. Oder aber wir verstehen unter Menschheit eine Idee, die niemals erreicht und niemals wirklich ist, einen Inbegriff des Guten und Wertvollen, der für alle gilt. Er gilt nicht von allen, aber für alle. Liegt in jenem ersten Menschheitsbegriff die Vorstellung, daß es ihr allgemeines Los sei, schwach zu sein, so liegt in dem zweiten Menschheitsbegriff die Forderung der Überwindung dieser Schwäche. Das, was in ihm gedacht ist, findet sich nicht an jedem und findet sich auch an keinem ganz. Die großen Persönlichkeiten stehen ihr so viel näher als die Schwachen und Niedrigen. Menschheit ist dann dasjenige, was für alle gilt, aber nur von wenigen erreicht wird. Menschheit ist dann etwas, was nicht da ist, sondern erst erreicht werden soll. Mag unter Menschheit mehr die ideale Persönlichkeit oder die ideale soziale Gemeinschaft verstanden werden, Menschheit ist immer dasjenige, was für alle gilt, nicht aber von allen gilt, dasjenige, was da sein soll, nicht aber, was da ist. Verstehen wir unter Menschheit den naturwissenschaftlichen Begriff der Gattung, so können wir behaupten, daß das allgemein Menschliche jederzeit in allen Individuen wirklich sei. Dies Allgemeine ist also immer da und wird immer da sein. Verstehen wir dagegen unter Menschheit das Ideal, einen sittlichen Wertbegriff, so ist die Menschheit dasjenige, was erst wird und sich im Prozeß der Geschichte vollendet[1]).

Diese Auseinandersetzungen waren notwendig, um zu zeigen, daß die Philosophie einen Begriff des Allgemeinen kennt, der sich sehr wohl mit einem durchgreifenden Irrationalismus verträgt, und der der Geschichte und dem Leben sehr viel näher steht als der naturwissenschaftliche Begriff des Allgemeinen. Wenn nun aber auch das nahe Verhältnis zu einem Allgemeinen, das der naturwissenschaftlichen Allgemeinheit fremd ist, der Geschichte und dem Leben eignet, wie auch in beiden ein starkes Hervortreten des Irrationalen bemerkbar ist, so darf diese Gemeinsamkeit doch niemals dahin führen, das Leben mit der historischen Wirklichkeit als der Welt der Geschichte zu identifizieren und somit der Historie die Aufgabe zu stellen, das Problem des Lebens zu lösen.

Die Geschichte ist keine Wirklichkeitswissenschaft in dem Sinne, daß sie die Totalität des Lebens verstehen will. Vom Leben kann es niemals eine Wissenschaft geben. Wohl gibt es Lebensweisheit und Lebenswissen, aber niemals Lebenswissenschaft. Wenn ich in der Wirklichkeit des Lebens den Freund oder Geliebten verstehen will, so geht mein Wunsch und meine Sehnsucht viel weiter, als den Forderungen des historischen Bewußtseins angemessen ist. An dem Freund und Geliebten ist mir alles wichtig und wertvoll, auch das, was anderen gleichgültig und uninteressant ist. Die Liebe geht auf das Verstehen des Ganzen. Sie will in der Tat die unendliche Mannigfaltigkeit der Individualität überwinden. Und mag die Liebe auch den höchsten Lebenswert bedeuten, so ist die Wertung der Liebe doch augenscheinlich individuell. Gehört doch zum

---

[1]) Nietzsches Begriff des Übermenschen nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung ein zwischen dem naturwissenschaftlichen Gattungsbegriff und der sittlichen Idee der Menschheit. Sofern der Übermensch nicht da ist, sondern erst werden soll, ist er dem naturwissenschaftlichen Begriff der Menschheit nicht gleich zusetzen. Der Übermensch ist der Mensch der Zukunft und nicht der Mensch der Gegenwart. Anderseits unterscheidet sich der Begriff des Übermenschen von der sittlichen Idee der Menschheit, sofern der Übermensch ein Erreichbares, die Idee der Menschheit aber ein Unerreichbares bedeutet.

Wesen der Liebe notwendig die Illusion. Die Liebe hat ein Wissen von unendlichem Reichtum, aber dieser unendliche Reichtum von Bedeutungen besteht nur für den Liebenden allein. Der historische Begriff kann diesen Reichtum nicht erwerben, er muß sich bescheiden und will sich auch bescheiden. Die historische Persönlichkeit, die der Forscher der Geschichte herausarbeitet, der Held, der Staatsmann, der Feldherr, ist niemals die ganze Individualität, sondern die Individualität in ihrem allgemein gültigen Bedeuten, die Individualität, sofern sie der Gesamtheit, nicht aber dem einzelnen etwas ist. Wenn ich den Helden zu meinem Helden mache, so ziehe ich ihn von dem großen Schauplatz der Geschichte in die enge Sphäre meines Eigenlebens und meiner Eigenwerte hinein.

Und so müssen wir auf das entschiedenste betonen, daß die Geschichte die Fülle der Wirklichkeit weder darstellen kann noch will. Weder hat die Geschichte, die bisher geschrieben wurde, diesen Zweck verfolgt, noch wird sich die Geschichte der Zukunft jemals diesen Zweck setzen. Würde die Geschichte jemals darauf ausgehen, die Fülle alles individuellen Werdens darzustellen, so würden die großen Höhenzüge der historischen Linienführung immer mehr an Deutlichkeit und Sichtbarkeit verlieren, um schließlich zu verschwimmen und unterzutauchen in dem bunten und mannigfaltigen Gewühl des Geschehens. Das Werden und Vergehen der Unbedeutenheit des einzelnen würde in den Vordergrund treten, nicht aber das Schicksal des Großen, das dem Kleinen und Unbedeutenden wiederum zum Schicksal wird.

d) Die Willenshandlungen der großen Persönlichkeiten.

Daß nicht jedes Geschehen historisch relevant ist, daß das Objekt der Geschichte einen Ausschnitt des Weltgeschehens bedeutet, muß als feststehend angenommen werden, so schwierig es sein mag, die Grenzen dieser Auswahl auch nur in groben Umrissen festzulegen. Vielleicht mag in der Tendenz unserer jetzigen empirischen Geschichtsforschung etwas liegen von dem Bestreben, das Ganze des Geschehens zum Objekt der Geschichte zu machen und so den Gegenstand ihrer Betrachtung über Gebühr auszudehnen und zu erweitern, während etwa die Geschichtsauffassung des deutschen Idealismus von einer entgegengesetzten Tendenz erfüllt war. Nach Schellings Definition des historischen Objektes hat es die Geschichte mit den Willenshandlungen der großen Persönlichkeiten zu tun[1]). So gewiß Schelling in dieser Definition einen Faktor des historischen Geschehens von entscheidender Bedeutung genant hat, so augenscheinlich begrenzt diese Definition das Objekt der Geschichte viel zu eng und bereitet die größten Schwierigkeiten für eine logische Abgrenzung der Geschichte von den anderen Geistesgebieten.

Die Definition Schellings will nur einen Teil des psychischen Lebens, nämlich das Willensleben, soweit es sich in Handlungen umsetzt, als Objekt der Geschichte berücksichtigen. Warum nur diese, müßte unsere erste Frage sein, warum nicht auch das Willensleben, dessen Impulse nicht so kräftig waren, um Handlungen hervorzubringen? Warum nicht das gesamte psychische Leben?

[1]) Schelling: System des transzendentalen Idealismus.

Was macht ferner die Größe der historischen Persönlichkeit aus? Und ist denn wirklich alles dasjenige, was die große Persönlichkeit tut, auch historisch? Wird sie nicht eine Fülle von Handlungen begehen, in denen sie sich von dem beliebigen Durchschnittsindividuum nicht wesentlich unterscheidet? Gewiß gehört nicht nur das öffentliche Leben der großen Persönlichkeiten der Geschichte, sondern auch das Privatleben des Helden ist zum großen Teil historisch relevant. So kann etwa das Liebesleben des Helden, sein Verhältnis zu Freund und Eltern historische Bedeutung gewinnen. Aber die großen Verhältnisse des Lebens haben nicht immer eine notwendige Beziehung zu den großen Verhältnissen der Geschichte. Das Heldentum des Lebens bleibt nur zu oft unhistorisch und soll unhistorisch bleiben. Was den Heroen am wichtigsten und wertvollsten gewesen, kann den Historiker unter Umständen am flüchtigsten interessieren. Er wird darin vielleicht eine Kaprice sehen, eine Verirrung und Schwäche, die er mit historischem Takt zu retuschieren unternimmt. Heldenglück und Heldengröße sind in den meisten Fällen disparat. Als Genießender tritt der Held in den Schatten des Lebens. An den Wendepunkten der Geschichte, den historischen Situationen, in denen sich seine Größe offenbart, leidet der Held. Die heroischen Menschen sind nicht glücklich[1]). Heldentum ist ein großer Leidensgang. Denn das Heldentum verbindet sich mit dem Kämpfenden, nicht mit dem kampffrohen und kampfmüden Sieger. Der Held ist der Überwindende, nicht aber der Überwinder. Seine Pose ist vor allem Bewegung und nicht Ruhe.

Wir haben in der Geschichte stets zu unterscheiden zwischen solchen Ereignissen, die an sich etwas bedeuten, und auf deren Darstellung es dem Historiker eigentlich ankommt, und solchen, die nur um anderer willen da sind, die sich als notwendige Zwischenglieder in die Kette der historischen Geschehnisse einschieben, die illustrieren, beleuchten, Übergänge vermitteln. Ganz augenscheinlich charakterisiert die geniale Schlachtenleitung unmittelbar die große historische Persönlichkeit und ist von primärer historischer Bedeutung. Dagegen ist etwa das ruhige Eheglück des Helden als solches historisch irrelevant, kann aber dazu dienen, in sekundärer Weise gewisse Eigenschaften seines Wesens zu verdeutlichen.

Schon Kant hat darauf hingewiesen, daß Kultur und Leben in einem gewissen Antagonismus stehen. In dem natürlichen Sinnendasein liegt das Glück des Tieres, aber in den Verhältnissen des intimen, persönlichen, alltäglichen Lebens liegt auch das Glück des Helden, denn der Rausch des Erfolges, der in den seltenen Weihestunden des Glücks auch sein öffentliches Leben zur Quelle der Freude zu machen scheint und sein Herz mit dem stolzen Bewußtsein seiner Größe erfüllt, diese Stunden werden ihm vergällt durch Neid und Haß und Undankbarkeit. Auch lassen ihn die Lorbeeren nicht schlafen, sondern treiben seine Kräfte von neuem an, machen ihn rastlos, halten ihn in ewiger Spannung und entfernen ihn vom schönen und friedlichen Genießen. Weil sich der Held so viel mit Kultur befassen muß, leidet er so viel. Gesundheit und Genesung findet er nur, wenn er untertaucht in der Flut des Lebens.

Viele Handlungen, die der Held vollzieht, gehen nicht unter seinem Namen

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.

in die Geschichte ein, aber sie summieren sich mit den Handlungen anderer Individuen und bilden so mit diesen zusammen die Partikelchen einer politischen oder auch etwa einer großen wirtschaftlichen Bewegung. Wenn diese Art Handlungen des Helden, in denen er mit der großen Masse zusammen Produzent oder Konsument ist, nach der Definition Schellings mit in die Geschichte hineingehören, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch die ökonomischen Handlungen des schlichten Staatsbürgers an der Historie Anteil haben sollen.

Darüber hinaus wird der Held aber auch ganz gewiß noch eine große Zahl von Handlungen begehen, die vollkommen unhistorisch sind. Oder sollen etwa die Trivialitäten des Ankleidens und Auskleidens sowie jene Fülle von Bewegungen, in denen sich der Rhythmus des Alltäglichen bewegt, von historischer Bedeutung sein? Wir meinen, daß ebensowenig alle Handlungen des Menschen historisch sind, wie etwa alle Handlungen des Menschen den sittlichen Maßstab vertragen. Letzteres ist von Fichte behauptet worden. Nach seiner Lehre fällt die Handbewegung, mit der ich den Kopf auf den Arm stütze, ebensowohl unter den Begriff des Sittlichen wie die große Tat heldenhafter Aufopferung. Nach Fichte ist all unser Tun von dem Geist der Sittlichkeit umgeben. Wir stehen hier vor der außerordentlich wichtigen Frage der Kompetenz der einzelnen Werturteile oder Beurteilungen. Man könnte die Frage erheben, ob wir das ganze Universum bis in alle seine Einzelheiten unter den logischen, ethischen und ästhetischen Gesichtspunkt rücken können. Kann für uns alles, was geschieht, zum Objekt des Rechts oder Unrechts, des wahr oder falsch, des schön oder häßlich, des gut oder böse gemacht werden, oder gibt es Grenzen, über die hinaus gewisse Beurteilungen ihren Sinn verlieren? Hier nimmt das Theoretische eine Ausnahmestellung ein: alles Wirkliche kann unter den Gesichtspunkt der Wahrheit gerückt werden, aller Weltinhalt steht in theoretischer Form. Aber für alle anderen Wertbeurteilungen gibt es Grenzen. Und wenn Kant mit Recht das sittliche Leben in nahe Beziehung zum Willen und damit auch zum Handeln gebracht hat, so sind doch deswegen alle Handlungen weder sittlich noch historisch relevant. Es gibt hier ein großes Gebiet des Gleichgültigen, das sich diesen Formen der Beurteilung entzieht. Wohl aber kann alles zum Gegenstand irgendeiner Beurteilung gemacht werden. Es gilt eine Reihe von Handlungen, die ich ästhetisch, aber nicht ethisch qualifizieren kann. Und dasselbe gilt für die Geschichte. Auch die großen Persönlichkeiten, die das historische Leben erzeugen und seine wechselnden Gestalten in sich zentrieren, sie gehören als Individualitäten nicht restlos der Geschichte an. Vieles von dem, was sie sagen und tun, ist absolut unhistorisch. Wüßten wir alle psychischen Vorgänge, die sich in der Seele des Helden abspielen, wüßten wir sein Tun bis in alle Einzelheiten hinein, betrachteten wir ihn mit den geschärften Augen allumfassender, durchdringender Menschenkenntnis, so müßte seine Größe verdunkelt werden. Eine solche Betrachtungsweise wäre unhistorisch. Denn die Wahrheit der Tat im historischen Sinne ist das, was ans Licht getreten ist, nicht aber dasjenige, was in dumpfen Tiefen brütet. Die historische Persönlichkeit muß von allem Zufälligen und Alltäglichen gereinigt sein. In der geschichtlichen Auffassung muß die Fülle der Individualität der historischen Persönlichkeit weichen. Erst so ist sie geformt und in ihrer Wahrheit begriffen.

Niemals darf der Historiker in ungebührlicher Weise das hervorheben, was die historische Persönlichkeit mit allen anderen gemeinsam hat: Erdenrest und Erdenschwere. Das Selbstverständliche sollten wir in der Geschichte verschweigen, das Selbstverständliche, daß auch das Große nicht rein und fleckenlos, sondern menschlich ist. Die historische Art ist nicht absolute Tugend oder absolute Stärke, sondern eine eigentümliche Proportion von Stärke und Schwäche macht vor allem die Natur des politischen Helden aus. Die Leidenschaften sind ihm so notwendig wie Brennstoff dem Feuer. Das Auge des Historikers ist aber vor allem der hellen Flamme und nicht der trüben Materie zugewendet.

Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob der Historiker jemals verschweigen dürfte die Furchtbarkeit der Leidenschaften, die große Reiche aufgebaut und zerstört haben. Aber an der Finsternis dämonischer Leidenschaften soll er aufleuchten lassen das Licht der Größe. Er soll die Leidenschaften nicht um ihrer selbst willen zur Darstellung bringen, sondern nur, sofern sie Kultur geschaffen und vernichtet haben.

Der Historiker sollte sich hüten, gar zu sorgsam den Irrgängen der menschlichen Seele nachzuspüren. Er wird sonst immer wieder den Versuch machen, das, was über den Durchschnitt hinausgeht, das Historische, aus dem Durchschnittlichen, dem Unhistorischen und Naturhaften, zu erklären. Dabei ändert sich aber gar zu leicht der Aspekt der Betrachtungsweise. Was über den Durchschnitt hinausgeht, ist natürlich für den Historiker das Wertvolle, denn er will, daß die Menschheit fortschreitet. Der Durchschnittsmensch aber baut keine neuen Welten auf. Die Dutzendmenschen und Durchschnittsmenschen lassen alles beim alten. Mit ihrer Natur unvereinbar sind die starken Reibungen und Spannungen, durch welche die Geschichte lebt. Was über den Durchschnitt hinausgeht, ist aber für den naturwissenschaftlichen Denker das Schlechte und Minderwertige, das Törichte und Verstiegene, denn das Durchschnittliche ist das Normale, und das Normale ist das Ideal des naturwissenschaftlichen Denkens.

Das naturwissenschaftliche Bewußtsein will das Bleibende und nicht den Wechsel, das Undifferenzierte und nicht die qualitativen Differenzen, das Allgemeine, für alle Gleiche und nicht das Besondere und Individuelle. Das historische Bewußtsein lehnt sich auf gegen das, was ewig in dem Gleise alter Gewohnheiten verharrt: nach neuen Ausdrucksformen ringt es und nach neuer Tat. Und dieses Neue, Seltsame, Revolutionäre, auf dem alle Größe ruht, ist dem naturwissenschaftlichen Denken ein Produkt des Anormalen. Und so wird unter diesem Aspekt das Genie dem Verbrecher nahegerückt, denn sie teilen beide das Schicksal, vom Durchschnittlichen und Normalen abzuweichen. Glauben wir doch ja nicht, daß wir den Helden besser verstehn, wenn wir das Pathologische zur Erklärung seiner Größe benutzen!

Alle diese Überlegungen führen uns zu der Einsicht, daß wir als Objekt der Geschichte nicht wohl die Handlungen der großen Persönlichkeiten bezeichnen dürfen, wie es die Philosophen des deutschen Idealismus getan haben. Diese Definition ist zu eng, weil die Geschichte nicht ausschließlich von den großen Persönlichkeiten handelt, und anderseits ist sie zu weit, weil nicht alle ihre Handlungen in die Geschichte eingehen. Dazu stecken in dieser Defi-

nition, die so einfach aussieht, schwierige Wertprobleme, denn sie setzt den Begriff der historischen Größe voraus. Wichtig ist dagegen die Hervorhebung der Handlung bei dieser Bestimmung des historischen Objektes, denn in dem Begriff der historischen Handlung offenbart sich das Verhältnis der Geschichte zur Sphäre des sittlichen Lebens sowie zur Sphäre des Rechtes und des Staates, mit der sie ganz besonders eng verbunden ist. Endlich kommt in dieser Definition auch die von Schelling so stark betonte Beziehung der Geschichte zur Tragödie zum Ausdruck, wie er sie in seinen geschichtsphilosophischen Jugendschriften dargelegt hat.

e) Das psychische Leben.

Suchen wir nach einer anderen Definition der Geschichte, so werden wir durch die für sie lange Zeit übliche und auch jetzt noch mit Nachdruck verteidigte Bezeichnung als Geisteswissenschaft dahin geführt, das gesamte psychische Leben als Material der Geschichte zu denken. Aber auch diese Definition ist recht unbefriedigend und sehr vieldeutig. Vor allem erhebt sich die Frage, was wir denn eigentlich unter Geist verstehen. In dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und auch nach der Lehre vieler Philosophen und Psychologen fällt der Begriff des Geistes mit dem Begriff der Seele zusammen. Wenn wir von geistigen Phänomenen sprechen, so meinen wir damit die psychischen Phänomene. Interpretieren wir also den Begriff der Geisteswissenschaft zunächst einmal mit der Wissenschaft vom psychischen Leben. Ganz augenscheinlich ist diese Definition einerseits zu eng und anderseits viel zu weit.

Ganz gewiß gehört doch auch das Physische teilweise in die Geschichte. Das Psychische als solches ist niemals historisch wirksam, sondern nur, soweit es sich durch das Medium körperlicher Vorgänge in Leistungen umsetzt. Das geschichtliche Leben vollzieht sich nicht nur in den Köpfen der Individuen. Die Gestalten, die in der Geschichte leben, sind Individuen, und ihre Leidenschaften, Gedanken, Wollungen, Bestrebungen und Gefühle haben die Form der Körperlichkeit nicht abgestreift. Nicht nur die Gedanken der großen Persönlichkeiten erfüllen diese reiche und schöne Welt, sondern auch der Ausdruck ihres Leibes, die Haltung und Bewegung ihres Körpers. Und neben diesen Großen geht auch die ungeheure Wirkung der Massen in ihrer psychophysischen Leistung in die Geschichte ein. Gerade diese Tatsache, daß die Geschichte nicht isoliert in dem Sinne, daß sie das Psychische vom Physischen trennt oder etwa den Versuch macht, das eine auf das andere zu reduzieren, gibt den Gestalten, zu welchen sie durch ihre eigentümliche Begriffsbildung gelangt, diesen Zauber unmittelbarer Wirklichkeitsnähe und dem Verstehenden die Möglichkeit des Nacherlebens längst entschwundener Zeiten. Daß Psychisches durch Physisches und auf Physisches wirken kann, ist eine der Grundvoraussetzungen, welche die Historie zu machen sich genötigt sieht. Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus, daß Psychisches und Physisches einander entsprechen, aber nicht aufeinander wirken, kann als brauchbare naturwissenschaftliche Theorie angesehen werden, sofern sie die Möglichkeit gibt, einen ununterbrochenen, in sich geschlossenen Wirkungszusammenhang der physischen Phänomene zu konstruieren. In der Geschichte ist eine solche Lehre ganz un-

möglich und widersinnig. Das Leben der Geschichte ist keine körperlose Geisterschlacht[1]).

Über den menschlichen Körper hinaus können aber auch andere Organismen und anorganische Dinge historisch bedeutsam werden. Denken wir an das Roß des Reiters, an das weiße Pferd, das der Große Kurfürst in der Schlacht bei Fehrbellin geritten, mit dem sich die Gefahr seines Todes verband, aus der er befreit wurde durch eine Tat frommer Gefolgstreue. Und die weite Welt der toten, leblosen Dinge, Berg und Tal und Fluß, als Schauplatz der Tat, als Schauplatz des Handelns gewinnen sie historische Bedeutung.

So rauschen die Wellen des Skamanders dem griechischen Heldenjüngling Gefahr, und das Felsentor der Thermopylen in seiner starren Größe ist durchleuchtet und verklärt durch die Tat opfermutiger Vaterlandstreue. Und jene unbändigen Wogen des Bosporus, die das Joch tyrannischer Brücken nicht tragen wollten, sie empfingen ihren historischen Ritterschlag durch die Geißeln des persischen Großfürsten. Und anderseits gibt es nun doch auch eine Fülle von psychischem Leben und eine Fülle von seelischen Vorgängen in allerlei Lebewesen, die absolut ohne historisches Interesse sind. Was sollten wohl für die Geschichte die Liebesgefühle des Paradiesvogels auf den fernen australischen Inseln oder die Träume des Falters bedeuten, was jene Welt des unsichtbar Kleinen, das den Wassertropfen mit Leben erfüllt.

f) Das geistige Leben.

Aber vielleicht treffen wir das Wesen des Historischen besser, wenn wir sagen, das Objekt der Geschichte sei das geistige und nicht das psychische Leben. Wir benutzen damit den alten Gegensatz von ψυχή und πνεῦμα, der in den frühchristlichen geschichtsphilosophischen Spekulationen Bedeutung gewinnt und als Wirklichkeitsunterscheidung von der jüngeren Stoa formuliert ist. Unter Geist verstehen wir dann das höhere seelische Leben, das sich in Glauben und Denken, in frommer Zuversicht und heiliger Ehrfurcht entfaltet, die Vision des Künstlers und Propheten, die große sittliche Überzeugung, das reine Pflichtgefühl. Wir bezeichnen dieses höhere Leben des Geistes auch gern als Vernunftleben und stellen es dem tierischen Leben als der bloß psychischen Existenz gegenüber. Mit dem geistigen Leben verbinden wir dann weiter gern den Glauben an Unsterblichkeit und Ewigkeit.

So hat es die Geschichte also mit dem geistigen Leben zu tun, oder das geistige Leben als das vernünftige Leben ist das Wichtigste in der Geschichte. Und diese geistige Sphäre des Lebens überragt schon nach der Vorstellung des Origines die psychische Sphäre ebensoweit, als die Welt des Psychischen die Welt des Physischen übertrifft. Wenn etwa das Evangelium des Geistes als die höchste Form der göttlichen Offenbarung gilt, so wird das Geistige hier zu einem reinen Wertbegriff. Ganz deutlich wird es, daß die Definition der Geschichte als Wissenschaft des Geistes mit dem Begriff des Psychischen nur sehr wenig gemein hat. Es handelt sich vielmehr darum, festzustellen,

---

[1]) Vgl. Heinrich Rickert: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus.

daß sie es mit der höchsten Form des Lebens, dem vernünftigen und sinnvollen Leben, zu tun hat.

Nach der Lehre des letzten großen Philosophen des deutschen Idealismus gehört die Weltgeschichte zur Philosophie des Geistes. Durch ihn hat der Begriff des Geistes eine ungeheure Erweiterung erfahren. Hegel unterscheidet nicht zwischen einer körperlichen, psychischen und geistigen Wirklichkeit, sondern für ihn ist alle Wirklichkeit Leben, und alles Leben ist Leben des Geistes. Das Weltleben des Geistes erscheint in seiner konkretesten Gestalt als Weltgeschichte. Auch die Naturphilosophie Hegels handelt vom Geist. Auch die natürlichen körperlichen Vorgänge sind im Grunde geistige Prozesse. Das Geistige erscheint hier noch in der Form der Natur. Auch das Leben der Natur spiegelt das eine große Weltleben, die Wirklichkeit des absoluten Geistes. Aber in der Natur ist der Geist noch verborgen, er steht hier auf einer niederen Stufe seiner Offenbarung. Erst in Staat, Recht und Geschichte, in Religion, Kunst und Philosophie tritt er unverhüllt in Erscheinung. Hegels Philosophie des Geistes oder das Objekt dieser Philosophie verhält sich zu der Naturphilosophie und ihrem Gegenstande nicht so, wie sich Psychisches zu Physischem verhält, sofern wir unter diesen beiden Begriffen entgegengesetzte Wirklichkeiten zu verstehen pflegen, vielmehr ist die Welt der Geschichte nur eine Steigerung und Erhöhung des in der Natur ruhenden geistigen Lebens.

Wenn die christliche Religionsphilosophie und Hegel das Objekt der Geschichte als Geist bezeichnen, so ist geistiges Geschehen hier gleichbedeutend mit wertvollem Geschehen. Deswegen ist nach der Lehre des Origines das Evangelium des Geistes, das noch zu erwarten ist, die höchste Offenbarung Gottes, und Hegels Philosophie des Geistes leitet zu den höchsten Kulturwerten hin, wie sie in Kunst, Religion und Philosophie uns entgegentreten. Wir verstehen es sehr wohl, daß man die Geschichte als Geisteswissenschaft bezeichnet, sofern sie es mit denjenigen psychischen Phänomenen zu tun hat, die wir als die bedeutsamsten Erscheinungen des seelischen Geschehens zu betrachten gewöhnt sind. Dennoch bleibt der Begriff des Geistes in seiner wechselnden Bedeutung unsicher und zweideutig. Schon die so naheliegende Verwechselung des Psychischen und Geistigen sollte davor warnen, als Objekt der Geschichte das geistige Leben zu nennen[1]). Der Begriff des Geistes setzt eine Reihe von Unterscheidungen voraus, die nach ursprünglich metaphysischen Gesichtspunkten vollzogen sind. Wir sagen das nicht, um gegen die Metaphysik zu polemisieren. Die Metaphysik ist gewiß der notwendige Abschluß jeder Philosophie. Aber die Metaphysik darf in der Philosophie immer nur das letzte, nicht aber das erste Wort haben. Wir dürfen unsere ersten Unterscheidungen, die wir zur Abgrenzung und zum Verständnis des wissenschaftlichen Lebens zu machen genötigt sind, nicht mit der schweren Wucht metaphysischer Voraussetzungen belasten.

Das geistige Leben sollte nach der Meinung der alten Metaphysik den Menschen vom Tiere unterscheiden. Wir haben es hier mit einer Vernunftbetätigung zu tun, die dem Menschen allein von allen irdischen Geschöpfen

[1]) Vgl. hierzu Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Kapitel; vor allem S. 175ff.

eignet. Die Vernunftbetätigung, die dem Menschen eigentümlich ist, ragt auch zugleich über den Menschen hinaus und gibt ihm ein Verhältnis zur übersinnlichen Welt, denn das Vernünftige als das Geistige ist notwendig unsterblich. So hat der ehrwürdige und erhabene Begriff des Geistes viel zu lange in dem Dienste metaphysischer Systembildungen gestanden, als daß er den Gegenstand der Geschichte eindeutig präzisieren könnte.

g) Geschichte als Reich der Freiheit.

Wenn wir aber den metaphysischen Begriff des Geistes verschmähen, gibt es nicht, so können wir uns fragen, gewisse Grundbegriffe der Erkenntnis, von denen aus sich eine Gliederung der Wirklichkeit vollziehen läßt? Und so werden wir denn, der erkenntnistheoretischen Fragestellung zugewendet, zu jener berühmten Unterscheidung getrieben, von der Kant zuerst Anwendung gemacht hat, um das Wesen der Geschichte zu bestimmen. Es ist der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit. In gewissem Sinne ist diese Unterscheidung die wertvollste und bedeutsamste, welche die Logik der Geschichte zur Bestimmung des historischen Objektes bisher gefunden hat. Das Psychische als Gegenstand der Geschichte ergab sich als zu weite und auch wiederum zu enge Begriffsbestimmung, desgleichen die Definition, daß es die Historie mit den Willenshandlungen der großen Persönlichkeiten zu tun habe. Der Begriff des Geistes als Objekt der Geschichte führte dann sogleich in das voraussetzungsreiche Gebiet der Metaphysik. Haben wir nicht mit dem Begriff der Freiheit eine Bestimmung gewonnen, die dem Charakter des historischen Lebens in vollem Maße Genüge tut? Ist nicht in der Tat die Geschichte das Reich der Freiheit und die Natur das Reich der Notwendigkeit? Hängt nicht das Wesen der Geschichte an dem Begriff der Freiheit, und werden nicht die großen welthistorischen Ereignisse zu einer Farce, wenn ihnen eine blinde Notwendigkeit unterliegt, die alles in strenger Gesetzmäßigkeit determiniert, die alle Selbstbestimmung und Wahlentscheidung aufhebt, die alles Eigenleben vernichtet, deren sinnlose und brutale Gewalt alles blühende Leben zur bloßen Triebkraft der Maschine macht? Ist nicht ohne jene Freiheit, die uns Eigenmacht und Selbständigkeit gibt, sowie die Möglichkeit, ein eigenes Leben zu formen und zu gestalten, der Gott der Geschichte vergleichbar jenem großen Götzen, der immer neue Opfer fordert, um sein blutbeflecktes Dasein zu erhalten, dem Millionen von Hekatomben reifen und geopfert werden? Führt nicht die sinnlose Notwendigkeit in der Geschichte zur Vorstellung jenes furchtbaren Gleichmachers, vor dem es kein Großes und Kleines gibt, kein Verdienst und menschliche Würde? Ist unter diesem Gesichtspunkt der Herr der Geschichte nicht der starre Tod, und alles blühende Leben nur Schein und Illusion? Und so hängt doch, wie es scheint, alles, was wir unter geschichtlichem Leben verstehen, an diesem einen Begriff der Freiheit. Gewiß ist die Geschichte auch nicht das Reich des Zufalls, des bloß Willkürlichen, des regellosen Spiels, aber der Begriff des Fatums und der blinden Naturgesetzmäßigkeit zerstört doch augenscheinlich den Begriff der Geschichte.

Wenn wir Geschichte denken, so denken wir an ein Reich zwecksetzender Individuen, und wir meinen, daß wir hier Ketten von Ursachen und Wir-

kungen aufweisen können, die in ihrer Eigenart auf ein einzigartiges Wesen hinweisen. Wir wollen ja die Freiheit nicht im Sinne der Ursachlosigkeit verstehen, aber wir meinen doch, daß in der geschichtlichen Welt eine ganz andere Art von Bestimmtheit sicht geltend macht als diejenige, welche in der Welt der Mechanik als Druck und Stoß eingesehen wird.

Und sollte auch im letzten Grunde die Welt durch Naturgesetze bestimmt sein, der Schein von Freiheit bleibt doch für die historische Wirklichkeit bestehen. Niemals dürfen wir die historischen Persönlichkeiten so betrachten und beurteilen, als ob sie bloße Puppen wären, die hierhin und dorthin geschoben werden. Ein solcher Aspekt würde die ganze Geschichtswissenschaft über den Haufen stürzen. Die Freiheit ist in irgendeiner Form absolut notwendig für historische Betrachtung. Aber hier ist noch nicht die Stelle, wo der geschichtsphilosophische Begriff von Freiheit einsetzen kann, der sich ganz gewiß mit dem ethischen Begriff der Freiheit auf das engste berührt. Der Begriff der Freiheit ist viel zu schwierig und kompliziert, um zu einer Bestimmung des historischen Objektes benutzt zu werden.

Suchen wir nach einem Begriff, der die Objekte der Geschichte in relativ voraussetzungsloser und doch charakteristischer Weise bestimmt, so gelangen wir zu der Einsicht, daß es ganz augenscheinlich die Beziehung zu menschlicher Tätigkeit ist, das Empfangenhaben von uns, das Gestaltet- und Gebildetsein durch uns, was sie besonders und eigenartig macht gegenüber den Objekten der Natur. Die Objekte, mit denen es die Naturwissenschaft zu tun hat, sie sind das, was sie sind, ganz unabhängig von unserem Tun und Leiden, von unserem Wirken und Schaffen. Die Bewegungen der Mechanik, die Moleküle der Physik, die chemischen und biologischen Phänomene: sie sind nicht von uns hervorgebracht, sie haben ein selbständiges Dasein gegenüber unserem Willen. Diese Naturphänomene sind durch sich geworden. Sie haben kein Verhältnis zu unserer Sittlichkeit oder zu unserem Rechtsbewußtsein in dem Sinne, daß man ihnen gegenüber mit Begriffen wie gut und böse, recht oder unrecht etwas anfangen könnte. Die Natur ist weder gütig noch grausam. Sie ist unserer ethischen Zwecksetzung gegenüber vollkommen indifferent. Wenn wir dann allerdings von Naturzustand und ähnlichen Dingen reden, so haben wir nicht mehr den Begriff der Natur, wie er hier von uns gemeint ist. Man kann ja mit der Idee der Natur die ganze Fülle der Wertprädikationen verbinden. Die Natur von göttlicher Liebe durchwaltet, der natürliche Mensch als der ungezwungene, freie und aufrichtige Mensch, der naive, natürliche und deswegen harmonische Künstler, das alles sind Beispiele von Introjektionen, die an sich mit dem Begriff der Natur nichts zu tun haben, sondern nur in einem losen Analogieverhältnis zu seiner wahrhaftigen Bedeutung stehn.

Die Natur, jene Welt von Objekten, mit denen es die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu tun hat, ist frei von jeder Setzung menschlich wertvoller Tätigkeit.

b) Kultur als Objekt der Geschichte.

Die Summe menschlich wertvoller Tätigkeit aber, welche auf die Natur ausgeübt wird, um sie nach gewissen Zwecken zu bilden und zu gestalten, pflegen wir als Kultur zu bezeichnen. Durch die Kultur, durch die wirksame

Pflege des Menschen verliert die Natur ihren ursprünglichen Charakter. Das aus der Natur durch den Menschengeist Gebildete und Geformte nennen wir Kulturprodukt. Durch die Vernunfttätigkeit des Menschen wird die Natur gleichsam begeistet, indem Gebilde entstehen, die den Stempel menschlicher Vernunft und menschlicher Bedürftigkeit an sich tragen und als solche auch noch von den spätesten Generationen begriffen und verstanden werden[1]).

Von Sitte, Recht und Sittlichkeit kann nur in Beziehung zu menschlicher Tätigkeit gesprochen werden. Das Sittsame, das Rechte und das Gute berührt der Natur großes und stilles Walten nicht. Anders steht sie jedoch zum Wahrheits- und Schönheitswert. Es hat keinen Sinn, die Natur fromm und gerecht zu nennen. Sie hat mit ethischen und rechtlichen Maximen nichts zu schaffen, wohl aber reden wir von der Wirklichkeit und Schönheit der Natur. Wenn wir von der Wirklichkeit der Natur sprechen, so messen wir sie am logischen Wert, reden wir von ihrer Schönheit, so vergleichen wir sie mit dem ästhetischen Wert. Es ist wohl darauf zu achten, daß nur die ethisch-rechtlichen Prädikationen für die Natur sinnlos sind, nicht aber die logischen und ästhetischen. Mit dieser unbezweifelbaren Tatsache hängt es zusammen, daß die Geschichte immer mit Vorliebe unter den moralischen Gesichtspunkt gestellt wurde, weil man ja in der Beziehung zum Sittlichen ihren Gegensatz zur Natur richtig erkannte, und so der Begriff der Freiheit als Idee eines höchsten sittlichen Wertes besonders geeignet erschien, ihr eigentümliches Wesen zu bezeichnen.

Der Gesichtspunkt des Wahren und des Schönen, unter den die Natur gestellt werden kann, ist nun allerdings niemals die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, sondern vielmehr lediglich eine philosophische Deutung der Naturphänomene. Die Naturwissenschaft wird zu ihrer Erklärung der Dinge niemals einen Wertgesichtspunkt heranziehn. Für sie sind die Dinge in ihrer reinen Naturhaftigkeit vollkommen wertlos. Die Natur der Naturwissenschaft, die von Gesetzen beherrschten Bewegungsvorgänge, das ist der Begriff von einem Wertfreien und bildet den denkbar größten Kontrast zu der wertbezogenen Welt der Geschichte.

Die Objekte der Geschichte sind also Kulturtätigkeiten, Kulturvorgänge, Kulturprodukte. Bloße Naturvorgänge, wie etwa die Zirkulation des Blutes in einem beliebigen Organismus oder die Regungen des Sexualtriebes oder der Tropfenfall des Gewitterregens, sind für die Geschichte als solche nicht interessant. Naturvorgänge interessieren sie nur, wenn sie zu menschlicher Kulturtätigkeit in eine ausdrückliche Beziehung treten. So hat etwa das Erdbeben von Messina eine historische Bedeutung gewonnen, weil es eine blühende Stätte der Kultur vernichtete, die wirtschaftliche Entwicklung Siziliens bedrohte und hemmte, gleichzeitig aber auch sämtliche Nationen Europas zu einem gemeinsamen Werk internationaler Hilfeleistung vereinigte. So hat im 18. Jahrhundert das Erdbeben von Lissabon eine weit größere historische Bedeutung gewonnen, weil es mächtig dazu beigetragen hat, die Weltanschauung einer ganzen Epoche, den Optimismus der Aufklärung,

[1]) Vgl. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1910. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1913, 504ff.

zu zerstören. Wenn Unkultur durch Natur zerstört wird, so ist das historische Interesse nur gering. Das Erdbeben von Messina, das so viel blühendes Kulturleben zerstörte, ist historisch sehr viel wichtiger als die Pest, der etwa im Inneren von Asien dieselbe Menschenzahl zum Opfer fällt.

Aber wir wissen auch, daß nicht alle Kultur Gegenstand der Geschichte ist, wenn wir unter Kultur alles das verstehen, was von Menschen gepflegt und geleistet wird. Sind doch auch jene Handlungen des Menschen, die auf Befriedigung von Hunger und Liebe hinauslaufen, und die ursprünglich als reine Naturvorgänge anzusehen sind, Handlungen, die in ihrem Auftreten bei einem beliebigen Individuum in allen Einzelheiten gewiß keine historische Bedeutsamkeit besitzen, doch schon durch Kulturformen gebildet. Und wenn wir die Völker im Innern Zentralafrikas in der ganzen Gleichgültigkeit ihres Tuns und Handelns aus der Geschichte ausschließen und sie als kulturlose und deswegen unhistorische Völker betrachten, so müssen wir bedenken, daß diese sogenannten Naturvölker vielleicht Fragmente und Trümmer einer verlorenen Kultur sind.

Die Geschichte hat es sowohl mit der Kulturtätigkeit als auch mit den Kulturprodukten zu tun, also sowohl mit der Funktion, die formt und gestaltet, als auch mit dem Niederschlag dieser Tätigkeit, dem Formungsprodukt. Die Geschichte bringt zur Darstellung, wie der erfinderische Menschengeist neue Kultur schafft und enthüllt, sei es im Reiche des Gedankens die Hervorhebung der neuen Idee, sei es im Reiche der künstlerischen Anschauung die Schöpfung und Auffindung des neuen Ideals, die Bildung des neuen Stils, sei es im politischen Leben die Bildung und Organisation des neuen Staates, die Kämpfe um seine Erweiterung und Erhaltung, sei es im Reiche der Technik die Konstruktion der neuen Maschine, die Erfindung des neuen Modells. Erst in zweiter Linie kommt das Schicksal des Geschaffenen, des Kulturproduktes in Frage, der individuelle Lebensgang des Kunstwerkes, wie es verwittert und alt und morsch wird, obwohl immer noch Züge der Schönheit zeigend, wie es seine Besitzer wechselt und von Ort zu Ort geführt wird. Und im wirtschaftlichen Leben ist es gleichfalls in erster Linie die wirtschaftliche Tätigkeit, die den Historiker interessiert, nicht das Wirtschaftsprodukt mit seinem wechselnden Schicksal. Auf die Erzeugung des Neuen, auf die Gewinnung, Erwerbung und Überführung der Produkte kommt es an, nicht auf das, was aus jedem einzelnen Produkte wird. Wie die wirtschaftliche Tätigkeit von dem eng begrenzten Kreis der Hausindustrie zur Weltindustrie sich entfaltet hat, wie die primitiven Verhältnisse des Tauschverkehres sich zum Welthandel entwickelten, wie das Produktionsmittel des Sklaven zum Produktionsmittel der Maschine, das natürliche Zahlungsmittel in das künstliche der Münze und Banknote sich gewandelt hat, das vor allem interessiert die Wirtschaftsgeschichte.

Die Dimension und Tragweite, die Stärke und Intensität der Kulturleitung ist augenscheinlich von ausschlaggebender historischer Bedeutung. Schillers Fiesko spricht in der Tat eine Maxime der Geschichte aus, wenn er behauptet, der kleine Diebstahl sei niedrig und gemein, göttlich groß aber der Entschluß, eine Krone zu stehlen. Durch die Größe des Gegenstandes wird somit die Schwere des Verbrechens gemildert. Hier macht sich ein Ge-

sichtspunkt geltend, der zu den Forderungen des sittlichen Bewußtseins in einem gewissen Gegensatze steht; denn es ist wohl sicher, daß vom streng moralischen Standpunkt betrachtet die Größe und Bedeutung des Objektes für die Tat gleichgültig ist. Ob Taler oder Million gilt hier einerlei. Hier sind ganz andere Gesichtspunkte maßgebend. Und wenn wir an die Umsetzung ethischer Normen in Rechtsmaximen denken, so steigt vielmehr mit der Größe des Gegenstandes die Größe der Schuld. Aus den Worten des Fiesko redet der Geist des historischen Bewußtseins und der Wille des geschichtlichen Menschen. Von Streben nach Macht und Herrschaft besessen, von hohem Ehrgeiz erfüllt, nimmt die Tat des historischen Menschen immer jene großen Dimensionen an, die das Gute und Schöne in hoher Vollendung erscheinen lassen, das Böse und Schlechte aber mit dem Reiz des Dämonischen umgeben.

i) Kulturtätigkeiten.

So haben wir also als Objekte der Geschichte Kulturvorgänge und Kulturprodukte zu bezeichnen, wobei allerdings der Begriff der Kultur seinem Bedeutungsgehalt nach vorläufig noch unbestimmt bleibt. Wenn wir unter Kultur alles verstehen, was menschliche Tätigkeit aus der Natur macht und schafft und bildet, und hinzunehmen die Weiterbildung des Geleisteten und schließlich auch alle jene Handlungen, die in der Sphäre des neu Geschaffenen sich bewegen, ohne doch seine Struktur wesentlich zu verändern, so ist der Begriff der Kultur als Bestimmung für die historischen Objekte doch wohl zu weit. Es gibt Kulturtätigkeiten, Kulturvorgänge und Kulturprodukte, die niemals historische Bedeutung gewinnen. Wenn wir aber darauf reflektieren, welche Art von Kulturvorgängen im weitesten Sinne des Wortes wohl unhistorisch sein mögen, so lassen sich in der Hauptsache drei Gruppen von Handlungen aufweisen, deren ganzer Charakter auf das Ungeschichtliche hinweist.

Die erste Gruppe solcher unhistorischen Kulturvorgänge ist ausgezeichnet durch die Richtung auf das Kleine, das Idyllische und Isolierte. Der Gegenbegriff hierzu ist der Begriff der Größe und speziell der historischen Größe, der selber ein schwieriges Problem für die Geschichtsphilosophie bildet. Wir können uns Kulturhandlungen denken, die, auf das Kleine und Unwichtige gerichtet, sich immer mehr von dem wahrhaft Historischen entfernen. So war es, um das von Windelband gewählte Beispiel zu gebrauchen, gewiß historisch unwichtig, daß Goethe einmal abends seinen Hausschlüssel vergessen hatte. Dieser Vorfall hätte aber historische Bedeutung gewinnen können, wenn gewisse folgenschwere Ereignisse mit diesem Geschehnis sich verbunden hätten[1]).

Auf eine andere Gruppe von Kulturhandlungen, die auch das Bestreben haben, sich aus der Geschichte zu entfernen, ist bisher weniger geachtet worden. Ich möchte sie ganz allgemein dahin charakterisieren, daß es sich hier immer um die Beziehung des Ethischen zum Einzelnen handelt. Der Gegensatz hierzu wäre das Ethische in sozialer Hinsicht. Es ist nicht zu verkennen, daß im Ethischen ein soziales Moment vorliegt, das uns die Richtung auf die Gesellschaft gibt. Die Gesellschaft gilt dem einzelnen gegenüber als Gut. Aus

[1]) Windelband: Naturwissenschaft und Geschichte. 1894.

der Leistung für die Gesellschaft wächst den Handlungen der Individuen Bedeutung zu. Es gibt aber eine doppelte Art der Bewertung sozialer Verhältnisse und Kreise, nämlich einerseits so, daß mit der Größe des Kreises der Wert steigt. Nation gilt mehr als Familie, Menschheit mehr als Staat oder Nation. Gerade diese Tendenz ethischer Bewertung verbindet sich mit dem Interesse der Geschichte. Im Gegensatz dazu steht jene Wertungsweise, nach der gerade mit der Enge der Verhältnisse Wert und Bedeutung steigt. Familie ist mehr als Staat, Freundschaft mehr als Familie. In dieser Form der Anerkennung liegt ein gewisses Streben nach Einsamkeit und Entfernung aus der Gesellschaft. Menschen, die so mit ihrer großen Liebe dem Einzelnen leben, haben einen unhistorischen Charakter, weil der Sinn der Geschichte die Leistung für das Allgemeine einschließt. Hätte Sokrates nur dem Phaedon gelebt und Phaedon nur dem Sokrates, so würden sie wohl beide keine Stelle in der Geschichte gefunden haben, weil sie den Weg zur Öffentlichkeit nicht fanden. Und so wird das ganze sittliche Leben, das nur dem Einzelnen geweiht war, die großen Taten der Aufopferung und Sorge einer Mutter für ihr Kind, trotz ihres hochbedeutenden ethischen Gehaltes, in der Regel keine selbständige Bedeutung in der Geschichte gewinnen.

Endlich schließt die Beziehung zum Religiösen ein antihistorisches Moment in sich. Man kann überhaupt mit Recht die Frage erheben, ob die Religion denn wirklich ein Kulturwert sei wie Wissenschaft und Kunst. Wenn wir an das Urchristentum denken, so sehen wir ganz deutlich, daß eine gewisse Kulturlosigkeit sich mit der Religion verbinden kann. Was kann Wissenschaft und Kunst und Menschheitsfortschritt für den seinen Gott wissenden Menschen Großes bedeuten? Der werdende Gott und die Kulturreligion sind im Grunde genommen eine Paradoxie, denn mit der Anerkennung der Religion greift das Ewige und Zeitlose gar mächtig in die Sphäre des Endlichen ein. Und der Mystiker, der in seliger Wesensvereinigung Gott schaut, er hat der Geschichte flüchtiges Werden und damit zugleich die Welt überwunden.

§ 3. Der dritte Problemkreis. Das Problem von Form und Inhalt in der Geschichte.

Wir hatten bisher ganz allgemein nach dem Ziel und den Objekten der historischen Wissenschaft gefragt und die Probleme entwickelt, die mit dieser Fragestellung zusammenhängen. Als Ziel und Aufgabe der Geschichte bezeichneten wir die Darstellung der individuellen Formen und Gestalten des Wirklichen in ihrer Einzelheit und Einmaligkeit sowie ihre Einstellung und Einordnung in einen erklärenden Zusammenhang. Wollten wir aber diese Objekte näher bestimmen, so war es der Kulturcharakter, der ihre Eigentümlichkeit ausmachte. Die Frage nach Ziel und Objekt einer Wissenschaft drängt sich uns beim Nachdenken über sie gleich zuerst und mit Selbstverständlichkeit auf. Es handelt sich hier um Fragen, über die jeder Historiker sich klar sein muß. Wozu treiben wir Geschichte, zu welchem Zweck und im Hinblick auf welches Ziel? Weiter aber, wie ist dasjenige beschaffen, was wir dem Ziele entgegenführen, das Objekt unserer wissenschaftlichen Erkenntnis? Dabei legten wir die Probleme so dar, wie sie der unbefangenen Betrachtung sich

darbieten. Wir faßten Objekt und Ziel ganz realistisch auf. Hier liegt, ganz unabhängig von unserer Erkenntnis, ein Objekt vor uns, der Kulturvorgang, das Kulturprodukt. Mit diesem geschieht etwas, auf daß er zu einem Ziel der Erkenntnis gelangt. Jetzt müssen wir darauf reflektieren, welche Mittel der Erkenntnis notwendig sind, um das Ziel zu erreichen. Diese Mittel der Erkenntnis sind Begriff und Urteil. Durch Begriff und Urteil bemächtigen wir uns des Objektes und führen es dem gewollten und gesollten Ziele entgegen. Augenscheinlich ist dann das Ziel ein Zusammenhang von Erkenntnissen, ein Urteils- oder Begriffszusammenhang. Die Produkte des Wirklichen ruhen jetzt in der Form der Erkenntnis. Jedes Geschichtswerk bedeutet solch einen Urteilszusammenhang, einen Erfolg, den das Denken errungen hat, einen Raub an der Wirklichkeit. Allerdings ist ein solch erreichtes Ziel immer nur ein vorläufig Erfülltes. Neue Wirklichkeit bietet sich dar, und die Erkenntnis muß sich ihrer bemächtigen und sie mit dem erworbenen Wissensreichtum verbinden. Und so schreitet die historische Forschung einem idealen Erkenntniszusammenhang entgegen, ohne ihn doch jemals zu erreichen.

Reflektieren wir nun aber auf das Objekt, das diesem Erkenntniszusammenhang entgegengeführt wird, so ergibt die erkenntnistheoretische Überlegung, daß wir dieses Objekt niemals unberührt vom Denken aufweisen können, sondern daß das Denken an ihm bereits eine Tätigkeit ausgeübt hat. Nennen wir nun den Erkenntnisanteil des Objektes Begriff oder Form, so kommen wir zu dem Gedanken des von der Form noch nicht Berührten, des Unbegriffenen, des bloßen Inhaltes. Das Interesse der reinen Logik ist nur auf die Form schlechthin und auf den Inhalt schlechthin gerichtet. Sie strebt nach der von keiner Inhaltlichkeit getrübten Form und nach dem von keiner Form berührten Inhalt. In der Geschichtslogik ist die reine Logik determiniert. Sie handelt nicht von der Form schlechthin, von der reinen Form, sondern von der historischen Form, sie handelt auch nicht von dem reinen und absoluten Inhalt, sondern von dem historischen Inhalt oder dem historischen Material. Dies historische Material ist schon etwas durch das Denken Geformtes, und die historischen Formen sind bereits auf eine bestimmte Inhaltlichkeit zugeschnitten. Es ist ja gewiß notwendig, daß Form und Inhalt einander entsprechen. Die Form muß geeignet sein, den Inhalt aufzunehmen, und der Inhalt muß die Möglichkeit haben, von der Form umgriffen zu werden.

Das logische Gebilde, von dem jede erkenntnistheoretische Überlegung ausgehen muß, wird immer das Urteil sein. Wir haben nicht zu untersuchen, was seine Stellung im Reiche des Theoretischen ist. Man hat ihm neuerdings eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen den beiden Gebieten der Erkenntnis, der gegenständlichen und formalen, angewiesen[1]). Es soll an der Grenze der formalen Formen stehen, zugewendet dem Reiche des gegenständlichen Sinnes, den es nur in verstümmelter und abgeblaßter Form enthält. Doch bleibt auch in dieser Lehre, welche die logische Bedeutung des Urteils, wie sie etwa in Kants Erkenntnistheorie vorliegt, erheblich herabsetzt, die Stellung des Urteils als πρότερον πρὸς ἡμᾶς, als Ausgangspunkt aller Erkenntnis, im wesentlichen gewahrt. Den Begriff mit seinen verschiedenen Merkmalen

[3]) Vgl. Lask: Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912.

der Allgemeinheit, Bestimmtheit und Geltung können wir mit Rickert sehr wohl verstehen als ein gleichsam fest gewordenes Urteil, als Niederschlag der Urteilsproduktion. Das Urteil ist der geeignetste Ausgangspunkt für eine logische Untersuchung, weil die eigentümliche Zusammengehörigkeit von Inhalten, die in seinem Charakter liegt, uns die Möglichkeit gewährt, in dem Gebiete des Begriffes selber wieder zu unterscheiden. Jene Inhalte, mit denen wir es im Urteil zu tun haben, und die sich auf eine sinnliche Wirklichkeit, etwa einen historischen Vorgang, beziehen, wie das Urteil „Friedrich der Zweite hat den modernen Staat geschaffen" sind keine reinen Inhalte, sondern schon etwas begrifflich Bearbeitetes und Geformtes. Der Begriff Friedrich der Zweite meint eine historische Persönlichkeit, und wieviel Denkarbeit liegt nicht in dem Begriff des modernen Staates. Beide Begriffe aber sind Begriffe von sinnlichen Wirklichkeiten, also in der Sprache Kants empirische Begriffe. In ihnen kommt das sinnlich Wirkliche der historischen Welt zum Ausdruck. Außer diesen Begriffen von sinnlichen Wirklichkeiten, die kein spezielles theoretisches Interesse besitzen, können wie jedoch am Urteil noch eine eigentümliche Form der Zusammengehörigkeit konstatieren. Diese Form der Zusammengehörigkeit besteht zwischen den beiden Begriffen von sinnlichen Wirklichkeiten und weist auf eine kategoriale Beziehung hin. In unserem Beispiel ist diese Beziehung etwa die Kategorie der Inhärenz, denn wir haben es mit einer Urteilsklasse zu tun, die eine gewisse Eigenschaft des Subjektes, in unserem Beispiel die organisatorische Tätigkeit des Staufenkaisers, zum Ausdruck bringt. Dieses Inhärenzverhältnis erscheint aber hier in dem Zugeschnittensein auf historisches Material, und nur mit historischer Form und historischem Material haben wir es in der Geschichtslogik zu tun. Eine solche Kategorie, die als Prinzip der Begründung einer gewissen Wissenschaft zugrunde liegt, bezeichnen wir als methodologische Kategorie im Gegensatz zu den allgemein geltenden wirklichkeitsbegründenden konstitutiven Kategorien. Hier hat die Wirklichkeitsform durch ihre Anwendung auf ein bestimmtes Material und durch das eigentümliche Reflexionsprinzip der betreffenden Wissenschaft eine gewisse Verengung und Veränderung erfahren.

Nur mit der Klasse der methodologischen Kategorien und speziell der historischen haben wir es in der Geschichtslogik zu tun. Für diese, wie überhaupt für alle Kategorien, wollen wir den Ausdruck des Wertes vermeiden. Unter Wert verstehen wir lediglich die in sich ruhenden höchsten logischen Prinzipien, die das τέλος für ein bestimmtes Kulturgebiet bilden, so etwa die Wahrheit für das Reich des theoretischen Sinnes. Um der Wahrheit, um der Erkenntnis, um der synthetischen Einheit willen findet alle Urteilsbildung und Begriffsbildung statt.

Die Kategorien sind Diener und Gehilfen der Wahrheit. Sie verhelfen ihr zum Ausdruck, sie bringen die Wahrheit an den Tag, ohne doch selber das Ziel unserer sehnsüchtigen Erkenntnisliebe zu sein. Ein System der Logik, das sämtliche Formen des Denkens in einen geschlossenen Zusammenhang brächte, wie es etwa Fichte und Hegel versucht haben, könnte, seine Richtigkeit vorausgesetzt, als Reich der Wahrheit bezeichnet werden. Und doch ist jenes System von Formen, das wir vielleicht logisch konstruieren können, höchstens eine Abbreviatur der Wahrheit, aber niemals die Wahrheit selber.

Wir sehen einen Zusammenhang, der zwischen den höchsten Prinzipien des Denkens besteht, und dieser Zusammenhang überzeugt uns von einer wundervollen Organisation der Vernunft, doch gibt er mir kein Wissen von der übersinnlichen Welt. Die Logik weist einen Formenzusammenhang auf, und wir sehen ein, daß alle Wahrheit des Sinnlichen in ihm beschlossen und begründet ist, aber wir können ihn nicht deuten. Er gleicht der rätselhaften Feuerschrift des Belsazar — und uns fehlt der Prophet.

Wenn sich die Geschichtsphilosophie mit den Formen des historischen Geschehens beschäftigt, so sollen diese weder auf ihre letzte Gültigkeitsgrundlage hin geprüft, noch in einem vollständigen Zusammenhang entwickelt werden. Es kommt zunächst darauf an, die logische Grundlage der Geschichte deutlich hervortreten zu lassen, wie sie zum Ausdruck kommt in der historischen Urteilsbildung und Begriffsbildung. Nach den Formen der historischen Urteils- und Begriffsbildung fragt die Geschichtslogik. Was ist die eigentümliche Form und der besondere Charakter des historischen Urteils und des historischen Begriffs? Was sind die Regeln der historischen Urteilsbeziehung und Begriffsverknüpfung, die Kategorien der Geschichte? Das sind die Fragen, welche die Geschichtslogik zu beantworten hat. Dabei ist von vornherein zu bemerken, daß diese Fragen keineswegs in formallogischer Absicht gestellt sind, sondern es kommt der Geschichtslogik vor allem darauf an, die Eigentümlichkeit der historischen Erkenntnis in das rechte Licht zu rücken. Es soll gezeigt werden, daß es ein ganz besonderes und eigentümliches Gebiet des geistigen Lebens gibt, das nur in diesen Formen einen angemessenen Ausdruck finden kann, und das sich nicht aufgeben darf und fortgeben an ein anderes, das fremden und fernen Interessen nachgeht. Es handelt sich um die Selbstbesinnung der historischen Vernunft. Es gilt festzustellen, daß es zwei ganz verschiedene Formen der Urteils- und Begriffsbildung gibt, entsprechend den verschiedenen Interessen des Geistes und dem verschiedenen Objekt der Erkenntnis. Es handelt sich um einen Gegensatz, der schon in den Interessen des täglichen Lebens zum Ausdruck kommt, der das wissenschaftliche Leben nach entgegengesetzten Richtungen hin bewegt und so seine Mannigfaltigkeit und seinen Reichtum hervorbringt, der in den höchsten Formen des Denkens Gestalt und Wahrheit gewonnen hat, dessen Spuren wir in allen philosophischen Systemen nachgehen können.

a) Das historische Material.

Um nun die historischen Formen, durch die das Objekt der Geschichte in seiner Eigentümlichkeit gestaltet und gebildet ist, festlegen zu können, ist es notwendig, das Material oder den Inhalt der Geschichte eindeutig festzustellen. Dieses Material oder der Inhalt der Geschichte würde zunächst einmal dasjenige sein, was der historischen Denkleistung als Substrat vorliegt, also dasjenige, aus dem durch die historische Begriffsbildung und Urteilsbildung ein historisches Objekt oder ein historisches Formungsprodukt werden soll. Augenscheinlich ist also das historische Material oder der historische Inhalt von dem historischen Objekt dadurch verschieden, daß an dem historischen Objekt sich die historische Denkleistung schon vollzogen hat und das historische

Objekt selber etwas Historisches ist, während das historische Material erst zu einem Historischen werden soll. Wir müssen aber mit Rücksicht auf den Prozeß der Formung des historischen Objektes mehrere Arten von historischem Material unterscheiden. Dabei muß von vornherein darauf aufmerksam gemacht werden, daß die naturwissenschaftlichen Begriffe zum großen Teil unmittelbarer der Wirklichkeit abgerungen sind als die historischen. Die komplizierten Gebilde des historischen Lebens setzen die Bekanntschaft mit einer Reihe von naturwissenschaftlichen Begriffen voraus. Das sind zum Teil Begriffe, die auf dem Wege naturwissenschaftlicher Begriffsbildung liegen, zum Teil aber auch wohl solche, an denen eine spezifische naturwissenschaftliche Begriffsarbeit vollzogen ist. Daß die naturwissenschaftlichen Begriffe von der Geschichtswissenschaft genutzt werden, hängt mit der früheren Entwicklung der Naturwissenschaft entsprechend dem einfacheren Charakter ihrer Phänomene zusammen.

b) Vorhistorisches Material.

Was nun der Historiker in der Regel als historisches Material bezeichnet, das sind die Quellen der historischen Forschung. Dahin gehören also die Werke früherer Geschichtsschreiber, deren Leistung überholt ist, und deren Arbeit wiederum als Material für neue historische Arbeit gilt. Ferner die Aufzeichnungen der Chronisten, die vielfach in der Form der poetischen Erzählung gehalten sind und die noch keine eigentlich wissenschaftliche Form erhalten haben. Urkunden, Wappen und Siegel, Münzen und Inschriften aller Art, die in irgendeiner Weise ein Urteil der Vergangenheit oder auch nur einen Hinweis, ein Anzeichen für das Dasein von Persönlichkeiten und Völkern zu irgendeiner Zeit, in irgendeinem Lande enthalten. Diese historischen Dokumente sind also sehr ungleich in bezug auf die historische Leistung, die an ihnen vollzogen ist. Zu ihnen gehören ja in gleicher Weise die Schriften des Herodot und die Inschriften des Höhlenmenschen. Immerhin hat in den meisten dieser Quellen schon eine historische Formung stattgefunden. Diese Urteile tragen zum größten Teil schon einen historischen Charakter. Wollen wir also einen primärsten Begriff des historischen Materials bilden, so würde dieser noch unter dem Niveau der Quellenformung liegen. Es würde sich hier um Urteile und Begriffe vorwissenschaftlicher Natur, um Anfänge der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung sowie auch um Personen, Vorgänge und Situationen handeln, wie sie als Wahrnehmungsobjekte in der Anschauung uns entgegentreten. Dieser Begriff eines Materials, das historisch noch nicht geformt ist, besitzt für den Geschichtsdarsteller relativ nur geringe Bedeutung. Er wird hauptsächlich nur dann aktuell, wenn der Historiker bemüht ist die Gegenwart zu beobachten, zu erleben und zu verstehen, wenn er zum Darsteller der eigenen Zeit wird. Diesen Begriff des Materials wollen wir als den vorhistorischen bezeichnen.

c) Quellenmaterial.

Betreten wir dann das Gebiet des historisch Geformten, so können wir je nach dem Maß und dem Charakter der Denkarbeit, die vollzogen ist, verschiedene Stufen der immer stärkeren Formung des Materials unterscheiden.

Am niedrigsten muß für den Historiker das Quellenmaterial stehen, an dem sich seine Tätigkeit recht eigentlich erst entfaltet. Das Quellenmaterial liegt an der untersten Grenze des historischen Formungsprozesses. Unter Quellenmaterial verstehen wir ja die ganze Masse der Tradition in ihrem teilweise noch vollkommen ungesichteten und ungeklärten Zusammenhang, aus welcher der Historiker die nackte und schlichte Tatsache hervorholt. Das Eruieren der Tatsache aus der großen Fülle des Quellenmaterials mit allen Mitteln der historischen Methode ist ein äußerst wichtiger Prozeß der historischen Erkenntnis. Was der Historiker hervorgeholt hat aus den Widersprüchen der Überlieferung, das ist die schlichte Tatsache des Gewesenen, das ist das Wirkliche, so wie es war. Sie ist gereinigt von allen falschen Deutungen und Auffassungen. Sie ist von fremden Zusätzen durch eine gewissenhafte Kritik befreit.

d) Tatsachenmaterial.

Aber mit der Auffindung der Tatsache ist der historische Formungsprozeß noch keineswegs vollendet. Die Tatsache ist Formungsprodukt hinsichtlich des Quellenmaterials, aber sie ist noch nicht das vollendete historische Erkenntnisprodukt. Noch ist die Tatsache isoliert, noch wissen wir nicht, welche Beziehung besteht zwischen ihr und allem anderen, was gewesen. Gegenüber dem Prozeß der Einstellung und Einordnung, den der Historiker vollzieht, ist die Tatsache wiederum Material. Sie wird in den historischen Zusammenhang hineingearbeitet. So haben wir es also in der Geschichtslogik mit drei ganz verschiedenen Begriffen von historischem Material zu tun. nämlich erstens mit dem vorhistorischen Material, das schon eine gewisse Formung durch das vorwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Denken erfahren hat. Zweitens das Quellenmaterial von sehr verschiedenem Wert und sehr verschiedener Formung, aus dem der Historiker die einzelnen Fakta des Gewesenen erschließt. Und endlich das Tatsachenmaterial, das aus den Quellen Gefundene, was seinerseits wieder durch Einstellung in den historischen Zusammenhang geformrt wird und als Erkenntnisprodukt in historischen Kategorien wie Kausalität und Entwicklung steht. Das sind die drei Materialbegriffe, mit denen es die Geschichtslogik zu tun hat, aber auch mit ihnen ist der Formungsprozeß noch nicht vollendet. Die Lehre von den historischen Prinzipien oder die historische Wertlehre, der zweite Teil der Geschichtsphilosophie, wird deutlich zu machen haben, daß erst die Beziehung zum Allgemeinen der Geschichte, daß erst die Verbindung der historischen Zusammenhänge mit den Kulturwerten den historischen Erkenntnisprozeß abschließt. So ergibt sich ein vierter und letzter Begriff des historischen Materials, den man als Gliedmaterial bezeichnen könnte, sofern es sich um das kategorial geformte historische Leben handelt, das schliesslich den Kulturwerten gegenüber noch einmal in Materialstellung tritt und durch die Beziehung auf diese erst eine abgeschlossene und vollendete Formung erhält.

In der Geschichtslogik haben wir es nur mit dem Begriff des Quellenmaterials und des Tatsachenmaterials zu tun. Während nun aber eine Methodologie der Geschichte, wie sie in mustergültiger Weise von Bernheim verfaßt

ist, vor allem darauf ausgeht, das Quellenmaterial in seinen verschiedenen Gestalten zu beschreiben und seine Bedeutung für die Geschichte einzuschätzen, ist für die Geschichtslogik das Material als Tatsache bei weitem von größter Bedeutung. An ihm sind die wichtigsten Prozesse der historischen Methode vollzogen, es ist bereit, in den historischen Zusammenhang aufgenommen zu werden. So etwa, um ein Beispiel zu erwähnen, die sorgfältig in allen Einzelheiten auf Grund historischer Quellenstudien festgestellte Tatsache von Sokrates Tode. Wie ist der allgemeine Charakter einer solchen historischen Tatsache zu bestimmen etwa auch im Vergleich mit dem Charakter einer naturwissenschaftlichen Tatsache?

e) Charakter der historischen Tatsache.

Was uns da vor allem in die Augen fällt, ist der selbständige Bedeutungscharakter der historischen Tatsachen. Die historische Tatsache bedeutet etwas für sich, sie ist nicht nur illustrierend für ein anderes. Habe ich die Bedingungen des freien Falles oder einer elektrischen Entladung oder einer chemischen Verbindung hergestellt, so ist der Vorgang, der so durch mich herbeigeführt wird, gewiß kein historischer. Die Handlungen, zu denen wir die Natur im naturwissenschaftlichen Experiment veranlassen, sind keine historischen Handlungen. Man sollte meinen, sie wären es, da es sich doch um Handlungen handelt, die der Mensch veranlaßt hat, und da der Zweck dieser Handlungen doch augenscheinlich Kultur, nämlich naturwissenschaftliche Erkenntnis ist. Ein gewisses Kulturmoment spielt augenscheinlich in diese durch Probleme naturwissenschaftlicher Erkenntnis geforderte Herbeiführung von Naturphänomen durch Experiment hinein. Die Natur ist nicht sich selbst überlassen, das Naturphänomen ist künstlich herbeigeführt. Der Mensch hat die Frage der Erkenntnis an die Natur gerichtet und sie gezwungen, ihm zu antworten. Die Tätigkeit des Naturforschers ist historisch oder kann doch wenigstens historische Bedeutung gewinnen; wie die Wissenschaft von der Natur gehört auch er der Geschichte an. Aber die durch eine Fülle von Experimenten herbeigeführten Naturerscheinungen, sie finden keine Stelle in der Geschichte. Historisch kann höchstens das Experiment oder der durch das Experiment herbeigeführte Naturvorgang werden, der zur Entdeckung einer neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis geführt hat. An sich hat der naturwissenschaftliche Einzelvorgang keine selbständige Bedeutung. Er ist nur des Gesetzes wegen da, das er feststellen und verifizieren soll. Das einzelne der Geschichte, etwa der Tod des Sokrates, ist nicht in derselben Weise für ein anderes da, wie das Fallen des Steines dazu da ist, um das Fallgesetz zu demonstrieren. Das heißt aber: die historischen Tatsachen besitzen Eigenwert, die naturwissenschaftlichen nicht.

Die experimentellen Vorgänge der Naturwissenschaft haben gewiß verschiedene Bedeutung, sofern sie ein zuverlässiges oder weniger zuverlässiges Dokument für die Geltung eines Naturgesetzes abgeben. Aber für sich betrachtet gilt die eine Tatsache soviel wie die andere. Abgesehen von dem Suchen nach Bestätigung für eine wissenschaftliche Theorie, die vom Naturforscher aufgestellt ist, bestätigt jeder Naturvorgang in derselben Weise die Geltung des Gesetzes. Für mich als den Naturforscher ist der eine Naturvorgang wichtiger zur

Bestätigung meiner Theorie als irgendein anderer, aber vor dem Gesetz ist alles gleich. Dagegen sind die historischen Tatsachen und Begebenheiten nicht gleichwertig, sondern sehr verschieden in ihrem Eigenwert und ihrer Eigenwichtigkeit. Hier kann man nicht sagen, daß das eine so gut wahr ist wie das andere, sondern die Wahrheit des einen ist unendlich viel wichtiger und bedeutungsvoller als die Wahrheit des anderen. Deswegen ist auch das Interesse der Geschichte darauf gerichtet, die Wahrheit ganz bestimmter Tatsachen zu erweisen. Bei dem einen ist es gleichgültig, ob es war oder nicht, bei dem anderen ist das Gewesensein von unendlicher Wichtigkeit.

Die historische Wahrheit, daß Sokrates gelebt hat und für seine Überzeugung gestorben ist, bedeutet mehr als die ephemere Existenz eines Peripatetikers der alexandrinischen Zeit. Die Kreuzzüge sind als historische Tatsache weit wertvoller als irgendein beliebiges Dokument des mittelalterlichen Fehdewesens, mag auch der Wahrheitsgehalt der beiden Tatsachen gleich gut begründet sein. Der Wertunterschied ruht hier auch nicht auf dem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit, sondern auf dem, was wir im allgemeinen die Größe oder die Tragweite eines historischen Ereignisses zu nennen pflegen, Begriffe, die vorläufig noch ungeklärt bleiben müssen.

In der naturwissenschaftlichen Erkenntnis liegt der Sachverhalt augenscheinlich ganz anders. Die Fakta des Geschehens sind vor dem Gesetz gleichwertig. Gilt das Gesetz der Gravitation, so wird es durch den Fall des Weltkörpers genau in derselben Weise bestätigt wie durch den Fall des welken Blattes. Ist das Gesetz noch nicht gefunden, handelt es sich vielmehr im naturwissenschaftlichen Experiment um die Entdeckung und Auffindung von bisher unerforschten Zusammenhängen, so gewinnt das naturwissenschaftliche Experiment, das die Entdeckung veranlaßt hat, eine auszeichnende Bedeutung, aber diese Bedeutung ist dann bereits eine historische Bedeutsamkeit. Hier erscheint in der Sphäre der naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit der Begriff des Neuen, um unter dem Aspekt des ewigen Gesetzes sofort wieder zu verschwinden.

So bleibt in der naturwissenschaftlichen Betrachtung die Tatsache das auf bloße Illustration Herabgesetzte, und keine leuchtet vor der anderen hervor. Die Wertunterschiede liegen hier in der Sphäre des Allgemeinen, sofern das eine Gesetz vollkommener ist als das andere. So sind etwa die Gesetze der Mechanik, die Relationen zwischen kleinsten Teilen des Wirklichen behaupten, weitaus vollkommener als die Gesetze der Psychologie. Wenn wir von einem naturwissenschaftlichen Wahrheitsbegriff und Wahrheitskriterium reden dürfen, so liegt es darin beschlossen, daß das eine Gesetz von allem gilt, das eine von der ganzen Welt, daß alles unter seine Herrschaft gebeugt ist, daß uns durch seine Kenntnis die Wahrheit des Universums vermittelt wird. Wenn ich nicht weiß, was von allem gilt, so weiß ich auch nicht, was von dem einzelnen gilt. Ohne Wissen des Ganzen kein Wissen des Einzelnen. Daher das Streben der Naturwissenschaft nach einem allgemeinen Gesetz, nach einer Weltformel als „Sesam öffne Dich" der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Der naturwissenschaftliche Wahrheitsbegriff richtet sich gegen das beschränkte Gelten. Je enger der Kreis von Phänomenen ist, der einem Gesetz unterliegt, um so geringer ist auch die Dignität des Gesetzes. Als ob

die Wahrheit immer von allem gelten müßte, als ob es nicht Sätze gibt, die nur von einem einzigen ausgesagt werden können und in dieser Beziehung zum einzelnen gewiß sind!

In der historischen Betrachtung bleibt die Verschiedenheit der Tatsachen in der Verschiedenheit ihres Bedeutens. Die historischen Tatsachen sind verschieden und gelten verschieden. Dabei ist die Sicherheit und Zuverlässigkeit einer historischen Erkenntnis für ihren Wert niemals ausschlaggebend. Eine historische Wahrscheinlichkeit kann viel mehr bedeuten als eine historische Gewißheit. Das Leben Descartes', um einen Großen zu nennen, ist eine unbezweifelbare und höchst bedeutsame Tatsache, und doch besitzt sie nicht annähernd die historische Bedeutung der für die Forschung problematischen Existenz Christi. Wir wollen es noch dahingestellt sein lassen, worauf das beruht. Wir wollen nur feststellen, daß die mögliche Existenz Christi eine weit größere historische Perspektive gibt als die Gewißheit von Descartes' Leben. Dabei betonen wir ausdrücklich den rein wissenschaftlichen Charakter dieser Wertung. Die größere oder geringere Bedeutsamkeit, die wir meinen, ist nicht ein Produkt unseres Hasses und unserer Liebe, ist nicht durch unsere persönliche Sympathie und Antipathie an die Gestalten der Geschichte herangetragen. Von der Liebe des weisen oder frommen Menschen zu dem einsamen Denker oder dem großen Religiösen wird vollkommen abgesehen. Nur soviel scheint gewiß, daß die Tragweite einer Handlung oder einer Persönlichkeit für das historische Leben etwas Ähnliches bedeutet wie die Geltungssphäre des Gesetzes für die Welt der Natur.

Mit den historischen Tatsachen verbinden wir durchgängig ein größeres oder geringeres Maß von Eigenwert, der mit dem zusammenhängt, was wir historische Größe nennen. Und dieser eigentümliche Charakter des historischen Tatsachenmaterials erhebt die Forderung einer gewissen Selbständigkeit gegenüber dem Allgemeinen und duldet keine despotische Unterordnung. Der Inhalt verlangt eine entsprechende, eine angemessene Form zu seiner Bearbeitung. Wo auch immer historisches Material von historischer Form bearbeitet wird, wo immer ein Objekt zum Gegenstand historischer Erkenntnis wird, da trägt es bereits diesen Bedeutungscharakter an sich. Wir müssen das einfach konstatieren und dürfen an dieser Stelle noch nicht nach dem letzten Grunde dieser Eigenwertigkeit und Selbständigkeit des historischen Materials fragen, das seinem Charakter nach nicht zum bloßen Exemplar eines Allgemeinen herabgesetzt werden darf. Genug, daß ein eigentümlicher Bedeutungscharakter dem historischen Material niemals mangelt.

Wir haben in der Geschichtslogik zwei Arten von historischem Material unterschieden, nämlich das Quellenmaterial und das Tatsachenmaterial. Beide sind nur in relativem Sinne Material, beide haben schon eine gewisse Formung erhalten. Aus dem Quellenmaterial wird das Tatsachenmaterial mit allen Mitteln der historischen Forschung erschlossen, und das Tatsachenmaterial wird dann weiter in den historischen Zusammenhang eingestellt. Die Form, in der beide uns entgegentreten, sind das historische Urteil und der historische Begriff. Das Quellenmaterial ist in der Hauptsache eine Summe von Urteilen über Vorgänge der Vergangenheit. Das Tatsachenmaterial besteht aus Urteilen, die auf diesen Urteilen gegründet sind und jene teils verdrängt, teils

erweitert, teils geläutert haben. Sehen wir uns die logische Struktur eines solchen historischen Urteils einmal etwas näher an.

f) Das historische Urteil.

Die Position des historischen Urteils, wie wir es in den Werken der großen Historiker vorfinden, ist die Singularität. Sokrates trank den Giftbecher, Leonidas fiel bei den Termopylen. Cäsar überschritt den Rubicon. Geschehnisse kündet die Geschichte, die bedeutsam sind, das Zuständliche soll nur dazu dienen, das Geschehen noch wirksamer hervortreten zu lassen. Das Sein ist nur Kulisse für das Tun. Das historische Urteil haftet in der Regel an einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Raum. Nicht mit dem, was zu allen Zeiten war, sondern mit dem, was nur einmal war, hat es die Geschichte zu tun. Zu den Anschauungsformen Raum und Zeit steht das historische Urteil in einem besonders nahen Verhältnis. Deswegen hat man die Geschichte auch wohl als Anschauungswissenschaft bezeichnet. Die Tatsache, die im Urteil zum Ausdruck gelangt, bezieht sich auf einen Zeitpunkt. Ich weiß, daß das historische Ereignis zu einer ganz bestimmten Zeit geschehen ist, und seine historische Bedeutsamkeit liegt häufig in dem Zeitmoment. Wäre dieselbe Tat zu einer anderen Zeit geschehen, so wäre sie vielleicht nicht groß und historisch mächtig. So ist es das Los der historischen Größe, auf das engste mit der Zeit verbunden zu sein, der Zeit ihren Tribut zu zollen. Das Große ist häufig das, was an der Zeit war. Daß Cäsar den Rubicon überschritt, war bedeutsam zur Zeit einer bestimmten politischen Situation. Diese Handlung bedeutete Kampf gegen Rom, und die Größe dieser Handlung liegt zum großen Teil daran, daß sie Kampf gegen Rom zu rechter Zeit bedeutete, Kampf gegen Rom, nachdem alles aufs sorgfältigste vorbereitet und die Gunst des Augenblicks gesucht war. Haftet somit die Bedeutung der historischen Tatsache an einem Zeitmoment, so ist doch die Wahrheit der historischen Tatsache unabhängig von der Zeit. Immer wieder, zu jeder Zeit leuchtet uns die Sonne, aber zu einer ganz bestimmten Zeit leuchtete Cäsars kriegerischer Erfolg. Licht und Sonne kehren wieder, aber das Heldenleben ist immer neu. Wenn nun aber auch die Bedeutung von Cäsars Taten auf das engste mit der Zeit verbunden ist, sofern seine Handlungen diesen großen historischen Sinn nur in einer ganz bestimmten Epoche gewinnen konnten, so geht das Historische in dem Gedanken der Wahrheit und Größe doch auch wieder über die Zeit hinaus. Daß Cäsar eine große, für alle Zeiten bedeutungsvolle Persönlichkeit war, ist eine Wahrheit, und die Wahrheit gilt zeitlos. Auch steckt in jeder großen historischen Persönlichkeit etwas, was die Zeit überwindet, sofern in ihr das zum Ausdruck kommt, was wir zu allen Zeiten als Heldentum verehren.

Die enge Verbindung des Zeitlosen mit dem Zeitlichen, wie sie uns in der Geschichte entgegentritt, hat das Denken der Geschichte gegenüber skeptisch gemacht. Wie kann die Paradoxie hinweggeräumt werden, daß ewig gilt, was Cäsar damals war? Die Wahrheit des Toten, des Vergangenen, des niemals Wiederkehrenden ist augenscheinlich ein schwierigeres Problem als die Wahrheit des Allgegenwärtigen, ewig Daseienden. Diese Wahrheit der Tat-

sache, die im historischen Urteil zum Ausdruck gelangt, und welche die Zeiten überdauert, gilt für jedes historische Ereignis und darf nicht verwechselt werden mit jenem Überdauern der Zeit im Sinne der Unvergeßlichkeit, wie es den großen historischen Individuen zuteil wird. Dahin gehört etwa Sokrates und die griechische Kunst. Sokrates wird historische Größe besitzen, solange die Menschheit sich selber ehrt, und die griechische Kunst wird der Menschheit wertvoll sein, solange sie das Wesen der Schönheit verstehen kann. Sie wird Vorbild bleiben, mag auch das Ziel und die Aufgabe der Kunst eine andere geworden sein.

Das historische Urteil haftet an Zeit und Raum, sofern es die Geschichte mit der Tatsächlichkeit des Geschehens zu tun hat. Das einzelne Geschehen wie die gesamte Epoche hat immer ein notwendiges Verhältnis zur Zeit. Und immer haben wir es in der historischen Betrachtung auch mit dem Raum als dem notwendigen Schauplatz der historischen Begebenheiten zu tun. Und zwar hat es die Geschichte immer mit einer bestimmten Zeit und mit einem bestimmten Raume zu tun, und dieser bestimmte Raum und die bestimmte Zeit sind für das Geschehnis von Wichtigkeit. Es ist nicht gleichgültig, ob ein Ereignis früher oder später, hier oder dort geschieht. Seine Bedeutung liegt im hohen Maße an dem Da und Jetzt. Für den experimentellen, chemischen oder physikalischen Vorgang ist das individuelle Zeit- und Raummoment gleichgültig. Es bedarf lediglich des Raumes und der Zeit überhaupt, um stattfinden zu können. Raum und Zeit gelten auf diesem Erkenntnisgebiet nicht als die allgemeinen Bedingungen des Geschehens, die das betreffende Ereignis in seiner Konkretheit individuell bestimmen. Wo und wann auch immer das Naturgeschehen stattfindet, in derselben Weise dient es dem Gesetz. Aber das historische Geschehen bedeutet in seinem Jetzt oder Später, in seinem Da oder Dort etwas ganz Verschiedenes für das historisch Allgemeine, welches wir das historische Ganze nennen[1]). Der naturwissenschaftliche Vorgang ist ein künstlich Isoliertes aus der Fülle des Geschehens, und dieses künstlich Isolierte wird einem Allgemeinen untergeordnet, der historische Vorgang aber hat seine notwendige Stelle in einem kontinuierlichen Zusammenhang, und in diesem Zusammenhang ist er unersetzbar. Die naturwissenschaftlichen Vorgänge sind so individualitätslos, daß sie gegeneinander umgetauscht werden können. Auf dieser Individualitätslosigkeit beruht die Möglichkeit, sie der Herrschaft der Mathematik zu unterwerfen. Das sich Bewegende ist immer und überall Materie oder Energie — nichts mehr, und der Raum ist das allgemeine Ordnungsprinzip dieser Materie.

Der naturwissenschaftliche Satz: „Der Körper x bewegt sich von a nach b mit einer Schnelligkeit von y" hat es nicht mit einer bestimmten Zeit und mit einem bestimmmten Raum, sondern lediglich mit Zeit und Raum als allgemeinen Funktionen zu tun. Auch hat der Bewegungsvorgang, den das Urteil aussagt, keine selbständige Bedeutung. Von der Wahrnehmung eilt die naturwissenschaftliche Betrachtung sogleich zur Verallgemeinerung. Das naturwissenschaftliche Urteil, daß mein Magnet diese Feder anzieht, gewinnt erst Bedeutung, wenn ich zu der Erkenntnis gelangt bin, daß der Magnetstein das Eisen anzieht.

[1]) Vgl. Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 353ff.

Die Subsumierungsmöglichkeit macht den Naturvorgang erst bedeutungsvoll. Bevor ich in der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise das Einzelne unter ein Allgemeines registrieren kann, bleibt es eine Kuriosität. Dagegen hat es keinen Sinn, das historische Urteil: „Sokrates trank den Giftbecher" zu verallgemeinern. Das verbietet die Einmaligkeit des Vorganges, die Unvergleichlichkeit der Sokratischen Persönlichkeit. Es liegt hier eine Gemeinsamkeit vor zwischen dem ästhetischen und historischen Gebiet. Kant hat in der Kritik der Urteilskraft gezeigt, daß jedes ästhetische Urteil ein Singularurteil sei, und daß eine Unterordnung unter einen allgemeinen Begriff oder unter eine allgemeine Regel unmöglich ist. In der Welt der Kunst schließen sich alle Gegenstände als vollkommene Individualitäten gegeneinander ab. Was das Kunstwerk charakterisiert, und was seine eigentümliche Schönheit ausmacht, gerade das hat es mit keinem anderen Kunstwerk gemeinsam Der Gedanke der Werteinmaligkeit verbindet sich für uns unmittelbar mit dem Kunstwerk. Wenn zwei Gelehrte unabhängig voneinander dieselbe Entdeckung machen, so schadet das ihrer Leistung nicht. Im Gegenteil, ihre große Tat erhält noch eine besondere Weihe und Zuverlässigkeit, weil sie auf verschiedenem Wege gewonnen wurde. Aber das Kunstwerk muß einzig sein und einzig bleiben. Das Allgemeine, das die Kunst darstellt und zur ästhetischen Idee verklärt, muß immer wieder einen nie erreichten Ausdruck finden. Ewig, einzig und unersetzlich muß es sein. Das zweite absolut gleiche Kunstwerk würde unheimlich wirken als Doppelgänger und ernüchternd als Kopie.

Böcklins Wunderwald, durch den das Märchen des Schweigens zieht, ist eine Individualität. Was ich von ihm sage, was ich an ihm werte, gilt für ihn allein: es gibt keine allgemeine Regel, nach der ich verfahren könnte, um Märchenwälder zu malen, und keine Anweisung, jenes große lastende Schweigen, dessen grausame Furchtbarkeit Leonid Andrejew so gut verstanden hat, in eine künstlerische Wirklichkeit zu bilden. — Das wahrhaft künstlerische Interesse freut sich nicht der Gemeinsamkeit, sondern der Einzigkeit. Das Aufsuchen des Gemeinsamen ist Sache einer unkünstlerischen Reflexion.

Es gibt eine Funktion der Seele, die der große Theologe Schleiermacher auf einen glücklichen Ausdruck gebracht hat, die dem Historiker ebenso not tut wie dem Künstler, dem schaffenden sowohl wie dem Künstler des Lebens, das ist der Sinn für eigentümliche Natur. Schleiermacher hat davon in seinen Monologen gesprochen. Wir sollen bemüht sein, ein eigenes Leben zu leben und eigentümliches Leben zu verstehen. Mein Wert liegt an dem, darin ich einzig und unersetzlich bin — und mag dieses Einzige auch nur ein Kleines sein. Und diesem Eigentümlichen soll der Historiker in der Geschichte nachgehen, und der Künstler soll es bilden, indem er der allgemeinen Idee die nie erlebte und nie wieder erlebbare eigentümliche Gestalt verleiht.

Der Charakter der Singularität ist den ästhetischen und historischen Urteilen gemeinsam. Bei beiden bezieht sich die Aussage, die prädikative Bestimmung in letzter Hinsicht auf ein Individuelles. Ästhetische Beurteilungen wie: „Dies ist schön, lebendig, plastisch, wirksam, interessant" beziehen sich auf eine individuelle Wirklichkeit wie die Fülle der historischen Urteile. So allgemein die so eben erwähnten ästhetischen Wertprädikate auch sein mögen,

und so groß dementsprechend ihre Anwendbarkeit auch ist, im Falle der Anwendung werden sie immer notwendig auf eine bestimmte künstlerische Individualität bezogen. Sie beziehen sich auf das einzelne in seiner Konkretheit, und dies Verhältnis zum einzelnen ist so wesentlich, daß die Verwandlung des singularen Urteils in ein generelles ohne ästhetische Bedeutung ist. Die Schönheit dieses Kunstwerkes oder dieser Wirklichkeit des Lebens kann nicht dadurch gerechtfertigt werden, daß ich sie einem allgemeinen Begriff unterordne. Denn in der Welt der Kunst ist das eine schon das Vollendete, das Gesuchte und das Erreichte, darin das Streben zur Ruhe kommt. Und das ästhetische Gefühl kann durch das Bewußtsein des Gemeinsamen nicht wachsen, sondern muß vielmehr daran zugrunde gehen. Die Gemeinsamkeit in der Art und Weise, wie ein ästhetisches Problem gelöst ist, mag wissenschaftlich interessieren und ist doch künstlerisch betrachtet ohne Wert. Wir verlangen, daß das Kunstwerk originell sei, daß es seine eigene Seele habe. Anders in der ästhetischen Theorie, die uns ein philosophisch-wissenschaftliches, nicht ein künstlerisches Verstehen geben soll. Da handelt es sich nicht mehr um jenen so besonders schön gebildeten Sklaven der Sixtina, noch um den Propheten Ezechiel oder die Sibylle von Cumä, wie sie seine Meisterhand dort gemalt, sondern um den ganzen Michelangelo als Künstler, nicht mehr um die Meistersinger, sondern um das Musikdrama Richard Wagners überhaupt.

Wohl kann die Geschichte das generelle Urteil nicht entbehren. Sie bedarf seiner sogar im weiten Umfang. Und doch werden die bedeutsamsten historischen Urteile Singularurteile bleiben müssen. Gibt es doch nur einen Sokrates, eine griechische Nation und eine Renaissanceepoche. Wie jedes große Kunstwerk, so hat auch jede große Kulturepoche ihre besondere Seele. Und von dieser Seele des Zeitalters hat der Historiker zu reden. Die Seele des Zeitalters ist seine Originalität. Bin ich etwa imstande, das Verhalten und den Tod des Sokrates aus dem Typus des griechischen Weisheitslehrers zu entwickeln und zu begreifen? Fälle ich nicht eine Fülle von Urteilen über das griechische Volk, die nur für dieses Volk gelten? Ist nicht seine Philosophie und Kunst etwas, das sowohl der Aufteilung wie auch der Verallgemeinerung in der historischen Betrachtung Widerstand leistet und als Individuum begriffen sein will? Soll ich griechische Philosophie und Kunst nur als Spezialfälle allgemein philosophischer und künstlerischer Bewegungen betrachten? Soll die Renaissance für mich nur eine von den vielen Wiederbelebungsversuchen vergangener Kultur bedeuten? Muß nicht an einer solchen Auffassung die Geschichte zugrunde gehen? Ohne Sinn für das Einmalige und Einzigartige kann kein wahrhafter Historiker sein, denn hier ist die Stätte seines großen Mitgefühls und seiner Liebe zu dem unwiederbringlich Verlorenen. Er weiß, daß das Große so, wie es gewesen, niemals wieder sein wird.

Mit Nachdruck wird er davon reden, daß Griechenland war und Alexander gelebt hat, und wir werden darauf aufmerksam, daß das Existenzialurteil in der Historie eine große Rolle spielt. Es kommt in der Tat der historischen Forschung sehr darauf an, nachzuweisen, daß etwas war, daß etwas geschehen ist. Den Beweis für die Existenz sucht die Naturwissenschaft nicht zu führen. Sie setzt die Existenz ihrer Objekte in der Regel stillschweigend voraus. Daß es Himmel, Erde und Wasser gibt, Menschen leben, Bäume grünen und Licht

leuchtet, das sind selbstverständliche Tatsachen, deren wir uns nicht erst mehr zu vergewissern brauchen. Für die Kulturvorgänge ist die Wirklichkeit nichts Selbstverständliches, denn für sie gilt nicht das beständige Dasein, sondern das wechselnde Gewesensein. Die Existenz ist für die Historie ein Problem.

Die größere Stabilität der naturwissenschaftlichen Objekte, welche die Existenz als selbstverständlich voraussetzt, während die Geschichte immer wieder die Daseinsfrage erhebt, hängt mit dem verschiedenen Verhältnis der beiden Wissenschaften zu Raum und Zeit zusammen. Der Raum ist für die Naturwissenschaft, die Zeit für die Geschichte am wesentlichsten, wenn auch die Naturwissenschaft nicht ohne die Zeit und die Geschichte nicht ohne den Raum auskommen kann.

Die Naturwissenschaft deutet die Zeit in Raum um. Sie sucht die Zeit als Funktion des Raumes zu begreifen. Sie legt die Zeit fest. Sie macht das Flüchtige konstant, sie versucht die Zerlegung des ewig Fließenden und Wechselnden. Die Naturwissenschaft zerlegt und teilt die Zeit, wie man eine Strecke teilt. Und so wird die Zeit rationalisiert, begrifflich und zahlenmäßig beherrscht. Aber in der Geschichte bewahrt die Zeit ihre Rätselhaftigkeit[1]). Hier ist sie durch die Zahl nicht beherrscht, sondern nur in ein loses und äußerliches Verhältnis zur Zahl gebracht. Die Zahl ist im Grunde genommen etwas ganz Gleichgültiges und Nebensächliches für die Geschichte. Die Reihenfolge der Ereignisse ist wesentlich, aber nicht die zahlenmäßige Bindung. Dagegen ist der Raum für die historische Betrachtung ein Sekundäres. Der Raum interessiert hier nur unter dem Gesichtspunkt der Zeit, wie in der Naturwissenschaft die Zeit unter dem Gesichtspunkt des Raumes.

g) Der historische Begriff.

Die Urteile über historische Vorgänge und historische Individuen verdichten sich im Begriff. Jeder historische Begriff ist als Niederschlag zahlreicher historischen Urteile anzusehen. Der historische Begriff ist das ruhige Depot des Wissens, im historischen Urteil liegt die eigentliche Lebendigkeit der Erkenntnis[2]). Im Urteil vollzieht sich die Stellungnahme zum Begriff der Wahrheit. Im Begriff ist die Erkenntnis zur Ruhe gekommen. Der Begriff Centaur ist weder wahr noch falsch. Nur wenn die Vorstellung des Centauren auf den Begriff der Existenz bezogen wird, muß Negation gefordert werden.

Im historischen Begriff[3]) sammelt sich der Reichtum der historischen Urteilsbildung. Er ist inhaltlich weit reicher als der naturwissenschaftliche Begriff. Die mathematische Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Damit ist alles Wichtige über die mathematische Gerade gesagt. Mehr brauchen wir nicht zu wissen. In die erwähnte Definition geht alles ein, was wir von der Geraden zu wissen brauchen. Und wie die Grundbegriffe der Mathematik, so sind auch die der Naturwissenschaft bald erschöpft. Dagegen ist ein historischer Begriff wie Sokrates oder Renaissance sehr reich an

[1]) Vgl. Henri Bergson, Essai sur les données immediates de la conscience.
[2]) Vgl. Rickert: Zur Lehre von der Definition. 1888.
[3]) Vgl. über die historische Begriffsbildung Rickert: Grenzen S. 274ff.

Bestimmungen. Der mathematische und naturwissenschaftliche Begriff lassen sich durch Definition so ziemlich erschöpfen, der historische niemals. Wenn ich sage: Demokrits Atome sind unteilbare, qualitätslose Wirklichkeiten, unwahrnehmbar klein, von Gestalt und Größe verschieden und von Ewigkeit her in Bewegung, so habe ich über das Atom des Demokrit wohl so ziemlich das Wesentliche gesagt. Wenn ich aber sage: die Renaissance ist die erste Epoche der neueren Geschichte, sie umfaßt das 14.—16. Jahrhundert und steht unter dem Einfluß des klassischen Altertums, so genügen diese Bestimmungen absolut nicht, um den Begriff der Renaissance zu verstehen. Von den mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffen können wir immer nur verhältnismäßig wenig wissen, von den historischen Begriffen aber sehr viel. Der Sinn der mathematischen Figur und der chemischen Verbindung ist leicht einzusehen. Wir können ihn uns bald merken.

Dagegen umfaßt der historische Begriff etwa des griechischen Volkes einen solchen Reichtum, daß er uns immer wieder neues zu denken und zu deuten gibt. Damit hängt es zusammen, daß derselbe historische Begriff für den einen so unendlich viel und für den anderen so seltsam wenig bedeuten kann. Wenn ich die Renaissance etwa durch die Zahlen 1400—1600 definiere, so genügt das allerdings zur Verständigung über den Zeitraum, der gemeint ist, aber der Begriff der Renaissance ist doch nicht nur der Begriff eines Zeitraumes, sondern der Begriff einer großen Kulturbewegung, die diese Epoche erfüllt hat. Unter Begriff verstehen wir immer das, was eine wissenschaftliche Erkenntnis meint, worauf eine wissenschaftliche Erkenntnis abzielt. Der Begriff der Sache ist nicht etwa die individuelle Vorstellung als Akt oder Tätigkeit des seelischen Geschehens, sondern vielmehr dasjenige, darin die Erkenntnis vollendet und beschlossen ist. Jeder wissenschaftliche Begriff ist ein Erkenntnisideal, das als solches nicht existiert, und er ist gleichzeitig ein Surrogat für die Wirklichkeit — allerdings ein unzureichendes, ungenügendes Surrogat. Wir dürfen den Begriff nicht mit der Wirklichkeit verwechseln, den Begriff nicht zur Wirklichkeit machen. Der Begriff ist die Wirklichkeit, wie sie für die Erkenntnis da ist. Aber die Wirklichkeit ist nicht nur für die Erkenntnis da. Die Wirklichkeit hat auch für Kunst, Religion, Philosophie und Leben ihren Sinn, der wesentlich verschieden ist von dem Erkenntnisdasein der Welt, wie es im wissenschaftlichen Begriff sich darstellt. Durch den historischen Begriff wird mehr Wirklichkeit in den Dienst der Erkenntnis gezwungen, durch den naturwissenschaftlichen Begriff das Wenige mehr in Erkenntnis aufgelöst. Wenn wir aber in dieser Weise zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem historischen Begriff unterscheiden, so ist dasjenige, was wir hier unter Begriff verstehen, schon ein sehr zusammengesetztes und kompliziertes Gebilde, das einen großen Weg der Erkenntnisarbeit hinter sich hat. Augenscheinlich bauen sich diese bedeutungsreichen wissenschaftlichen Begriffe auf einfachen Grundelementen auf. Der komplizierte wissenschaftliche Begriff weist auf einfache Elementarbegriffe hin. Man kann sagen, daß diese Elementarbegriffe, wie etwa grün, dick, rund und schwer, die Farbe und Gestalt bezeichnen, welche die bloße Tatsächlichkeit der Erscheinungen festlegen, allen Wissenschaften gemeinsam sind, sofern jede spezielle wissenschaftliche Erkenntnis sie schon voraussetzt. Sie drücken ein Minimum von Denkleistung aus, das

an den Objekten vollzogen ist. Uns scheint eine solche neutrale Auffassung der Elementarbegriffe angemessener zu sein als ihre Registrierung unter die Anfänge der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Wir wollen nicht leugnen, daß die Geschichte als die weit spätere der beiden Wissenschaften sich manche Begriffe der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zunutze gemacht hat, aber jene Elementarbegriffe, die der Beschreibung der Objekte und der Fixierung einfacher Grunderlebnisse und Empfindungen dienen, sind in ihrer rein beschreibenden Funktion noch nicht dem besonderen Ziele spezieller wissenschaftlicher Erkenntnis zugewendet.

Die einfachen primitiven Begriffe müssen den komplizierten Begriffen Inhalt und Fülle geben. Sie haben keine selbständige Bedeutung, sondern sind für jene da. Wenn wir daher den historischen Begriff als reicher oder, wie wir auch sagen können, konkreter bezeichnet haben als den naturwissenschaftlichen Begriff, so bezieht sich das nicht auf die Begriffselemente, die wir in allen Wissenschaften wiederfinden und gleichmäßig brauchen, sondern auf die zusammengesetzten Begriffe als die wichtigsten Produkte der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Zum Begriff irgendeines Objektes gehört nach unserer Auffassung nicht nur das, was zur eindeutigen Fixierung ausreicht und unser Objekt im Verhältnis zu anderen Objekten zum Zwecke der Verständigung und Unterscheidung hinlänglich deutlich macht, der Begriff ist nicht ein Notbehelf von allgemeinen Merkmalen, die zusammengefügt sind, um den Menschen auf der großen Landkarte der Welt und des Lebens besser zu orientieren, sondern der Begriff ist der volle und vollendete Erkenntnisinhalt. Nur diese Auffassung vermag ihm die Würde zu geben, die ihm gebührt, und ihn jener utilitaristischen Deutung zu entziehen, durch die sein selbständiges Bedeuten im Gedanken der Denkökonomie bedroht wird. Gewiß, der Begriff erfüllt auch diese Funktion, durch die Möglichkeit des Generalisierens und Zusammenfassens wird jene ungeheure Arbeitsersparnis des Denkens geleistet, welche die Erkenntnis überhaupt erst möglich macht. Da der Begriff für vieles gilt, für alles, was in seinen Umkreis fällt, so brauche ich die besondere Art des Geltens nicht immer wieder am einzelnen abzulesen. Aber dieser Dienst, den die Natur des Begriffes dem menschlichen Nachdenken zuteil werden läßt, ist doch im Grunde genommen nur etwas Nebensächliches und Gleichgültiges für ihn. Weit besser wird sein Wesen charakterisiert in dem Gedanken der Gegenstandsbemächtigung. Nach dieser Auffassung dient der Begriff der Erkenntnis, nicht aber der menschlichen Bedürftigkeit. Anderseits kommt doch in dieser Bestimmung noch nicht zum Ausdruck, daß der Begriff nicht nur Mittel ist, um diese sinnliche Wirklichkeit zu verstehen und uns zum Gegenstand der Erkenntnis zu führen, sondern daß im Begriff als Ideal der Erkenntnis die Aufgaben des Wissens gelöst sind. Habe ich etwa den Begriff der Renaissance in der Fülle seiner Bestimmungen mir deutlich gemacht, so ist von ihm aus eine der schönsten Bewegungen menschlicher Kultur in der Fülle ihrer Bedeutung verstanden.

Unter dem wissenschaftlichen Begriff verstehen wir den vollendeten Erkenntnisinhalt. Die Elementarbegriffe sind dienender Natur, sie dienen der gegenseitigen Verständigung unter Menschen, sie dienen dem wissenschaftlichen Begriff. Dieser wissenschaftliche Begriff aber ist in seiner ganzen

Struktur von der Idee und Zielsetzung seiner Wissenschaft abhängig. Was an einem Objekt von einer gewissen Zielsetzung der Wissenschaft aus betrachtet wissenswert ist, das gehört auch zu dem Begriff des Objektes. Während aber der abstrakte und relativ einfache Begriff des Atoms für eine Fülle von Wirklichkeiten gilt, die alle Atome sind, ist der historische Begriff so mosaikartig bunt, reich und wechselvoll zusammengesetzt, daß er nur für einen ganz bestimmten Teil des Wirklichen gilt und für keinen anderen. So ruhen etwa in dem Begriff der Renaissance alle die Begriffselemente, welche diese Epoche zu einer vollkommen eigenartigen machen. Wir werden deswegen darauf verzichten müssen, eine Definition der Renaissance zu geben, und zu einer eingehenden Beschreibung greifen, um alle diejenigen Bestimmungen zu entwickeln, die wir mit dem Begriff der Renaissance verbinden. Welche Merkmale da nun im einzelnen bedeutsam sind, das läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Aber wir wissen, daß eine große Fülle von Bestimmungen dahin gehört, die nur in einer sehr großen Zahl von Urteilen flüssig gemacht werden können. Renaissance ist ein idealer Erkenntnisinhalt, der dem Historiker immer wieder neue Aufgaben stellt. Wird nun dieser Urteilskomplex, den wir als Begriff der Renaissance bezeichnen, in Einzelurteile aufgelöst und etwa das Urteil gefällt: „Die Renaissance hat einen großen Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens zur Folge gehabt", so kann unter Renaissance nur das historische Individium in seiner Ganzheit, nicht aber ein Teilinhalt des Gesamtbegriffes verstanden werden.

Das Subjekt des historischen Urteils.

Daß im Subjekt des historischen Urteils immer das Ganze gemeint ist, würden wir dem unbefangenen Denken gegenüber nicht ausdrücklich zu betonen haben, wenn nicht ein so großer Logiker wie Lotze seinerzeit eine entgegengesetzte Auffassung vertreten hätte, die dann Bergmann kritisiert und widerlegt hat. Lotze sucht das historische Urteil: „Cäsar überschritt den Rubikon" durch das Prinzip der Identität zu begründen. Er fragt bei der Analyse dieses Urteils, was das Subjekt wohl sei, welches das Prädikat meint. Seine Antwort lautet: „Nicht der schlafende, sondern der wachende, nicht der zweifelnde, sondern der entschlossene Cäsar. Der Cäsar, den das Subjekt meint, ist nur derjenige, den das Prädikat bestimmt, nämlich der über den Rubikon gehende. In allen früheren Augenblicken war er nicht das Subjekt, an welches das Prädikat sich hätte knüpfen lassen. Auch leuchtet schwacher Fassungsgabe ein, daß Cäsar, als er über den Fluß gegangen war, nicht fortfahren konnte hinüberzugehen. Cäsar kann auch in Urteilen über spätere historische Begebenheiten niemals das Subjekt sein, welches wir meinten, da wir das Urteil fällten: „Cäsar überschritt den Rubikon". Somit ist der über den Rubikon gehende Cäsar das Subjekt und derselbe auch das Prädikat[1]).

So sucht Lotze das historische Urteil durch die Norm der Identität zu begründen. Das historische Urteil ist ein identisches Urteil. Subjekt und Prädikat meinen dasselbe. Diese Interpretation des berühmten Logikers ist voll-

[1]) Lotze: System der Philosophie I Logik 1874.

kommen verständlich, wenn wir bedenken, daß Lotze zu einer Zeit gelebt und geschrieben hat, wo das Problem einer Geschichtslogik noch nicht ernsthaft diskutiert wurde. So hat denn auch diese Auffassung erst nach Erweiterung des geschichtsphilosophischen Verständnisses in der Logik Bergmanns einen entschiedenen Gegner gefunden[1]). Das Gewaltsame von Lotzes Interpretation springt ja sofort in die Augen. Gewiß bildet, wie Bergmann betont, dieselbe Vorstellung das Subjekt aller Urteile über Cäsar. Nicht liegen ihnen verschiedene Vorstellungen zugrunde, die sich sozusagen in den Cäsar der sein Dasein umfassenden Zeit nach teilen. Vielmehr meint das Prädikat die historische Persönlichkeit Cäsar. Wie das Urteil: „Sokrates trank den Giftbecher", so hat auch das Urteil: „Cäsar überschritt den Rubikon" etwas Emphatisches an sich, das ein Erleben und Verstehen des Bedeutungsgehaltes fordert, der in diesem Namen beschlossen liegt. Sokrates, der den Giftbecher trank, ist nicht nur jener heitere gefaßte Greis, der den Anordnungen des Henkers gewissenhaft folgt und bis zum letzten Athemzuge der Pflicht eingedenk ist. Er ist auch der Sokrates, der über die Unsterblichkeit gesprochen und die schönen Haare des Phädon gestreichelt. Er ist der Sokrates, der verlangt hat, im Prytaneum gespeist zu werden, der alle Vorschläge zur Flucht von sich wies. Er ist der Lehrer des Alkibiades und Platos, der große Weise, der einer überzeugungslosen Zeit seinen mächtigen Glauben an die Wahrheit, an die Vernunft entgegenhielt. Er ist der Sokrates, der bei Potidäa Kriegsdienste tat und das Leben seines schönen Freundes rettete. Dies und viel mehr ist Sokrates, der den Giftbecher trank, als ein unvergleichlicher Wert für die Menschheit. Und auch für Cäsar gilt etwas Analoges. Wenn wir das Urteil aussprechen: „Cäsar überschritt den Rubikon", so liegt ein ganz besonderer Ton auf dem Namen Cäsar. Cäsar überschritt den Rubikon, nicht ein anderer von den consulares oder equites, von den Senatoren und Rittern Roms, sondern Cäsar, Roms größter Sohn, der so ruhmvolle Taten in Gallien ausgeführt und der getragen wurde von der Kraft und Liebe seiner Legionen. Alles, was er getan und geleistet hat, sein stolzes Geschlecht, sein mutiger Ehrgeiz, alles das meinen wir mit dem Cäsar, der den Rubikon überschritt. Er und kein anderer durfte es wagen, mit den gallischen Legionen feindlich gegen Rom zu marschieren. Eine volle Persönlichkeit steht hinter jenem Urteil, das eine welthistorische Handlung zum Ausdruck bringt.

„Cäsar, welcher den Rubikon überschritt", das ist eine Bestimmung, die sich nicht auf ein Segment der historischen Individualität, sondern auf die ganze historische Persönlichkeit bezieht, so wie der „Sieger von Austerlitz" sich mit der Gestalt Napoleons zu einer Einheit verbindet.

Gewiß hat Lotze recht, wenn er in seiner Analyse des historischen Urteils die notwendige Beziehung zum Zeitmoment scharf hervorhebt. Aber diese Beziehung trifft im Grunde nicht das Subjekt als Gegenstand des Urteils, sondern vielmehr das, was das Prädikat aussagt. Die Persönlichkeit geht über die Zeit hinaus, während allerdings die Handlung, die von ihr vollendet wird, nur an einer ganz bestimmten Stelle im Zusammenhang des Geschehens historische Bedeutung gewinnt.

---

[1]) Bergmann: Allgemeine Logik.

Daß es unmöglich ist, die Urteilsverknüpfung auf Identität zurückzuführen — das hatte ja schon Kant in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt und den synthetischen Charakter des Urteils enthüllt. Daß der Prädikatsbegriff in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis über den Subjektsbegriff hinausgeht, das war Kants große Entdeckung. Was aber für die naturwissenschaftliche Erkenntnis gilt, muß erst recht auch für die historische Erkenntnis gelten.

Sonst bewegt sich die Geschichte in lauter Tautologien wie: der den Rubikon überschreitende Cäsar überschritt den Rubikon, der von Brutus ermordete Cäsar wird von Brutus ermordet. Bei einer solchen Auffassung des historischen Urteils teilt die Geschichte überhaupt nichts Neues mit. Die ganze Analyse ist so gewaltsam und sinnverwirrend, daß wir erschrocken fragen, welche Überlegungen wohl zu so künstlichen Deutungsversuchen geführt haben mögen. Die Antwort finden wir am besten, wenn wir uns den historischen Subjektsbegriff noch etwas deutlicher machen und ihn mit dem naturwissenschaftlichen vergleichen. Da hat nun augenscheinlich der naturwissenschaftliche Subjektsbegriff, wie er als Ideal gedacht wird, das letzte Ding, die Substanz, Materie oder Energie, die Eigenschaft der Unveränderlichkeit. Die Elemente der Wirklichkeit, welche die Naturwissenschaft in ihren letzten Dingen zu besitzen glaubt — sie verändern sich nicht — sie sind immer dieselben, die ewig gleichen. Die historischen Subjekte dagegen sind in Wandlung und Veränderung begriffen. Für sie ist es wesentlich, daß sie sich entwickeln und fortschreiten. Während das naturwissenschaftliche Atom unabhängig von der Zeit immer dasselbe bleibt, und ich infolgedessen berechtigt bin, jederzeit meine Aussage mit ihm zu verbinden, entspringt für die historische Urteilsbildung das Problem, ob die Aussagen, die für den Knaben Alexander gelten, auch für den Mann ihren Sinn behalten, und ob Brutus, der Cäsar liebte, es war, der Cäsar den Tod gab. Wenn wir so ganz anders geworden sind, können wir auch nicht mehr Träger unserer früheren Taten sein. Wir sprechen ja davon, daß jemand ein anderer Mensch geworden sei, und die Religion vieler Völker kennt die Neuwerdung des Menschen, die Wiedergeburt, geweiht durch heilige Handlungen, durch die der Mensch rein wird und unschuldig, wie er als Kind war, bevor er schuldig wurde, oder so, wie er niemals gewesen. Diese beiden Tendenzen sind deutlich: der Mensch soll werden, wie er anfangs war, oder der Mensch soll werden, so wie er niemals war. Sie äußern sich in dem Wunsch, ein neues Leben zu beginnen, der so äußerst paradox ist und doch etwas Gewohntes für unser Vorhaben, und anderseits in der stolzen Besinnung: „Ich bin nun einmal, was ich bin. Ihr könnt mich nicht verändern". Die Deutung des historischen Urteils, wie sie Lotze gegeben hat, würde den Gedanken des absoluten Wandels vertreten. Der Mensch bleibt nicht das, was er war, und verharrt nicht bei dem, was er ist. Das historische Subjekt ist immer ein anderes. Was für den Konsul Bonaparte gilt, das gilt nicht für den Kaiser der Franzosen. Durch solche Deutung und Auffassung würde die Kontinuität des Geschehens vernichtet und die Persönlichkeit atomistisch zerstückelt. Auf der anderen Seite steht die Lehre, daß der Mensch bleibt, was er ist. Und in der Tat, es kommt uns manchmal so vor, als ob wir, in nichts verändert, geblieben wären, wie wir früher waren. Bleibt der Mensch aber, was er ist, so ist er zwar der

einheitliche Beziehungspunkt aller seiner Handlungen und als solcher einzuschätzen, doch wissen wir dann nicht, wozu er in den historischen Prozeß hineingestellt ist, und das geschichtliche Leben scheint seine Bedeutung zu verlieren. Wir werden sehen, daß der Begriff der historischen Entwicklung diese Schwierigkeiten zu lösen unternimmt. Der Sinn der Geschichte erfordert es, daß die historischen Handlungen in der Persönlichkeit ihr Zentrum finden, daß sie auf eine konstante Einheit bezogen werden. Während aber dieselbe Individualität als Träger aller der Handlungen gilt, die sie in ihrer wechselvollen Entwicklung vollzogen hat, unterliegt die Individualität doch in sehr vielen Fällen keinem einheitlichen Maßstabe, da es für uns unmöglich ist, ein Gesamturteil zu fällen. Sehr häufig tritt das Gesamturteil zurück oder wird sogar zu einer Unmöglichkeit. So können wir nur schwer den jungen Tiberius mit dem alten grausamen und finsteren Kaiser ins Einvernehmen setzen. Bemerken wollen wir auch schon hier, daß für die Geschichte der Grundsatz gilt, daß ein Geschehenes niemals ungeschehen gemacht werden kann, was der sittlichen Beurteilung augenscheinlich widerstreitet.

Das Singularurteil der Geschichte wies auf das Einzelne als Gegenstand der Historie hin. Die Kompliziertheit und Konkretheit des historischen Begriffes war ein Hinweis auf die Fülle und Mannigfaltigkeit des historischen Objektes. In dem Individuellen und Einmaligen erkannten wir den Gegenstand der historischen Begriffsbildung. Das Allgemeine ist für die Historie nicht Zweck, sondern Mittel, das wird uns immer deutlicher und selbstverständlicher werden trotz mancher scheinbaren Gegeninstanzen, die vorgebracht werden können. Die Historie braucht die allgemeine Bedeutung des Wortes, um vernehmlich zu werden, und die Elemente, aus denen der historische Begriff sich zusammensetzt, sind gewiß allgemein. Aber dieser Begriffskomplex, den wir als historischen Begriff bezeichnen, meint das Individuelle.

Wir haben damit unsere Untersuchung über Form und Inhalt der Geschichte so weit geführt, als die Erörterung dieses Problemkreises in unserem einleitenden, die Probleme in ihrer allgemeinsten Struktur kennzeichnenden Teile erforderlich war. Das Problem von Form und Inhalt in der Historie ergab sich für uns, indem wir das historische Objekt, mit dem es der zweite Teil der Geschichtslogik zu tun hatte, unter den Gesichtspunkt der Erkenntnis stellten. An dem Objekt läßt sich ein Anteil des Denkens unterscheiden; diesen Denkanteil bezeichneten wir ganz allgemein als Form, und im Verhältnis zur Form ließen sich verschiedene Begriffe von historischem Material unterscheiden. Die allgemein logischen Figuren, in denen die Form zum Ausdruck gelangt, sind Urteil und Begriff, auf deren eigentümlichen Charakter im Gebiet des historischen Wissens wir hingewiesen haben. An dem Urteilsmäßigen und Begriffsmäßigen läßt sich aber wiederum eine Unterscheidung vornehmen, auf die wir ganz allgemein in einem anderen Zusammenhange schon hingewiesen haben. Von Begriff und Urteil läßt sich etwas ablösen, was im eminenten Sinne den Charakter der Form trägt und deshalb als reine Form bezeichnet werden mag. Diese reinen Formen sind keine Begriffe von sinnlichen Wirklichkeiten wie die empirischen Begriffe Haus und Baum, sondern sie drücken eine notwendige Zusammengehörigkeit zwischen sinnlichen Wirklichkeiten aus. Sofern diese Begriffe der Geschichte zugewendet sind und

die letzten logisch-theoretischen Grundlagen und Voraussetzungen der historischen Wissenschaft bilden, bezeichnen wir sie als die historisch-methodologischen Kategorien, deren Erörterung in die Geschichtslogik gehört. Von diesen Kategorien unterscheiden wir die Werte, die als allgemeine Kulturwerte überhaupt in der historischen Wertlehre als der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens abzuhandeln sind, und die dann zweitens als die speziellen geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Werte der Universalgeschichte angehören.

Zu den historisch-methodologischen Kategorien gehören vor allem der Begriff des historischen Individuums, der historischen Kausalität, der Begriff des historischen Zusammenhanges und der historischen Entwicklung. Ganz augenscheinlich entsprechen diesen Kategorien ebenso unentbehrliche Begriffe der Naturwissenschaft. So entspricht dem Begriff des historischen Individuums der naturwissenschaftliche Begriff der Substanz als Atom, Kraft und Energie, so entspricht dem Begriff der historischen Kausalität der naturwissenschaftliche Begriff des Gesetzes. So entspricht dem Begriff des historischen Zusammenhanges, der in dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen sich entfaltet, das naturwissenschaftliche Verhältnis von Gattung und Exemplar. So steht der einmaligen historischen Entwicklung der biologische Entwicklungsbegriff entgegen. Alle diese historischen Kategorien sind dadurch charakterisiert, daß sie dem Individuellen, Einmaligen und Konkreten angemessen sind, daß in ihnen die Reflexion auf das Verschiedene, nicht auf das Gleiche, auf das Neue, nicht auf das Wiederkehrende gerichtet ist. In all diesen Begriffen ist zunächst einmal ein rein theoretisches Verhältnis gemeint. Das historische Individuum bildet die logische Einheit, die der historischen Betrachtung als Substrat zugrunde gelegt wird[1]). Das historische Individuum ist eine Individualität, deren Aufteilung dem Sinne der Historie widerstreiten würde. Solche historische Individuen sind historische Individualitäten, Handlungen, Leistungen, Vorgänge, die als Einheiten begriffen werden sollen und die als Einheiten wichtige historische Faktoren sind. Aber im Theoretischen ist der Begriff des Individuums nicht vollendet. Dazu bedarf es gleichsam noch einer zweiten Formung, und zu dieser zweiten Form gelangen wir, wenn wir darauf reflektieren, was es denn eigentlich ist, das uns zwingt, bei dem Individuum Halt zu machen, was uns mit historischen Individualitäten und historischen Leistungen als letzten Einheiten operieren läßt. Warum trenne ich nicht Cäsars Seele von Cäsars Körper, warum zerlege ich nicht seinen Organismus in kleine und kleinste Teile, warum reflektiere ich nicht auf die Summe der Bewegungsmomente, in welche ich Cäsars Überschreiten des Rubikons zerlegen kann? Augenscheinlich weil diese Handlung durch einen bestimmten Zweck zu einer Einheit formiert ist. Der Zweckgesichtspunkt oder Wertgesichtspunkt aber, um den es sich hier handelt, ist dasjenige, was wir ihre Kulturbedeutung nennen, und er verbindet sich unmittelbar mit der politischen Größe und Entfaltung des römischen Weltreiches.

Ähnliches gilt nun aber auch für die anderen, zunächst rein theoretischen Begriffe. So etwa für den Begriff des historischen Zusammenhanges[2]). In

[1]) Vgl. Rickert: Grenzen, S. 300ff.
[2]) Vgl. Rickert: Grenzen, S. 353ff.

der historischen Begriffsbildung wird das Individuum als Teil eines umfassenden Ganzen eingeordnet oder eingegliedert, um Einordnung handelt es sich hier, nicht um Unterordnung. Der Begriff des Ganzen aber bedeutet mehr als seine Teile oder Glieder. Der Begriff der Renaissanceepoche meint und bedeutet mehr als die Summe seiner Glieder, die verschiedenen historischen Individualitäten dieserZeit. Aber mit dem Begriff des Ganzen ist die Idee des historischen Zusammenhanges nicht vollendet. Es handelt sich um ein kulturbedeutsames, ein kulturwichtiges Ganzes. Fassen wir den Begriff der Kultur ganz allgemein als Inbegriff von Gütern oder Werten, so können wir sagen, daß in der historischen Begriffsbildung das Individuum zur Wertindividualität, das Ganze zum Wertganzen wird. Und auch der Begriff der historischen Entwicklung und der Begriff der historischen Kausalität entbehrt nicht dieser allgemeinen Beziehung zu Werten. Die Kausalität erscheint als Wertleistung und die Entwicklung als Wertzuwachs.

Damit gehen aber unsere Ausführungen schon über das Gebiet hinaus, das der Geschichtslogik eignet, und wenden sich dem zweiten Teile der Geschichtsphilosophie, der historischen Wertlehre zu. Bevor wir jedoch auf dieses Gebiet näher eingehen, gilt es noch die bisherigen Untersuchungen für die Probleme der historischen Methode und der historischen Beurteilung nutzbar zu machen. Denn es ist ja deutlich, daß sich der Charakter der historischen Methode mit Notwendigkeit ergibt aus dem Verhältnis von Objekt und Ziel, von Form und Inhalt der Erkenntnis. Die Methode ist bestimmt durch den Charakter des Zieles und durch den Charakter des Materiales. Wir haben zu fragen, welchen Weg wir gehen müssen, um ein Ziel zu erreichen, und wir haben zu überlegen, welche Erkenntnismittel wohl am geeignetsten sind, um ein Material in erschöpfender Weise zu gestalten und zu bilden. Je nachdem nun mehr das Ziel betont wird, das erreicht werden soll, oder die Eigentümlichkeit des Stoffes, der zur Erkenntnis gebracht wird, ergeben sich verschiedene Möglichkeiten für die Auffassung der historischen Methode.

§ 4. Der vierte Problemkreis: die Probleme der Methode.

a) Problem der Universalmethode.

Man darf wohl behaupten, daß sich in unserer Zeit der Gedanke durchgesetzt hat, daß die Geschichte ihre eigentümliche Methode gegenüber der Naturwissenschaft besitzt, und daß diese ihre Methode nicht umgebildet und umgemodelt werden darf, sondern vielmehr den einzigartigen Weg zur Wahrheit für das historische Bewußtsein bildet. Mag auch die Stimme derjenigen noch nicht verstummt sein, die alles Denken und alle Methode lediglich im naturwissenschaftlichen Sinne verstehen, so kann man doch wohl behaupten, daß sich dieser Kampf um die Methode früher oder später zugunsten derjenigen entscheiden wird, die der Historie ihre selbständige Bedeutung bewahren wollen.

Der Gedanke eines Monismus mit Rücksicht auf die Methode hat immer wieder den menschlichen Geist bezaubert und ergriffen. Wie es nur ein Absolutes, nur einen letzten Einheitsgrund der Welt gibt, so gibt es auch

nur einen Weg, sich diesem Ziele zu nähern. Es gibt nur eine Wahrheit und einen Weg zur Wahrheit. Vielleicht ist dieser Gedanke einer einheitlichen Universalmetode, die auf alle Welt, auf alle Gebiete des Wissens anwendbar ist, niemals so groß und mächtig gewesen wie im Zeitalter der Renaissance. Die Idee der Universalmethode hat etwas Großes und Mächtiges an sich, wie jene schöne Zeit, die ihn mit solcher Lebendigkeit verfochten und vertreten hat. Damals hat Spinoza die mathematische Methode als die einzig wahrhaftige und zuverlässige verfochten und auch philosophische Einsicht auf mathematischem Wege erstrebt. Seinem erhabenen und seltsamen Versuche, alle methaphysischen Wahrheiten more geometrico zu entwickeln, liegt die verborgene Einsicht zugrunde, daß zwischen Philosophie und Mathematik die große Gemeinsamkeit besteht, daß sie es beide mit dem Unwirklichen zu tun haben, die Einsicht ferner auch, daß der Mathematik und ihren Gegenständen eine Art Zwischenstellung zukommt zwischen der Welt des Sinnlichen und Unsinnlichen, so daß, wenn überhaupt, am natürlichsten und gegebensten von der Mathematik aus der Weg zum Sinnlichen und Übersinnlichen betretbar sei.

Neben der Mathematik ist es die Mechanik gewesen, von der aus man eine einheitliche und umfassende Naturerklärung erwartete: der Gegenstand aller Erkenntnis ist der mechanische Gegenstand, der Weg aller Methode ist die mechanische Methode. Wie in der Mechanik muß alles verstanden und begriffen werden, so auch das psychische und moralische Leben. Ohne mechanische Einsicht bleibt alles unverstanden.

Diese Zurückführung aller Erscheinungen auf mechanische Grundphänomene ist von anderen großen Enthusiasten der Naturwissenschaft bezweifelt worden. Man machte der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Konzession, daß die eine naturwissenschaftliche Methode, die zugleich auch die wahrhaft philosophische sei, in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft verschiedene Gestalt gewönne, wenn auch alle Erscheinungen in gleicher Weise der Notwendigkeit des Gesetzes unterliegen. Die Geschichte ist nach dieser Auffassung die höchste Form der naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

Daß nun die Geschichte Naturwissenschaft sein soll, muß dem unbefangenen Denker sehr widersinnig erscheinen, denn die Naturwissenschaft, so wird man sich sagen, hat es doch augenscheinlich mit einem ganz anderen Gegenstande zutun als die Geschichte. Sofort aber besinnen wir uns, daß es doch prinzipiell keineswegs ausgeschlossen ist, daß sich die Naturwissenschaft mit alle dem beschäftigt, womit sich die Geschichte beschäftigt. Warum sollte die Naturwissenschaft nicht alle Erscheinungen, auch die Erscheinungen des religiösen und ästhetischen Lebens, zum Gegenstand ihrer Betrachtungsweise machen können? Vielleicht ist das schwierig, aber prinzipiell ausgeschlossen ist es doch sicher nicht. Und vor allen anderen zuverlässig muß uns doch die naturwissenschaftliche Erkenntnis erscheinen. Die wundervolle Klarheit und Exaktheit ihrer Forschungsmethode zerstört alle irrationalen Gefüge des Lebens und gibt uns die Wahrheit, sofern sie menschlicher Erforschung zugängig ist, und gibt uns das Wichtige und Wißbare vom Wesen der Welt.

Daß nun dieses Wichtige, worauf es eigentlich in der Erkenntnis ankommt, die Naturgesetze sind, daß alle wohlverstandene Philosophie Naturwissenschaft, alle wahrhaft philosophische Methode die naturwissenschaftliche sei, daß endlich

in der Geschichte als physique sociale sich alle Naturwissenschaft vollendet, das war die Überzeugung des großen französischen Philosophen Auguste Comte. Seine Hauptwerke bedeuten den letzten großen Versuch der Begründung einer Universalmethode für alle Gebiete des Wissens[1]).

Wir müssen scharf betonen, daß an sich die Forderung einer Universalmethode vollkommen berechtigt ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann es, so möchten wir meinen, eine einheitliche und umfassende Deutung und Erklärung aller Erscheinungen geben. Wir müssen es doch als ein Ideal der Erkenntnis betrachten, daß alle Dinge schließlich nur einer endgültigenErklärungsform unterliegen, daß von einem normativen Gesichtspunkt aus alles in seiner Wirklichkeit und wahrhaftigen Bedeutung klar und verständlich wird. Gibt es verschiedene Methoden und verschiedene Formen der Erkenntnis, so bedeutet das einen Verzicht auf einheitliche Welterklärung, und mit Notwendigkeit muß sich die Frage erheben, welche von diesen verschiedenen Methoden nun eigentlich den Vorzug verdient, welche denn wohl am meisten Zuverlässigkeit bietet für denjenigen, der zur Erkenntnis der Welt gelangen will.

Auguste Comte stellte sich die Aufgabe, die mangelnde Form aller Erkenntnis zu finden. Sie liegt in der Naturwissenschaft. Ganz augenscheinlich muß doch die Wissenschaft als ein einheitliches System von Urteilen gedacht werden. Es gibt einen in sich geschlossenen Organismus des Wissens. Ein solcher ist aber ohne Einheitsmethode ganz undenkbar. Diese Einheitsmethode kann nur die Naturwissenschaft geben, weil sie die einzige anerkannte Wissenschaft ist. Das geschieht auf dem Wege der Induktion, die zur Feststellung der allgemeinen Gesetze hinleitet. Unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt der Auffassung der Geschichte als Naturwissenschaft gibt es nun aber wieder zwei Möglichkeiten, je nach der Auffassung des Gesetzesbegriffs. Faßt man den Gesetzesbegriff im Sinne der mathematischen Naturwissenschaften, ist der Gesetzesbegriff der mathematischen Naturwissenschaften vorbildlich für die Geschichte, dann steht die Geschichte unbedingt sehr niedrig in der Rangordnung der Wissenschaften. Dann wird man sagen: die Geschichte ist leider noch keine exakte Naturwissenschaft, sie soll es aber werden. Die Exaktheit der mathematischen Naturwissenschaften wird ihr als ein Ziel gesetzt, das sie niemals erreichen kann. Dann ist die Geschichte vermöge der Kompliziertheit ihrer Phänomene dauernd dazu verurteilt, eine dienende Stellung unter den Naturwissenschaften einzunehmen. Oder aber der Gesetzesbegriff der Naturwissenschaft wird sehr allgemein und unbestimmt gefaßt, wie es der französische Positivismus getan: dann war es möglich, der Geschichte als der Gesetzeswissenschaft von den kompliziertesten Phänomenen sogar die höchste Stelle in der Rangordnung der Wissenschaften anzuweisen, wie es Auguste Comte tatsächlich getan hat[2]).

Als Beweis dafür, daß auch das historische Leben bestimmten Naturgesetzen unterliegt, und deswegen die Geschichte in ihrer vollkommenen Ausbildung eine Art Naturwissenschaft sein muß, hat man immer wieder auf die unbezweifelbar vorliegenden Regelmäßigkeiten hingewiesen, die das Kultur-

[1]) Auguste Comte: Cours de philosophie positive.
[2]) Vgl. mein Buch: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes.

geschehen aufweist. Man glaubte, eine ganz bestimmte Abfolge in der Entfaltung der Kulturphänomene feststellen zu können. Eine Nation wird zuerst etwas Künstlerisches leisten und darstellen, um dann erst später den wissenschaftlichen Problemen und der Mannigfaltigkeit ihrer Lösungen nachzugehen. So kann man etwa beobachten, daß, je abstrakter und allgemeiner die Phänomene sind, mit denen es eine Wissenschaft zu tun hat, um so früher auch der Zustand der Exaktheit für sie zu erreichen ist. So wurde die Mathematik zuerst als exakte Wissenschaft verstanden. Ihr folgten Astronomie, Physik, Chemie Biologie und endlich die Geschichte als die späteste Naturwissenschaft. So erhebt sich das sittliche Bewußtsein aus dem Zustand des Egoismus zu immer höherer Sozialität. Die egoistische Moral weicht der vaterländischen Moral und der Tugend des Patriotismus. Die vaterländische Moral weicht der allgemeinen Menschheitsmoral und der Tugend der allgemeinen Menschheitsliebe. Alle diese Regelmäßigkeiten sind Ausdruck eines rein notwendigen Geschehens. Es gilt, die Gesetze dieses Geschehens festzustellen. Mögen die Erscheinungen des sozialen und historischen Lebens auch noch so kompliziert und schwierig zu durchschauen sein — auf jeden Fall gibt es doch Gesetze, denen diese Phänomene unterworfen sind. Denn dem Gesetz muß doch alles in gleicher Weise unterliegen. Die Historie ist die Naturwissenschaft von den kompliziertesten Phänomenen.

Diese enge Eingliederung der Geschichte in den Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie Auguste Comte erstrebt hat, eine Auffassung, die ihre Autonomie vernichtet und ihrer Eigentümlichkeit nicht gerecht zu werden vermag, muß in unserer Zeit als überwunden gelten. Es gibt keine Einheitsmethode, das ist ohne Zweifel das Resultat all der sorgfältigen Untersuchungen, die man im 19. Jahrhundert über den Charakter der philosophischen und wissenschaftlichen Methode angestellt hat. Dieses Resultat hat den Gedanken der Unerkennbarkeit und Irrationalität des Wirklichen noch vertieft und erweitert und damit gleichzeitig den übermäßigen Ansprüchen der Naturwissenschaft auf Welterkenntnis eine Grenze gesetzt. Dieser Gedanke liegt in der Konsequenz des Kritizismus. Wir wissen, daß die ethische Überzeugung oder der künstlerische Geschmack ein Wissen bedeutet, das der theoretischen Erkenntnis niemals gleichgesetzt werden kann und darf. Wir sehen ein, daß der Weg, den der religiöse Mensch geht, um Gott zu wissen, nicht der Weg der theoretischen Erkenntnis ist. Treten wir dann in das Gebiet der Erkenntnis ein, so gibt es auch hier wieder verschiedene Wege. So steht etwa im schroffen Gegensatz die philosophische Form oder Werterkenntnis und die wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis. Aber auch in der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis gibt es verschiedene Wege. Nicht nur der Gedanke einer Einheitsmethode der Erkenntnis, sondern auch die Idee einer Einheitsmethode der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis muß fallen gelassen werden. Als man die eigentümliche Fragestellung der Philosophie gegenüber der wissenschaftlichen Problemstellung verstanden hatte, da lernte man auch die Besonderheit der Historie gegenüber der Naturwissenschaft verstehen. Man erkannte, daß der Gegensatz von naturwissenschaftlicher und historischer Methode auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis prinzipiell unüberwindlich ist. Weder die Naturwissenschaft noch die

Geschichte vermag zu einer einheitlichen Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit vorzudringen. Daraus ergibt sich weiter, daß die Einheit des Wissens überhaupt nicht auf dem Gebiet der seinswissenschaftlichen Erkenntnis gesucht und gefunden werden kann. Das heißt aber mit anderen Worten, daß weder die Naturwissenschaft noch die Geschichte eine Weltansicht zu geben vermag, ja daß das Problem der Weltanschauung für sie überhaupt nicht besteht. Damit ist der philosophischen Spekulation ausdrücklich das Recht eingeräumt, das Ganze der Wirklichkeit und dieses unser Wissen von dem Ganzen zum Gegenstand ihrer Fragestellung zu machen, und daraus ergibt sich ohne Zweifel ein wichtiges Moment für das geschichtsphilosophische Problem.

Mit dieser Einsicht in das Wesen der historischen Methode verband sich die Kritik des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes. Die philosophische Methodenlehre entzog diesem Begriff alle jene Attribute, mit denen das vorwissenschaftliche Denken ihn umgeben hatte. Die philosophische Methodenlehre zerstörte den Glauben an das Gesetz als an eine metaphysische Wirklichkeit, als an eine Macht, die alles Geschehen regiert, beherrscht und bestimmt. Das Gesetz ergab sich als ein Begriff der naturwissenschaftlichen Methode, als ein notwendiges Erkenntnismittel zum Begreifen der Wirklichkeit mit Rücksicht auf die naturwissenschaftliche Fragestellung. Daß die Naturwissenschaft mit dem Erkenntnismittel des Gesetzes und der durch ihre Aufgaben bedingten naturwissenschaftlichen Begriffsbildung niemals zu einem restlosen Verstehen der Wirklichkeit gelangen kann, das ist von Rickert in seinen Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, dem wertvollsten Werk der historischen Methodenlehre, in überzeugender Weise dargetan.

Aber bei dieser Zurückweisung der metaphysischen Gesetzesbegriffe ist man nicht stehen geblieben. Man hat auch zu zeigen vermocht, daß die Gesetzesbegriffe, wie sie vielfach gedacht werden, überhaupt gar keine Gesetzesbegriffe sind, nämlich Gattungsbegriffe, die das ewig wiederkehrende Geschehen determinieren, sondern vielmehr begriffliche Formulierungen für eine einmalige wertvolle Entwicklung. Es ließ sich zeigen, daß diese sogenannten Naturgesetze ein Wertsystem voraussetzen, daß sie also auf einem ganz anderen Boden gewachsen sind als dem Boden naturwissenschaftlicher Erforschung. Man glaubte Naturwissenschaft zu treiben und trieb Geschichtsphilosophie.

Die Geschichtslogik bestimmt die historische Methode nach den Werken der großen Historiker. Sie vermag zu zeigen, daß es ein ganz besonderes Gebiet des geistigen Lebens gibt, das einer ganz bestimmten Form der Begriffsbildung bedarf und nur in ihr einen angemessenen Ausdruck finden kann, das sich nicht aufgeben und fortgeben darf an ein anderes, das fremden und fernen Interessen nachgeht. Diese Methode ist der naturwissenschaftlichen im wesentlichen entgegengesetzt. Es handelt sich um einen Gegensatz, der schon im täglichen Leben sich geltend macht, sofern mein Interesse bald dem Gemeinsamen vieler Dinge, bald der unvergleichlichen Individualität des einzelnen gehört. Es handelt sich um einen Gegensatz, der das wissenschaftliche Leben bewegt und seine Mannigfaltigkeit und seinen Reichtum hervorbringt, der in den höchsten Formen des Denkens Gestalt und Wahrheit gefunden hat, dessen Spuren wir in allen philosophischen Systemen nachgehen können. Ich meine den von Rickert zuerst klar und eindeutig herausgearbeiteten Gegensatz von individu-

alisierender und generalisierender Begriffsbildung. Nichts wäre verkehrter, als in dieser Unterscheidung nur eine interessante und zweckmäßige Formulierung zu sehen, die lediglich aus methodologischem Interesse eine Gliederung und Klassifikation der Wissenschaft ermöglicht. Gewiß hat die Unterscheidung von individualisierender und generalisierender Begriffsbildung unter anderen auch die Bedeutung, daß durch sie von rein logischen Prinzipien aus eine Gruppierung und Ordnung der Wissenschaften ermöglicht wurde. Weit wichtiger aber ist es, daß diese Unterscheidung den selbständigen Erkenntniswert der Historie sichergestellt hat, dem Materialismus der naturwissenschaftlichen Metaphysik den Boden entzog und die wahrhaft historische Weltansicht vorbereitete. Die Geschichte will den einmaligen Verlauf der individuellen Wirklichkeit durch individualisierende Begriffsbildung erfassen, die Naturwissenschaft betrachtet das Wirkliche, soweit es unter allgemeine Gesetze subsumierbar ist. Die Geschichte setzt die Einmaligkeit und Individualität des Wirklichen, die Naturwissenschaft die gleichen Dinge und die Wiederholbarkeit des Geschehens voraus. Der Philosophie überlassen beide Wissenschaften diese ihre Antinomie zur Auflösung.

Das methodologische Problem, das die Geschichtslogik aufrollt, bezieht sich in erster Linie auf die Form, in welcher die historischen Ereignisse zur Darstellung gebracht werden. Wenn wir mit Bernheim unterscheiden zwischen Heuristik, Kritik, Auffassung und Darstellung, so ist das Dargestellte vor allem der Gegenstand der methodologisch-geschichtsphilosophischen Überlegungen [1]). Die Heuristik, das Suchen nach dem Material, die Feststellung und Auffindung der Tatsachen hat die Historie mit den anderen induktiven Wissenschaften im wesentlichen gemeinsam, abgesehen von den Modifikationen, die sich aus der Eigenart des historischen Objektes ergeben.

b) Heuristik.

Wie aus der Fülle des mündlich und schriftlich Überlieferten, den Denkmälern und Urkunden der Vergangenheit die schlichte Tatsache, der historische Vorgang als solcher herausgearbeitet und in der Wahrheit seines Gewesenseins durch neue historische Funde erschüttert oder bekräftigt wird, der Wahrscheinlichkeitswert, den die Historie im einzelnen besitzt, die Beseitigung der Fehlerquellen durch die Feinheit und Genauigkeit des Forschens und Suchens: in all dem steckt gewiß eine Fülle logischer Probleme, und die Methodologie der Geschichte, die das logische Gesamtfundament der Geschichte aufweisen will, hat ganz gewiß auch auf diese Fragen Rücksicht zu nehmen. Aber wie gesagt: das weite Gebiet der Induktion teilt die Historie mit den anderen empirischen Wissenschaften. Das Eigentümliche der historischen Forschung liegt nur vielfach darin, daß sie ihre Objekte und Tatsachen nicht so unmittelbar dem Gegenwärtigen abgewinnt wie das naturwissenschaftliche Experiment, sondern daß die Historie ihre Arbeit immer an geleisteter Denkarbeit vollzieht. In das Objekt der Naturwissenschaft wird der Begriff erst hineingetragen,

[1]) Bernheim: Lehrbuch der historischen Methoden der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.

hier wird unmittelbar Natur in Kultur, das Unverstandene und Begriffslose in wissenschaftliche Leistung verwandelt. Anders in der Geschichte. Hier ist das, worauf die Tätigkeit des Forschens gerichtet ist, immer ein bereits Geformtes, ein Etwas, an dem die Ausdrucksmittel der Kultur sich bereits betätigt haben, ein Sinnvolles und Bedeutungsvolles, mit einem Worte selber Kulturprodukt. Die Historie verwandelt also nicht das Kulturlose in Kultur, das Sinnlose in ein Sinnvolles, sondern sie sucht vielmehr ein schon vorhandenes Sinnvolles zu deuten und zu verstehen oder auch dem Alten und Überlebten einen neuen Sinn zu geben.

Gewiß lassen sich auch in der ganzen Induktion, in den Methoden des Forschens interessante und bedeutsame Gegensätze zwischen der Historie und den anderen Wissenschaften feststellen. So verbietet sich etwa für den Historiker ganz von selbst das Experiment, und die Art ihres Forschens ist mehr wie die jeder anderen Wissenschaft darauf angewiesen, von der Idee des Ganzen zu den Teilen vorzudringen. Um von einer historischen Tatsache etwas wissen zu können, muß ich die Möglichkeit haben, sie einzuordnen und einzustellen. Das einzelne bedeutet hier für mich nichts, wenn ich nicht die Idee des Zusammenhanges habe. Die Idee des Zusammenhanges leistet für die Geschichte etwas Ähnliches wie die allgemeine Theorie für die Naturwissenschaften, und es wäre nicht uninteressant, unter diesem Gesichtspunkt beide zu vergleichen.

Die Art und Weise, wie Naturwissenschaft und Geschichte ihr Material suchen, wurde für Auguste Comte maßgebend, um ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen. Alle diejenigen Denker, welche die Geschichte als Naturwissenschaft interpretieren, sei es nun, daß sie in ihr eine höchst vollendete oder mangelhafte Form des naturwissenschaftlichen Denkens erblicken, berücksichtigen in einseitiger Weise nur dieses erste Stadium der historischen Erkenntnis, die Erschließung des historischen Faktums durch die Induktion, in der das Gemeinsame aller Erfahrungswissenschaften zum Ausdruck kommt. Sie achten also, was die logische Grundlegung der Geschichte betrifft, in der Hauptsache nur auf das logisch Formale, nicht aber auf das logisch Gegenständliche.

c) Historische Kritik.

Wenden wir uns nun der historischen Kritik zu, so verstehen wir vollkommen den Wert, den Bernheim ihr beimißt, denn sie ist in der Tat für die Geschichtswissenschaft von grundlegender Bedeutung. Handelt es sich doch dabei um die Feststellung, ob ein historisches Dokument echt ist oder nicht, hängt doch die Wahrheit der historischen Resultate zum großen Teil an einer sorgfältigen und gewissenhaften Kritik. Diese historische Kritik, welche an dem Quellenmaterial vollzogen wird, ist einerseits mehr mechanisch-technisch und anderseits im höchsten Sinne des Wortes philologisch. Mechanich-technisch, sofern es sich darum handelt, den erloschenen oder absichtslos verdorbenen Text einer Handschrift zu rekonstruieren, philologisch, sofern die Echtheit oder Unechtheit eines historischen Dokumentes sicherzustellen ist. Bei der Häufigkeit historischer Fälschungen ist diese Aufgabe sehr erschwert. Vor allem aber hat der Historiker häufig genug Stellung zu nehmen dem Wider-

streit der Meinungen gegenüber, der entweder aus persönlicher Teilnahme oder aus mangelhafter Kenntnis der Dinge entstanden ist. Was der Historiker besitzen muß, um diesen Widerstreit und Widerspruch zu beseitigen und die einfache Tatsache zu finden, das ist vor allem ein reiches, gerecht abwägendes Kulturbewußtsein, das die überlaute Stimme der Leidenschaft ebensogut versteht wie das nicht gesprochene Wort. Und so holt er aus allen Verhüllungen und Verdunkelungen die schlichte Tatsache hervor, indem er seine Kritik an ruhigen, durch die Erfahrung gefestigten Maßstäben orientiert.

Ob ein Dokument wahr oder falsch ist, darüber entscheidet ja in erster Linie der feste Bestand des bereits gesichteten Materials. Stimmt ein neuer Fund mit der gesicherten Überlieferung überein, so spricht das für seine Echtheit, während das Gegenteil für seine Unechtheit spricht. Zugleich erhöht der übereinstimmende Vorgang den Sicherheitswert des schon Gefundenen. Das vor der Zeit Gesagte, das heißt die Anführung von Persönlichkeiten und Dingen oder auch die Erwähnung von Ereignissen, die dem Resultat der gesicherten Forschung nach erst einer späteren Epoche angehören, gilt als Beweis der Unwahrheit. Das neu Gefundene, das berufen zu sein scheint, ein neues Licht auf die Vergangenheit zu werfen, das aber mit seinen Behauptungen vereinzelt dasteht und sich in Widerstreit mit erprobten Quellen befindet, muß mit größter Sorgfalt geprüft werden. Wie zahlreich auch die Regeln sein mögen, die auf diesem Gebiet die Erfahrung gebildet, unendlich viel bleibt doch hier dem Takt und der Feinfühligkeit des Historikers überlassen, da die Individualität der Fälle keine schematische Regulierung duldet. So bilden etwa ein höchst interessantes Objekt der Kritik die rhetorischen Stilübungen und künstlerisch geformten Briefe, die unter dem Namen berühmter Männer gehen, und die von der Antike her eine so große Rolle in der historischen Forschung spielen. Lange hat sich die historische Kritik durch diese Briefe täuschen lassen, man mußte ihren Zweck und Sinn von einer fremden Kulturlage aus erst zu begreifen suchen. Dann hat man sie mit übermäßig scharfer Kritik beiseite getan. Später aber ist man wieder zu ihnen zurückgekehrt und sucht sie nutzbar zu machen, da man zu der Ansicht gelangte, daß in diesen Quellen und Dokumenten neben dem Gewebe von Täuschung und Phantasie doch einzelne Goldkörner der Wahrheit aufweisbar sein möchten. Dies Ausnutzen von Quellen, die Wahrheit und Lüge in buntem Gemisch enthalten, ist durch die Lückenhaftigkeit der historischen Überlieferung geradezu gefordert und stellt an den Scharfsinn des Historikers die größten Anforderungen. Wie gut muß er doch kennen den Geist der fremden Zeit und die Natur der menschlichen Seele, um überall das Gewebe von Täuschung und Lüge, die Illusion und Übertreibung zu durchdringen und die schlichte Tatsache hervortreten zu lassen. Wenn man alle Schwierigkeiten dieser Kritik in Erwägung zieht, so möchte man meinen, daß der Historiker niemals zur Wahrheit vordringen kann, und doch ist diese Möglichkeit auch wieder in höherem Maße gegeben als bei den Fragen der Naturerkenntnis, da es sinnvolles Menschenwerk ist, womit der Historiker sich beschäftigt. Der Menschheit eigenstes Wesen sucht er als ihr teilnehmender und mitfühlender Freund und Vertrauter allüberall zu verstehen und zu würdigen ohne Überschätzung menschlicher Größe und menschlicher Schwachheit. Menschheitsgeschichte muß er immer

schreiben, auch dann, wenn er das Kleine und Einzelne erzählt. Niemals darf nationale Engherzigkeit oder konfessioneller Fanatismus das Bild jenes großen Geschehens trüben und verunstalten, zu dessen Darstellung er berufen ist.

So wichtig nun aber auch die historische Kritik sein mag, deren Bedingung, Maßstäbe und Tragweite die Methodologie der Geschichte bis ins einzelne zu verfolgen hätte, so ist sie doch für die philosophische Methodenlehre, die den ersten Teil der Geschichtsphilosophie bildet, von weniger großer Bedeutung. Sie ist, wie wir meinen möchten, die mehr interne Angelegenheit des historischen Arbeitsgebietes. Wie das Suchen nach dem Material und seine erste Durchforschung und Durchdringung auf allgemeine Regeln der Induktion hinweist, die wir in allen Erfahrungswissenschaften wiederfinden, so ist die historische Kritik im Gegenteil eine Angelegenheit, die gleichsam in der Historie verbleibt und der philosophischen Spekulation relativ fern und fremd gegenübersteht. Wir wollen damit nicht behaupten, daß diese Regeln der historischen Kritik ein für allemal für die Philosophie bedeutungslos bleiben, aber wie sie uns bei dem jetzigen Standpunkt der historischen Forschung entgegentreten, bleibt ihr a priori dem Auge des Philosophen noch verborgen. Und so bezieht sich die geschichtsphilosophische Spekulation der philosophischen Methodenlehre ganz in erster Linie auf die Auffassung und Darstellung der historischen Tatsachen. Es handelt sich also nicht darum, festzustellen, durch welche Formen des Denkens die Tatsachen aus dem historischen Material eruiert werden, sondern um die Auffassung und Darstellung der Tatsachen im historischen Zusammenhang. Wir nehmen also an, daß die Tatsachen bereits aus dem dunklen Grunde des historischen Quellenmaterials heraufgeholt sind, daß die Grubenarbeit der historischen Forschung bereits geschehen ist. Die aus dem Material herausgehobene Tatsache steht auf dem Niveau der historischen Tatsachen, denen wir beiwohnen. Sie gilt uns als Wirklichkeit. Alles Falsche und Unechte soll von ihr abgestreift sein. Aber noch ist die Tatsache unverstanden und isoliert. Wir wissen, daß sie etwas bedeutet, daß es sich um eine historische Tatsache handelt, aber wir wissen noch nicht, worin der Bedeutungsgehalt der Tatsache liegt. Und hätten wir sie aufgefaßt und verstanden, so bliebe noch die Stellung zu bestimmen, welche ihr im Zusammenhang des historischen Geschehens zukommt.

d) Historische Auffassung.

Wenn wir von der historischen Auffassung sprechen, so tritt sofort in den Mittelpunkt unserer Überlegungen der Begriff des historischen Verstehens. Damit verbindet sich der Gedanke der eigentümlichen Psychologie, welche der Historiker treibt, und die Hoffnung, von hier aus die Wirklichkeit zu gewinnen, das Leben zu ergreifen, wie es gewesen, wie es geworden und wie es gewachsen ist. Die Würde der Geisteswissenschaft, wie Dilthey sie auffaßt, tritt vor unser Auge und die Riesenaufgabe, die der Philosophie aus ihrer Grundlegung erwächst. Diese Kunst des Verstehens spielt ihre Rolle ja schon gewissermaßen in der historischen Kritik, sofern der Historiker den Geist und Charakter der alten Autoren verstehen muß, denen er sein Material verdankt. Aber von ausschlaggebender Bedeutung wird sie vor allem dann,

wenn es nun gilt, die erprobte Tatsache, die entdeckte Individualität in ihrer eigentümlichen Bedeutsamkeit hervortreten zu lassen.

Worin besteht nun die Eigentümlichkeit in der Funktion des historischen Verstehens? Wenn wir mit Kant zu der Einsicht gelangt sind, daß alles Erkennen Synthesis bedeutet, daß es sich immer um die Formung, Gestaltung und Verbindung gegebener Inhalte handelt, und wenn wir die Formgebung als das Wesentliche der Erkenntnis betrachten, so werden wir vor die Frage gestellt, ob es nicht ein verschiedenes Maß der Formgebung gibt. Wir können uns vorstellen, daß das Denken zu gewissen Inhalten mehr hinzutut wie zu andern, wir können niedere und höhere Grade der Formung unterscheiden. Wir können das auch so ausdrücken, daß die Spontaneität des Denkens gewissen Inhalten gegenüber mehr und anderen gegenüber weniger in Aktion tritt, und so ließe sich eine Skala errichten vom Minimum bis zum Maximum der Spontaneität. Die Funktion des Verstehens würde jenes Minimum von Spontaneität bedeuten, das dem gegebenen Inhalt möglichst wenig hinzufügt, das denkbar geringste Maß Umgestaltung mit ihm vollzieht. Je höher das Maß von Spontaneität, um so weniger Scheu und Achtung vor dem dargebotenen Material, um so größer die Entfernung von der Wirklichkeit, um so größer das Maß von Abstraktion, der Verlust an Wirklichkeitsgehalt. Es läßt sich zeigen, daß das Prinzip der Synthesis auch auf anderen Kulturgebieten maßgebend ist, so speziell auf dem Gebiet der Kunst, und wir meinen, daß es der Künstler ist, der am schärfsten und gewaltsamsten den Prozeß der Entwirklichung vollzieht. Die historische Funktion des Verstehens will den Gegenstand in liebevoller Sorgfalt und Behutsamkeit so lassen und aufbewahren, wie er ist.

Die Funktion der Verstehens sucht den Gegenstand gleichsam von innen heraus zu durchleuchten und hütet sich, ihn zu verändern. In der liebevollen Wertung und Berücksichtigung von Kleinigkeiten offenbart sich eine Tendenz, die sehr verschieden ist von jener Gewalttätigkeit, mit der der Künstler das Große vor uns hinstellt, nachdem er dem Wirklichen entnommen, was er brauchte, und vernichtet und getötet hatte, was seinem Zweck entgegenstand. So liegt in dem historischen Verstehen die heilige Scheu vor der Wirklichkeit und dem Leben, dessen eigentümliche Schönheit nicht zerstört werden darf.

Denn mit den eigentümlichen und großen Formen des Lebens hat es der Historiker zu tun, und die Funktion des Verstehens offenbart sich in dem Sinn für das Eigentümliche und Individuelle. Der Historiker ist überzeugt von dem unvergleichlichen Wert der Individualität, und er besitzt ihr gegenüber jene Dankbarkeit, die der Künstler nicht kennt. Denn der Künstler hebt nur weniges empor aus der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens und läßt das andere achtlos beiseite.

Dies Minimum von Formung, das die Geschichte vollziehen soll, führt zur Bewahrung des inhaltlichen Reichtums. Wenn wir vom Verstehen sprechen, so denken wir in erster Linie an jene wundervolle und seltene Tätigkeit, das Ganze einer Individualität zu durchdringen und von einer verhältnismäßig geringen Zahl seelischer Äußerungen aus Eingang und Einlaß zu gewinnen in die Wirklichkeit des vollen und ganzen Lebens einer einzigartigen Individualität. Weniges leitet den Verstehenden auf vieles hin. Aus den dürftigen und

rhapsodischen Spuren des Gewesenen rekonstruiert er die einzigartige Gestalt. Jede Regung des Geistes belauscht er mit teilnehmendem Verständnis und weiß Schuld und Schicksal zu deuten aus dem Wesen eigentümlicher Art. Niemals ist er Ankläger, sondern immer Anwalt, Freund und Berater, und indem er von der Individualität zum Ganzen fortschreitet und vom Ganzen zurück zur einzigartigen Individualität, belauscht er mit Andacht und Rührung der Menschlichkeit großes Herz. Groß wie sein Verstehen muß die Kraft seines Erlebens sein. Denn nur wer vieles erlebt hat, kann vieles verstehen. Aus der Fülle des Erlebens wächst ihm das Verstehen zu. Dies Verstehen kann zum Großen und zum Kleinen führen. Denn in der Virtuosität des Verstehens liegt einerseits die Gefahr der Charakterlosigkeit, indem die Toleranz unbegrenzte Dimensionen annimmt, anderseits führt sie zu jener wahrhaft großen historischen Auffassung, nach der die Gestalten der Geschichte wie große Notwendigkeiten dahinschreiten und jeder kleinlichen Kritik weit entrückt sind.

Für die Auffassung und Deutung des historischen Lebens wird nun auch die Psychologie wichtig, ja unentbehrlich. Man hat mit Recht die Psychologie als eine Hilfswissenschaft der Geschichte bezeichnet. In der Geschichtswissenschaft begegnet uns nämlich das eigentümliche Phänomen, daß sie eine Reihe anderer Wissenschaften in ihren Dienst stellt, deren Resultate und Ergebnisse ihren Zwecken nutzbar gemacht werden. Dahin gehört vor allen Dingen auch die Sprachwissenschaft, die durch die Emsigkeit ihrer Forschung das historische Material gar sehr bereichert hat und die stummen Charaktere fremdartiger Rätselschrift verständlich und deutlich macht. Besonders aber verraten uns die Art der Wortbezeichnung, der Reichtum des Ausdrucks und der Ausdrucksmöglichkeiten, die Bildungsgesetze der einzelnen Sprachen, ihre Wandlungen und Abhängigkeiten gar manches über die Kultur eines Volkes. Ist doch in der Bildung der Sprache unmittelbar der künstlerische Gemeinsinn eines Volkes an der Arbeit, und auch das sittlich religiöse Leben eines Volkes sowie seine naturwissenschaftliche Reife finden in der Sprache getreuen Widerhall. Wir verstehen sehr wohl den Enthusiasmus, mit dem der Philologe dem Wundergebilde der griechischen Sprache nachdenkt und in der unendlichen Schönheit und Mannigfaltigkeit ihrer Lautformen die Seele von Hellas nahe fühlt.

Wie die Sprachwissenschaft stellt sich nun auch die Psychologie in den Dienst der Historie. Die Psychologie aber, um die es sich hier handelt, ist nicht die Psychologie als Gesetzeswissenschaft. Die Psychologie als Gesetzeswissenschaft sucht wie alle Naturwissenschaften Relationen zwischen letzten Einheiten herzustellen. Sie wird etwa die ganze Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens auf den Generalnenner der Empfindung bringen und nach gleichförmigen wiederholbaren Prozessen zwischen diesen letzten Einheiten forschen[1]). Die Psychologie, mit der es der Historiker zu tun hat, ist deskriptiv und genetisch. Es handelt sich nämlich in erster Linie darum, die seelischen Vorgänge einer historischen Persönlichkeit in ihrer Eigenheit zu beschreiben, um ihr Charakterbild zu gewinnen. Um ein liebe- und verständnisvolles Eindringen in den Erlebniszusammenhang der historischen Individualität handelt es sich hier. Weiter aber gilt es, die Handlungen der historischen Individualität durch

[1]) Münsterberg: Grundzüge der Psychologie.

gewisse Motive zu erklären und deutlich zu machen und endlich die wechselvollen Motive aus einem einheitlichen Erlebnisgrund zu erklären. Was hat den historischen Helden bewegt und getrieben, diese Tat zu vollziehen? so werden wir uns häufig fragen. War es eine Tat der Liebe, der klugen Berechnung oder des finsteren Hasses? War für diese Tat eine weise Staatsräson maßgebend, oder war sie ein Werk der Unüberlegtheit und Unbesonnenheit? Hat ein weltfremder, phantastischer Idealismus in ihr seine Form gefunden? Bei allen diesen Fragen rekurrieren wir auf die Wirklichkeit des seelischen Geschehens. Wir suchen nach Gefühlen, nach Willensregungen, aus denen die Tat geboren sein soll, und mit der Mannigfaltigkeit dieser psychischen Wirklichkeiten, in denen sich die Stellungnahme der historischen Persönlichkeit zu den Gütern des Lebens, seine Einschätzung menschlicher Verhältnisse und sein Verhältnis zum Unendlichen ausdrückt, verbinden wir Wertungen positiver und negativer Natur.

Der Wert einer Tat steigt für uns, wenn wir sie betrachten als ein Werk der Liebe, und sinkt herab als das Produkt eines finsteren und traurigen Hasses. Und so verbinden wir den Wert der Tat mit dem Wert der Persönlichkeit. Wir meinen, daß eine wertvolle Tat nur durch eine wertvolle Persönlichkeit hervorgebracht werden kann. Als ob das alles so selbstverständlich wäre, als ob nicht auch die gute und wertvolle Tat unter Umständen das Werk des Schlechten und Minderwertigen sein könnte. Gilt es für die Historie wirklich so unbedingt, daß Gutes aus Gutem entsteht, kann nicht hier vielmehr auch Gutes aus Bösem erwachsen? Muß mit einem Worte die Kausalität in der Geschichte so gedacht werden, daß Ursache und Wirkung in gleichartiger Weise wertbetont sind? Und was ist hier überhaupt das Wichtige und Entscheidende: die Leistung oder das Motiv? Und ist das Motiv so ohne weiteres aus der Leistung zu konstruieren? Worauf beruht die ungeheure Wertung des realpolitischen Sinnes in der Geschichte? Wie sollen wir es verstehen, daß die große ethische Persönlichkeit der historischen Auffassung gemäß den Mangel an staatsmännischem Sinn nicht wettmachen kann: mag die ethische Kultur noch so groß und überragend sein, der politische Fehler findet so leicht keine Entschuldigung. Besteht in der Tat zwischen Ethik und Politik eine unlösliche Antinomie? Das sind Fragen, die uns beschäftigen werden, wenn wir dem Problem einer eigentümlichen historischen Beurteilung nähertreten. Die Frage der Psychologie in der Historie trieb uns auf die Frage der Begründung eines historischen Geschehens durch Motive historischer Persönlichkeiten. Ist mit dem Feststellen der Motive, welche die Veranlassung zur Auslösung eines historischen Geschehens gegeben haben, in der Tat der historische Zusammenhang erklärt? Die Vertreter des deutschen Idealismus haben auf das lebhafteste bestritten, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Motive, wie sie in den einzelnen Persönlichkeiten wirksam sind, den einheitlichen und vernünftigen Sinn und die Notwendigkeit in der Geschichte erklären könnten. Sie haben alle nach einer höheren Notwendigkeit gesucht und in den Leidenschaften der historischen Persönlichkeiten sowie in der Mannigfaltigkeit ihrer Zielsetzungen nur Mittel und Werkzeuge gesehen, die durch ein weitaus überragendes Größeres bestimmt sind. Immer wieder erhebt sich bei jenen großen Interpreten des historischen Lebens die entscheidende Frage, wie es denn möglich sei, daß eine solche un-

geheure Mannigfaltigkeit entgegengesetzter Wünsche und Bestrebungen in den Dienst eines einheitlichen und vernünftigen Weltgeschehens gestellt werden konnte, was es denn eigentlich sei, wodurch dieses Chaos zum Kosmos wird. Und diese Frage ist augenscheinlich eine berechtigte und geschichtsphilosophisch vielleicht die allerwichtigste[1]).

Wir sind gezwungen, die große Bedeutung anzuerkennen, die der Auffassung in der Methodologie der Geschichte zukommt. Die Auffassung aber ruht auf der Gabe des Verstehens, und Verstehen ist nicht zu denken ohne die Kraft des Erlebens. Täuschen wir uns jedoch nicht darüber, daß hier in erster Linie an ein genetisches Verhältnis gedacht wird, das für die philosophische Fragestellung nicht in Betracht kommen kann. Ich muß erlebt haben, um zu verstehen, denn erleben und verstehen verhalten sich zueinander wie die reflexionslose Hingabe zu dem bewußten und gewollten Erfassen des Gegenstandes. Ich erlebe, ohne zu wissen, und ich will verstehen, aber ich kann nicht erleben wollen. Ohne Verstehen ist es dann weiter nicht möglich, zu einer allgemeingültigen Auffassung des historischen Lebens zu gelangen. Diesen genetischen Zusammenhang geben wir zu. Doch nur nach dem logischen apriori fragt die Geschichtslogik. Und so wird das methodologische Element der Auffassung und des Verstehens für sie nur soweit von Interesse sein, als es sich um die Frage handelt, wie denn ein allgemeingültiges Auffassen und Deuten des historischen Geschehens möglich sei. Der Historiker mag die Schönheit des Gedankens bejahen, daß die Historie jeder neuen Generation des Menschengeschlechtes immer wieder zu einem anderen wird, die Philosophie wird bemüht sein, diesen Relativismus zu überwinden und jenen Maßstab aufzuweisen, nach dem die Auffassung und Einschätzung der historischen Objekte sich richtet. So weist ein wichtiger Teil der Lehre vom Verstehen auf eine Theorie der historischen Beurteilung hin, in der alle Geschichtslogik ihren Abschluß findet. Von ihr aus aber wird auch das Organ des historischen Verstehens, der Historiker selber, deutlich, dessen Eigenart in der Geschichtsphilosophie gewiß ebensoviel Beachtung verdient wie in der Philosophie der Kunst das Genie als der Schöpfer schöner Gegenstände. Worin beruht die Allgemeingültigkeit des historischen Auffassens, und was ist das Wesen des historischen Menschen? Das sind Probleme, auf welche die Geschichtsphilosophie zu antworten hat.

Alle jene, die im Übermaß die geschichtsphilosophische Bedeutung des Verstehens betonen, unterliegen einer Reihe von Irrtümern prinzipieller Natur hinsichtlich der Theorie der Geschichte. Der schwerst wiegende liegt darin, daß sie der Geschichte ein Verhältnis zur sinnlichen Wirklichkeit geben, das sie nicht besitzt und ihrem ganzen Charakter nach auch nicht besitzen wollen kann. Es ist der Gedanke, daß die Historie Wirklichkeitswissenschaft sei in dem Sinne, daß sie die Möglichkeit hat, den ganzen Inhalt der sinnlichen Wirklichkeit zu erschöpfen. Dies Ausschöpfen der Totalität des Wirklichen ist begrifflich unmöglich, da jeder Begriff eine Umgestaltung an der Wirklichkeit vollzieht; deswegen soll das Erkennen in der Historie prinzipiell verschieden

[1]) Vgl. besonders Hegels Geschichtsphilosophie und Schellings geschichtsphilosophische Schriften.

sein von dem Erkennen in der Naturwissenschaft. Nur dem Verstehen allein ist die Macht gegeben, in alle Tiefen des Lebens einzudringen, und so steht dem Historiker als dem verstehenden Menschen auch der Zugang offen in das verborgene Gewebe von Motiven, Gefühlen und Wollungen, die in dem Heroen wirksam waren, als er den Entschluß faßte zur welthistorischen Tat. Die genaue Erforschung dieses Motivationslebens, die genaue Durchdringung der Erlebniszusammenhänge, in denen die Ansätze zu allen möglichen Zielsetzungen, Wertungen und Strebungen deutlich vor uns liegen, sie befreit uns von der Aufgabe der Metaphysik, nach dem Notwendigen in der Geschichte zu fragen, und macht ein System letzter Werte überflüssig.

Erwägen wir dagegen, daß die restlose Ausschöpfung der sinnlichen Wirklichkeit für die Historie weder möglich ist noch ihrem Ziel und Wesen entsprechen kann, so steht nichts mehr im Wege, einen einheitlichen Erkenntnisbegriff für sämtliche Wissenschaften zu bilden. Dann handelt es sich in der Historie wie in der Naturwissenschaft um Begriffserkenntnis, nur daß die Art der Begriffsbildung in beiden Wissenschaften verschieden ist. Dann ist das Verstehen zwar noch viel in der Geschichte, aber nicht mehr alles. Das Verstehen ist für uns eine Funktion von höchster Lebensnähe, ein begriffsloses Wissen, mit dem die Logik nichts anfangen kann. Der künstlerische Geschmack ist logisch so unbegreiflich wie die Macht des Verstehens. Das Verstehen ist im Grunde der Fülle des Lebens zugeordnet, nicht aber der Welt der Geschichte, wenn auch seine unfaßbare Wissensart in die Welt der Geschichte, die dem Leben so nahe steht, gar mächtig eindringt. Der Historiker muß zu der begrifflichen Funktion, die er ausübt, die Lebensnähe des verstehenden Menschen haben. Was an dem Verstehen logisch bewältigt werden kann, das scheint mir allein die Frage eines allgemeingültigen, von einheitlichen Wertmaßstäben orientierten Auffassens und Deutens des historischen Lebens zu sein. Warum soll jenes so aufgefaßt und mit Glanz und Ruhm bekleidet, jenes aber in Nacht und Schweigen begraben werden? In einer Theorie der Geschichte können wir nicht bei dem göttlichen Verstehen als einem Letzten stehen bleiben, sondern wir müssen des zu verstehenden Menschen Art zu beschreiben und den Rechtsgrund für ein allgemeingültiges Auffassen des historischen Lebens uns deutlich zu machen suchen. Wir können uns nicht dabei beruhigen, daß alle Allgemeingütigkeit im Verstehen beruht, wir wollen die Notwendigkeiten des historischen Lebens näher zu ergründen trachten. Der spärliche Hinweis auf eine überindividuelle Notwendigkeit, die in dem Gedanken eines allumfassenden Verstehens liegt, kann der Logik nicht genügen.

Wir geben zu, daß dem Verstehen als einer logisch unfaßlichen Wissensform die höchste Aufgabe zufällt bei der Erkenntnis der Charaktere großer historischer Persönlichkeiten. Der Historiker kann sich nicht damit begnügen, die kulturbedeutsamen Momente an einer historischen Persönlichkeit aufzuweisen. Er muß sie auf den einheitlichen Lebensgrund der historischen Individualität zurückführen. Er muß all das wertvolle Tun und Leiden, das machtvolle Streben, den Kampf um Gut und Böse aus einem Einheitsstrahl hervorleuchten lassen. So muß er die Aufgabe sich stellen, dahin muß sein Streben gerichtet sein. Aber was ebenso wichtig ist, er muß der historischen Persönlichkeit gegenüber Takt genug besitzen, an richtiger Stelle Halt zu machen.

Er darf nicht auf das Kleine und Kleinliche verfallen. Er muß sich entschließen, das Unerforschliche still zu verehren, und zu der Überzeugung gelangen, daß in der Geschichte die große vollendete Leistung das Maßgebende ist.

Auch die Geschichte vermag das Leben nicht wiederzugeben, wie es eigentlich war, und wie es eigentlich ist. Diese Undurchdringlichkeit des Lebens, auf die wir immer wieder hinweisen müssen, soll keine Apotheose des Lebens bedeuten. Wir wollen damit weder sagen, daß das Leben so stark und so reich und so mächtig ist, daß der wissenschaftliche Begriff hier zuschanden werden muß, noch meinen wir anderseits, daß der Begriff aus der Wirklichkeit alles hervorholt, was des Aufhebens wert ist. Das Leben gehört nicht nur der Wissenschaft, sondern vor allem auch der Philosophie, Kunst und Religion. In irgendeiner Weise gehört es ihnen als Ansatzpunkt, als Ausgangspunkt, als Aufzuhebendes, als ein zu Überwindendes. Und auch dem sittlichen Streben gehört die Fülle des Lebendigen, und schließlich ist das Leben auch für sich da, hat es seine eigenen Werte, die wir im Kultus der Liebe und Freundschaft verehren. Viel vom Leben gibt die Geschichte, niemals aber das ganze Leben. Was in die Geschichte eingeht, das sind nicht die Menschen mit dem ganzen Reichtum ihrer Eigenschaften und der ganzen Fülle ihres seelischen Erlebens, sondern vielmehr Abstraktionen, die nach gewissen Wertgesichtspunkten gebildet sind. Ist etwa die künstlerische Leistung eines Menschen bedeutsam so wird in ihm der Künstler gesehen und in der Regel nur der Künstler, niemals aber der ganze Mensch. Die Kulturleistung des Menschen wird in dem historischen Begriff aufbewahrt, nicht aber das Elementare, Primitive seines Gefühls und Empfindungslebens, das den Weg der Entfaltung verfehlt hat Die Menschen sind in der Geschichte ein für allemal mit Etiketten versehen. Sie sind verurteilt, nur Philosophen, Dichter oder Staatsmänner zu sein. Vielleicht auch eine Kombination des einen mit dem anderen, aber immer werden sie hier unter einem bestimmten Gesichtspunkt gesehen und niemals als ganze Menschen gewertet. Die einzige Form der historischen Darstellung, die auf die Erfassung eines ganzen Lebens gerichtet scheint, ist die Biographie. Und hier gibt es in der Tat eine Höhe der Meisterschaft, die uns bis an die Schwelle des Lebens führt. Zwischen dem Biographen und seinem Helden muß ein Verhältnis sein, wie zwischen Menschen, die sich im Leben nahestehen. So groß ist die Fülle der Gesichtspunkte, so reich die Zahl verständnisvoller und berechtigter Fragen, die er an das Heldenleben richtet. Und so mag denn der Biograph wohl meinen, die Individualität in ihrer Ganzheit zur Darstellung gebracht zu haben — was ihm doch niemals ganz gelingen kann.

Daß nun die historische Individualität sich niemals deckt mit der lebenswirklichen Persönlichkeit — das hat sein Gutes und sein Schlimmes. Sein Gutes, denn nur von dem Beschränkten, von dem in der Fülle seiner Bestimmungen und Beziehungen Reduziertem vermögen wir Erkenntnis zu gewinnen. Der historische Begriff läßt nur die großen und bedeutsamen Züge hervortreten — alles andere wird beiseite gelassen. Nicht als ob der große Historiker es versäumte, auch das rein menschlich Wertvolle und Interessante zur Darstellung zu bringen und das Bild seines Helden nicht auch vielfach mit einer Fülle von Einzelzügen beseelte. Aber der historische Begriff tritt an den Menschen mit der Forderung heran, seinen Wert oder Unwert für ein bestimmtes

Kulturgebiet zu enthüllen. Die Geschichte ist nun einmal das Reich der Höhen und der Tiefen. So bleibt die Individualität, wie sie die Geschichte versteht, eine Abstraktion. und darin liegt eine gewisse Gefahr der Egalisierung auch für die historische Erkenntnis. Durch die Form der Abstraktion ist das historische Geschehen vergleichbar geworden. Das, was an sich individuell und unvergleichlich ist, ist durch den Begriff einander genähert. Somit bietet die historische Wirklichkeit in weitem Umfange analoge Erscheinungen dar. Wir durchspähen die Vergangenheit, um Aufschluß darüber zu erhalten, was wir sind, und welcher Zeit wir angehören: der Blüte, des Verfalls oder des hoffnungsfreudigen Werdens. So ist etwa eine religiös gestimmte Epoche, wie das alexandrinische Zeitalter es war, geneigt, in der Philosophie der Griechen dieselbe religiöse Erregung zu erblicken. So schuf die Romantik das Mittelalter nach ihrem eigenen Bilde. So vergleichen wir unser gegenwärtiges Zeitalter bald mit dem Epigonenzeitalter der Griechen, bald mit dem frischen Werden der Renaissanceepoche.

e) Die Darstellung.

Soviel in diesem Zusammenhange über das Verstehen und seine methodische Bedeutung. Das Wichtigste und Bedeutsamste für die philosophische Methodenlehre bleibt doch schließlich die Form, in der das Resultat der historischen Erkenntnis zur Darstellung gebracht wird. Wenn wir den Begriff in den Urteilen der vollendeten historischen Darstellung untersuchen, so erkennen wir, was gemeint war, so erfahren wir, welcher endgültigen Absicht der ungeheure Apparat der historischen Erforschung dient. Wenn wir diese Begriffe betrachten, so sehen wir ganz deutlich, wie schwer sie zu tragen haben an der ganzen Fülle des historischen Lebens.

Niemals kann die Entwicklung der historischen Wissenschaft dahin gehen, die konkreten Begriffe der Historie ihres Reichtums zu berauben, niemals der Versuch gemacht werden, in einer mageren Definition die Köstlichkeit und Schönheit des Perikleischen Zeitalters zu erschöpfen. Auf Reichtum und Fülle angelegt, werden sich die historischen Begriffe diesen ihren Reichtum bewahren und somit ein für allemal in einer ganz anderen Richtung gehen wie die scharf umrissenen, durch eine präzise Definition erschöpften und ausgelösten Begriffe der Naturwissenschaft. Gerade dieses ist für den historischen Begriff, für diese eigentümliche Form der wissenschaftlichen Allgemeinheit charakteristisch, daß sie das Konkrete, das Individuelle, das Einmalige zum Ausdruck bringen will. Das klingt paradox und ist es auch bis zu einem gewissen Grade, denn das Allgemeine ist der Feind der Individualität und kann sie, wie es scheint, nur zerstören, niemals aber sie voll und ganz durchdringen und erfassen. Wir verstehen es, daß die Aufgabe der Wissenschaft leichter zu erfüllen ist dort, wo der Begriff das Allgemeine sucht, das vielen Gemeinsame zur Darstellung bringt. Der historische Begriff ist von dem sehnsüchtigen Wissenwollen der Individualität getragen. Ihr zu nähern sucht er sich, ohne sie jemals zu erreichen. In welcher Weise nun vollzieht die individualisierende Methode, wie sie in der historischen Darstellung niedergelegt ist, diese Annäherung an die Individualität, an die unvergleichliche Einmaligkeit des historischen Geschehens? Die Verfassung und Geisteshaltung, die erforderlich

ist, um den Weg der Historie mit Erfolg zu gehen, ist das Achten auf das Eigentümliche. Das Eigentümliche ist dasjenige, wodurch sich ein Objekt von allen anderen unterscheidet, wodurch es zu einem einmaligen und einzigartigen wird. Wie die Welt der Sinne bis ins Kleinste und Einzelne gebildet ist, können wir mit Bestimmtheit nicht wissen. Wir vermuten, daß die Gestalten der sinnlichen Anschauung alle verschieden gebildet sind, daß es in der Welt nichts absolut Gleiches gibt. Früher hat man wohl den Gedanken absoluter Gleichheit mit der Behauptung zurückgewiesen, daß das absolut Gleiche notwendig zusammenfallen, daß es ein Identisches abgeben müsse. Diese Auffassung beruht auf einer Verwechslung von Identität und Gleichheit. Wir können uns zwei Dinge oder zwei Individuen denken, die einander vollkommen gleich sind und doch nicht zusammenfallen, weil sie zeitlich und räumlich getrennt sind. Prinzipiell ist es nicht ausgeschlossen, daß es zwei so vollkommen gleich artige Dinge in der Welt gibt, ja unmöglich ist es sogar nicht, daß die sinnlichen Wirklichkeiten in ihrer Grundstruktur vollkommen gleichartig sind, und daß nur ihre wechselnden Lageverhältnisse den Schein der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ergeben. Die Behauptung der Gleichartigkeit des Wirklichen ist ebensowohl ein Dogma wie die Behauptung seiner Individualität. Die Behauptung, daß die sinnlichen Wirklichkeiten individuell gebildet seien, entspricht am besten dem Standpunkt unseres natürlichen und unbefangenen Empfindens und Auffassens. Ein Beweis läßt sich nicht dafür erbringen, aber unsere Sinne scheinen dieses große Naturfaktum immer wieder zu bestätigen. Trotzdem könnten wir uns vorstellen, daß einmal die Forschung auf zwei Dinge stoßen würde, die auch der sorgfältigsten Analyse und Beobachtung als vollkommen gleich erscheinen müssen. Daß das Gleiche immer notwendig eine Abstraktion sein soll, ist ein Vorurteil über die Natur des sinnlich Wirklichen, das nicht so ohne weiteres die allgemeine Anerkennung finden wird.

Wie wir uns nun aber auch die Natur der sinnlichen Wirklichkeit vorzustellen haben, der Forderung der historischen Forschung gemäß muß sie individuell gedacht werden. Der Historiker will die Gestalten der Sinnenwelt in der Wirklichkeit ihrer Individualität ergreifen. Das historische Bewußtsein tritt an die Wirklichkeit mit der Forderung heran, daß alles individuell und eigenartig gebildet sei. Ob diese Forderung des historischen Bewußtseins zu Recht besteht, das ist natürlich eine Frage, die in der Geschichtslogik nicht entschieden werden kann.

Wenn die Naturwissenschaft immer auf dasjenige abzielt, was vielen oder mehreren Dingen gemeinsam ist, wenn ihr Interesse ein für allemal dem Individuellen abgewendet ist, so liegt diesem Verhalten die Auffassung zugrunde, daß das, was nur einmal, so ganz vereinzelt vorkommt, kein zuverlässiger Bürge der Wirklichkeit sei, daß vielmehr nur das an und in vielen Seiende Wirklichkeitscharakter besitzt. Dagegen ist der historischen Auffassung gemäß gerade das an vielen Vorhandene das Gleichgültige, das Durchschnittliche, was nur geringe Macht und Größe des Lebens besitzt. Der Historiker ist von der Wirklichkeit des Individuellen, der Naturwissenschaftler dagegen von der Wirklichkeit des Gleichen überzeugt.

Wenn ich die Forderung der Individualität an die Wirklichkeit richte, so kann das in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße geschehen.

Es kann in dem radikalen Sinne gemeint sein, daß alles grundverschieden ist, daß etwa die Charaktere der einzelnen Menschen weit auseinanderliegen wie Gott und Teufel. Während der naturwissenschaftliche Forscher, der an dem Begriff der Gattung orientiert ist, immer geneigt sein wird, auf Verwandtschaft und Ähnlichkeit aller menschlichen Naturen hinzuweisen, kommt es dem Historiker darauf an, seines Helden unvergleichliche Art zu zeigen und ihn von dem Durchschnittlichen und Allbekannten zu trennen und zu befreien. Das wahrhaft historische Denken wird die Kluft sehr groß werden lassen zwischen der Tat des Heroen und der Kleinheit und Spießbürgerlichkeit des gewöhnlichen menschlichen Tuns. Liegt in diesem Falle die Betonung der Individualität vor allem in der Aufweisung des Kontrastes von Klein und Groß, so kann der Gedanke der Individualität auch die Wendung annehmen, daß wir die Überzeugung vertreten, das Wirkliche sei bis in seine kleinsten Teile hinein immer wieder anders gebildet. Denke ich mir das Wirkliche bis in die denkbar kleinsten Teile aufgeteilt, so sind alle diese Teile immer wieder verschieden. Nicht nur, daß die Individuen verschieden sind, sondern auch die Teile, aus denen sich die Individuen zusammensetzen, sind es durchgängig. Es erhebt sich dann sofort das Problem, wie denn bei einer solchen radikalen, bis in die letzten Strukturelemente hineinragenden Verschiedenheit die Möglichkeit des Vergleichens, Entgegensetzens und Unterscheidens gerechtfertigt werden könne. Eine solche Vergleichung erfordert doch augenscheinlich eine gewisse Gemeinsamkeit, Verwandtschaft und Ähnlichkeit der Eigenschaften. Diese Ähnlichkeit im einzelnen muß doch schließlich darin ihren Grund haben, daß zwei Individuen, mögen sie als ganze Individualitäten auch noch so viele Gegensätze aufweisen, in einigen Eigenschaften gleich sind. Dann würde es also doch gewisse Teile des Wirklichen geben, die, von ihrer Komposition in einem individuellen Ganzen abgesehen, als bloße Stücke und Teile des Wirklichen einander vollkommen gleich wären.

Rein logisch betrachtet ist es gewiß möglich, daß die Wirklichkeit aus gleichartigen Substanzen besteht, oder daß doch zum mindesten gewisse Individuen einander gleich sind oder aus Elementen gleicher Natur sich zusammensetzen. Die sinnliche Anschauung als solche allerdings vermag uns nicht von der Wirklichkeit des Gleichen zu überzeugen. Ihr gegenüber erscheint vielmehr das Gleiche als ideale Forderung, der die Dinge nur von weitem entsprechen. Untersuchen wir nur einmal kurz, was die Behauptung des Gleichen in bezug auf zwei Individuen bedeuten mag. Ich stelle zusammen das weit Entfernte, scheinbar durch Welten Getrennte. Den wundervollen Jüngling wähle ich, den göttlichen Schönen, den die Meisterhand des Praxiteles zum Apoll gebildet, und jene alte müde und gebrochene Gestalt, das entnervte und verwelkte, das zerbrochene und zertretene Geschöpf der Straße. Was ist ihnen beiden gemeinsam? Sind sie nicht grundverschieden? Ist nicht jener in seiner seligen Schönheit unserer Anbetung und Verehrung wert, jenes aber in seinem Schmutz und seiner Widerwärtigkeit Gegenstand unseres Abscheus und unseres entwürdigenden Mitleids? Ist es nicht jener, der an unsere Göttlichkeit erinnert, während das zerstörte Geschöpf der nächtigen Straße an die schwere Plumpheit unseres tierischen Daseins mahnt? Und doch haben sie etwas Gemeinsames, gewiß haben sie etwas, was ihnen in gleicher Weise zukommt,

das ist die allgemein menschliche Organisation, die sie von der Tierheit scheidet, das ist, um nur ein Beispiel zu wählen, die aufgerichtete Gestalt.

Die aufgerichtete Gestalt ist das Gleiche, und dabei kann man schwerlich etwas Verschiedeneres sich vorstellen als diese gleiche Art des Aufgerichtetseins. Jener, in der schönen und sanften Biegung seines Leibes, in der ganzen Pracht seiner jugendlichen Glieder, und jenes müde und gebeugte Geschöpf, dessen Körper von Laster und Krankheit verunstaltet wurde. Liegt wirklich ein Gleiches vor in ihrer Art des Aufgerichtetseins? Ist nicht vielmehr gerade die Körperhaltung immer und ewig verschieden zwischen diesem Vorbild des jugendlichen Gottes und der verblühten und verkommenen Hetäre? Was also hier das Gleiche ist in der Haltung des Leibes, das ist nur dieses eine Moment der körperlichen Organisation, das Aufgerichtetstehen mit erhobenem Haupt. Sonst ist alles verschieden, denn des jugendlichen Gottes Haltung zeigt eine wundervolle Beherrschung der Glieder in dem weichen, flüssigen Rhythmus seines Leibes, während die Gestalt des Weibes, gekrümmt und gebeugt, in den zerstörten Formen des Körpers das ganze Elend des Unterganges und des Vergehens offenbart.

Das Gleiche ist also in diesem Falle nicht darin zu suchen, daß irgendein Teil des einen Körpers dem andern gleich wäre. Vielmehr sind der jugendlich blühende und der verwelkte Körper ja denkbar weit entgegengesetzt. Das Gleiche ist vielmehr nur als Moment in der beiderseitigen Körperhaltung vorhanden. Dieses eigentümliche Dasein des Gleichartigen als Moment der Organisation ist es mit in erster Linie gewesen, was Aristoteles zu seiner Lehre von den Formen geführt hat. Wir wollen hier nur konstatieren, daß Gleiches entweder als Teil des Wirklichen gedacht werden kann oder als Moment, das den Dingen anhaftet, das den Dingen zukommt, aber nicht unabhängig von ihnen sein kann. Auf diese letztere Art des Gleichseins ist die Naturwissenschaft gerichtet. Überall, wo sie vorliegt, besteht die Möglichkeit, die Objekte oder Gegenstände unter einen allgemeinen Begriff zu subsumieren.

Wir haben festgestellt, daß es der Historie auf das Eigentümliche ankommt und nicht auf das Gleiche, so daß die Geschichte die Realität des Gleichen nicht einmal anerkennen will, indem sie behauptet, daß nur das Individuelle existiere. Wir sehen ferner, daß die Geschichte, indem sie die Bedeutung ihres Gegenstandes zur Geltung bringen will, Distanz und Gegensatz auf das schärfste betont.

In dem Kontrastieren und Distanzieren ist das Grundprinzip der individualisierenden Methode zu erblicken. Die Individuen werden nicht einander genähert, um mit ihren Ähnlichkeiten in die Form des naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriffes einzugehen, sondern vielmehr in unüberwindlicher Stärke einander gegenübergestellt und, ihrem Werte angemessen, weit voneinander entfernt. Wenn die Geschichte jenen göttlichen Jüngling schaut, den der Künstler zum jugendlichen Apoll gebildet, und das verworfene Geschöpf der Straße, die arme, gealterte Hetäre ihm zur Seite steht, so wird sie nicht wie die Naturwissenschaft diese unversöhnlichen Gegensätze durch den Begriff des Menschen verbinden, sondern sie wird dem göttlichen Jüngling im Reiche des Schönen eine wohnliche Stätte bereiten, jene Unselige aber an den Ort verweisen, wo die Verlorenen hausen. Während die Naturwissenschaft nicht

genug die immer gleiche Art des Menschen betonen kann, lehrt die Geschichte der Heroen gottähnliche Gebilde, die den armen Sinnensklaven so weit übertreffen, wie dieser von tierischer Bildung verschieden ist.

Wir dürfen nur nicht die Vorstellung haben, daß die Geschichte in allen Menschen ein Eigentümliches sucht, das heißt eine einzigartige Lebensgestaltung, durchdrungen von dem Bewußtsein eines unwiederholbaren Lebenssinnes, entsprechend etwa der Auffassung vom Menschen, wie sie Schleiermacher in seinen Monologen vertreten hat. Nach der schönen Metaphysik, die dort entwickelt ist, soll jeder Mensch seinen eigentümlichen Lebenssinn haben und ihm entsprechend seine Bestimmung ergreifen, glücklich zu preisen aber ist vor allem der Mensch, der nicht nur sich selbst, sondern auch andere in ihrem eigentümlichen Lebenssinn versteht, der ein Wissender ist eigentümlicher Natur. Der Historiker sucht nach dem Eigentümlichen der Individualität, aber nicht in allen Menschen. Der Sonderling, das Original als solches kann sein Interesse nicht erwecken, obwohl gerade in ihnen doch sehr stark der Gedanke der Besonderheit lebt. Der Historiker sucht das Eigentümliche lediglich in der historischen Persönlichkeit, die für die Kultur wichtig ist, die für die Kultur etwas Großes geleistet hat. Die ganze Masse der Individuen wird nicht in ihrer Eigentümlichkeit aufgesucht und aufbewahrt. Diese Individuen sind in ihrer Einzelheit nicht wichtig, wohl aber als Glieder eines Standes, einer Gesellschaftsklasse, einer Partei, eines Volkes, eines Staates. Diese Individuen sucht der Historiker nicht in ihrer Einzelheit, sondern als Glieder und Teile einer Kaste, einer Gesellschaft, eines sozialen Verbandes zu verstehen. In diesem Ganzen aber der Partei oder des Volkes, in dem das Einzelindividuum untergegangen ist, sucht der Forscher der Geschichte wiederum das Eigentümliche zu erfassen. Die Stoiker der römischen Kaiserzeit, das Mönchswesen des 5. Jahrhunderts, die Vasallität der Staufenzeit, die portugiesischen Juden, zu denen Spinoza gehörte, alles das sind historische Begriffe, die darauf abzielen, das Eigentümliche, nur einmal Daseiende und niemals Wiederkehrende in seiner Lebensfülle zu erfassen. Und dasselbe Prinzip waltet vor, wenn wir uns von den kleinen Verbänden und Gemeinschaften zu den Epochen und Zeitaltern, zu den großen Völkerfamilien, zu umfassenden Kulturkreisen erheben, wie etwa das Zeitalter des Perikles, die Gemeinschaft der indogermanischen Völker und als Heimatstätte der Bildung die Mittelmeerkultur.

Und schließlich erheben wir uns zu der Idee eines Ganzen, in der alle Fülle des historischen Lebens aufbewahrt ist, gewiß in verschiedener Gestalt aufbewahrt, aber doch in ihm beschlossen. Es ist der Gedanke des historischen Universums. In ihm ist all dasjenige noch in deutlicher Form zu finden, was den Anspruch erheben kann, ewig der historischen Welt anzugehören, was nicht nur vorübergehend hineindringt, um wieder daraus zu verschwinden, sondern dem eine bleibende Stätte im Reiche der Erinnerung beschieden ist. In diesem historischen Universum glänzen einige Gestalten in ganz besonderem Licht und bestrahlen weite Flächen und Fernen. Es sind das die großen Wohltäter, Erzieher und Helden der Menschheit, die mit machtvoller Hand in das historische Geschehen eingegriffen und die Menschheit vorwärtsgebracht haben. Ihnen ist diese große bewegte Welt zum ewigen Ehrentempel geworden. Und Zeitalter leuchten daneben in besonderem Glanze, da eine wundervolle

Höhe des denkenden Verstehens und des liebenden Schauens der menschliche Geist erreicht. Und Völkerindividualitäten stehen vor unseren Augen, um deren lockige Häupter die begeisterte und dankbare Mitwelt und Nachwelt Kränze des Ruhmes wand.

Und so ist die Methode des Historikers, der Weg, auf dem er der Wahrheit sich zu nähern sucht, immer auf das Individuelle gerichtet, mag dieses Individuelle nun die einzelne Persönlichkeit oder das Ganze des historischen Geschehens, das Universum der Geschichte sein, das eingebettet liegt zwischen zwei dunklen Ufern, einem unerforschlichen Anfang und einem unerforschlichen Ende.

Das Allgemeine ist nur Mittel der historischen Forschung, niemals aber das Ziel. Der Begriff in seinen verschiedensten Gestalten dient dieser gemeinsamen Aufgabe: Begriffe von Persönlichkeiten wie Sokrates und Alexander, Begriffe von Völkerindividualitäten wie Grieche und Germane, Begriffe von Nationen und Staaten und auch naturwissenschaftliche Gattungsbegriffe wie Tier und Wald und Meer. In der historischen Methode aber geht der Weg immer von der Individualität des Ganzen zu der Individualität des Einzelnen und von der Individualität des Einzelnen zu der Individualität des Ganzen. Ich muß eine Vorstellung haben von dem Ganzen der historischen Welt mit ihren Höhen und Tiefen, um die Einzelindividualität in sinngemäßer Weise in den großen Zusammenhang einstellen zu können, und ich muß die Individualität ergriffen und durchleuchtet haben, um von ihr aus die historische Welt zu verstehen. Aus dem historischen Ganzen verstehe ich die Leistung und Aufgabe der Persönlichkeit, und aus der Persönlichkeit verstehe ich die historische Welt. Wüßte ich Christus und Sokrates nicht zu verstehen und jene anderen großen Heroen der Menschheitsgeschichte, so wüßte ich auch nicht, was das historische Ganze bedeutet.

Wenn wir nun aber in so eindringlicher Weise alles historische Geschehen seinem letzten Grunde nach unter den Gedanken der Individualität stellen, so sei dabei gleichzeitig betont, daß diese Bestimmung keine Entscheidung bedeutet über den Streit der Historiker, ob wohl die Geschichte aufzufassen sei als eine Geschichte der Persönlichkeiten oder als eine Geschichte der Massenbewegungen.

Bekanntlich werden diese beiden entgegengesetzten Auffassungen noch jetzt häufig geltend gemacht. Nach der einen ist es im wesentlichen die große Persönlichkeit, welche Geschichte macht, die Geschichte ist die Geschichte der Heroen. Nach der anderen wird die Leistung der großen vereinzelten Individualitäten erheblich herabgesetzt: sie können nur etwas leisten, insofern sie getragen werden von einer großen Kulturbewegung. Sie sind gleichsam nur die Organe einer solchen Bewegung wie das Zeitalter der griechischen Aufklärung, aus dem Sokrates hervorging, oder jene ungeheure Bewegung am Ende der griechischen Welt, aus der die Gestalt des Erlösers hervorging. Nach der einen Vorstellung wäre die ganze Bewegung resultatlos verlaufen, wenn nicht der große Mensch, der Heros gekommen wäre, nach der anderen war der Held und seine Leistung das notwendige Resultat dieser Bewegung. Hochgehoben und getragen von ihr versuchte er etwas zu leisten, aber es war gewissermaßen gleichgültig, ob die Bewegung der Massen

diesen oder jenen so hoch heraushob. Die griechische Aufklärung hatte manchen Sokrates und die griechische Alexandrinerzeit manchen Christus.

Wir wollen nicht zu entscheiden versuchen, auf welcher Seite das größere Recht liegt. Mit der individualisierenden Methode sind an sich beide Auffassungen vollkommen vereinbar. Wie die historische Forschung sich bemüht, die eigentümliche Erscheinung des Perikles zu verstehen, so kann sie in gleicher Weise getrieben sein, die unvergleichliche Art jenes Zeitalters zu prüfen, da der Zweifel an den Erkenntniskräften des menschlichen Geistes so mächtig geworden war, daß Verzweiflung die Völker ergriff. Das unglückliche und zerrissene Bewußtsein der Zeit glaubte die Entdeckung gemacht zu haben, daß der Himmel leer sei, und konnte diesen Gedanken doch nicht ertragen. Ich meine das alexandrinische Zeitalter, da man in Rom auf immer neue Götter das erschütterte religiöse Bewußtsein der Zeit zu richten versuchte. Sowohl die Persönlichkeit des einzelnen wie auch eine große Bewegung der Massen kann in ihrer Unvergleichlichkeit und Einmaligkeit zur Darstellung gebracht werden. Erst wenn der Historiker nicht mehr nach dem Eigentümlichen, sondern nur nach dem Gleichartigen fragt, wenn er in der griechischen Aufklärung dasselbe sieht wie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, wenn er die ewige Wiederkehr des Gleichartigen lehrt, die nur durch die neuen Völker als Träger der alten Bewegung eine etwas andere Färbung und Ausgestaltung erhält: erst dann ist die individualisierende Betrachtungsweise verlassen, und es erfolgt der Übergang zu einer naturwissenschaftlich generalisierenden Betrachtung der Geschichte.

Mit dieser naturwissenschaftlich generalisierenden Betrachtungsweise darf nun aber nicht verwechselt werden eine eigentümliche Begriffsbildung, die durchaus im Dienst der individualisierenden Methode steht und in der doch scheinbar das Interesse dem Allgemeinen zugewendet ist. Dilthey hat diese Form der Begriffsbildung, die in hohem Maße geeignet ist, in das Verstehen der historischen Welt einzuführen, als Typenbildung bezeichnet. Suchen wir uns dieses Problem an Beispielen deutlich zu machen. Wir lernen einen Menschen kennen, der über seine eigentümliche Individualität hinaus uns als Repräsentant einer allgemeinen Kultur und Lebensbildung erscheint. Wir sagen etwa: dieser Mensch ist ein echter Grieche oder ein Romantiker oder ein spezifisch religiöser Mensch oder eine künstlerische Natur. Sehen wir in ihm den Griechen oder den Romantiker, so meinen wir, daß ganz bestimmte und notwendige Züge, die wir in den Menschen der Perikleischen Zeit oder in den Menschen am Anfang des 19. Jahrhunderts geschaut haben, in ihm gleichsam aufbewahrt und uns aufgehoben sind in frischer lebendiger Gestalt. Denn er, den wir als Griechen bezeichnen, ist kein Nachahmer des Griechentums, so daß etwa jenes ein Ideal wäre, das er darzustellen suchte. Er, den wir als Griechen bezeichnen, ahmt das Griechentum nicht nach, er kopiert es nicht, und noch viel weniger braucht im naturwissenschaftlichen Sinne die Organisation seiner Natur der Organisation des griechischen Volkes ähnlich zu sein, sondern was ihn zum Griechen macht, das sind gewisse allgemeine Wertsetzungen, gewisse Lebens- und Kulturideale, die er mit dieser Nation gemeinsam hat. Und deswegen wird auch seine Seele bis in das Tiefste bewegt, wenn er jene Marmorbilder erschaut des Praxiteles und Lysippos, in denen er verwirklicht und dargestallt sieht, was seine eigene Seele ahnungsreich ge-

fühlt. Überlegen wir also ruhig, was wir meinen, wenn wir diesen Menschen unserer Zeit jenem Volke hinzuzählen, so denken wir im Grunde genommen nur, daß er dieselben Werte anerkennt. Wenn wir aber weiter darüber nachdenken, wie es denn möglich ist, daß jene fernen Lebens- und Kulturideale noch Anerkennung finden, so kann es nur darin liegen, daß sie niemals so fern und fremd geworden sind, wie man wohl meinen möchte, sondern daß in ihnen etwas niedergelegt ist, was als ein dauernd Wertvolles immer wieder zur freudigen Anerkennung bewegt.

Noch viel einfacher liegt das Faktum, wenn wir in irgendeinem Menschen etwa das religiöse oder künstlerische Moment stark unterstreichen und ihn einen religiösen oder künstlerischen Menschen nennen. Wir meinen, daß in einem solchen eine einseitig starke Hinwendung nach einem bestimmten Wert sich vollzogen hat, so daß bei ihm dieser eine Wert, sei es nun die Religion oder die Kunst, zur leitenden Dominante geworden ist. Hier ist es also nicht ein vielfach verschlungenes Gewebe mannigfacher Wertsetzungen, wie etwa dasjenige, in dem das romantische Kulturbewußtsein sich äußerte, was Anerkennung findet, sondern einem einzigen Kulturwert sind alle anderen mehr oder weniger zum Opfer gebracht, und dieser eine hat dauernd Gestalt gewonnen in der ihm zugewendeten Seele.

Wenn wir von Griechentum und Romantik sprechen, so denken wir in erster Linie an einen bestimmten Zeitabschnitt. Wollen wir nicht mehr darunter verstehen, so ist allerdings das griechische und das romantische Zeitalter untergegangen. Anders steht es von vornherein mit Begriffen wie religiöse und künstlerische Natur; hier werden wir wohl kaum zweifeln, daß es solche zu allen Zeiten geben wird trotz aller derjenigen, die dem religiösen Menschen den Untergang prophezeit haben, und die da meinen, daß in unserem Zeitalter der herben Technik, das dem Gefühl kein Recht einräumen will, daß in diesem Zeitalter auch die Kunst stirbt. Der religiöse und künstlerische Mensch sind augenscheinlich an keine Zeit gebunden. Solche kann es zu allen Zeiten geben. Griechentum und Romantik gehören ursprünglich einer bestimmten Zeit an. Indem aber das historische oder geschichtsphilosophische Bewußtsein den Ewigkeitsgehalt erkennt, der in diesen Begriffen schlummert, gibt es ihnen eine Bedeutung über eine bestimmte Zeit hinaus und erhebt sie damit auf dieselbe Stufe wie jene zuvor genannten. Jetzt haben auch sie die Bedeutung eines Typus gewonnen. Ein solcher Typus ist, wie wir noch später zu zeigen haben werden, kein naturwissenschaftlicher Allgemeinbegriff oder Gesetzesbegriff. Er bedeutet die Verbindung des Kulturwertes mit bestimmtem Leben, mit einer besonderen Organisation. Wenn in dem Begriff der Schönheit noch nicht die Verbindung mit der Sinnenwelt gedacht ist, wenn in dem Begriff der Kunst als einer menschlichen Kulturtätigkeit nur die allgemeine Organisation dieses Kulturwertes, seine besondere Art in Gegensatz zu anderen Werten und seine Geltung für ein besonderes Gebiet zur Erörterung gelangt, wie das in erster Linie die Aufgabe der Philosophie der Kunst ist, so gehen wir mit dem Typus des künstlerischen Menschen erst eigentlich in das Leben hinein, indem wir nunmehr zeigen, wie dieser allgemeine Kulturwert an einer bestimmten Gestalt Leben gewinnt. Ein solcher Typusbegriff bedeutet also immer die Realisierung eines allgemeinen Kulturwertes in bestimmter Form. Er ist vom

Leben durchsättigt und durchdrungen, während der Kulturwert als solcher rein formal bleibt. Die Bedeutung dieser Begriffe besteht also darin, daß sie weit tiefer in die historische Welt eindringen als die Kulturwerte, wenn sie auch lediglich in diesen begründet und verankert sind. Sucht nun die Geschichte diese allgemeinen Typen auf, so tut sie es nicht, um bei ihnen stehen zu bleiben, wie etwa die Naturwissenschaft bei den Gesetzen stehen bleibt. Der Begriff des Typus treibt ja in seiner logischen Vollendung nach dem Begriff des Kulturwertes hin. Der Begriff des Typus legt lediglich die enge Beziehung fest zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen und zeigt uns, wie in dem welchselnden Verlauf des Geschehens immer wieder ein Unveränderliches und Bleibendes zum Durchbruch kommt.

g) Die Spezialisierung der individualisierenden Methode.

Nachdem wir so im allgemeinen den Charakter der individualisierenden Methode bestimmt haben, müssen wir in diesem Zusammenhange noch andeuten, welche Probleme sich aus ihr für die Darstellung der Entwicklung in den einzelnen Kulturgebieten ergeben; denn soviel sei von vornherein bemerkt, daß eine allgemeine Kulturgeschichte, welche eine zusammenhängende und ineinander übergreifende Darstellung der Entwicklung sämtlicher Kulturgüter, der Philosophie, der Wissenschaft, des sittlichen und staatlichen, des religiösen und rechtlichen Lebens gibt, zwar prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, aber doch im einzelnen großen Schwierigkeiten unterliegt. Diese Schwierigkeit steckt vor allem darin, daß hier die Fülle des Materials eine deutliche und übersichtliche Entwicklung des Gesamtverlaufs erschwert. Auch liegt die Gefahr vor, daß bei einer solchen Darstellung, in der das Interesse nach den verschiedensten Seiten gewendet ist, das einzelne nicht zu seinem Rechte kommt. Diese Gefahr ist besonders groß für die Geschichte der Philosophie, sofern sie in den Zusammenhang einer allgemeinen Kulturgeschichte eingestellt wird. Denn in der Geschichte der Philosophie kommt es vor allem auf eine Geschichte der Ideen, auf eine Geschichte der philosophischen Begriffe an. Es soll dargestellt werden die Notwendigkeit, mit der eine Idee die andere hervorgerufen hat, diese immanente Abhängigkeit der Ideen voneinander soll gezeigt werden[1]). In einer allgemeinen Kulturgeschichte wird dagegen die neue philosophische Idee und das System, in dem sie sich organisiert hat, als Produkt der verschiedenartigsten Kulturströmungen begriffen, so daß die große und strenge Linie der philosophischen Entwicklung durch die Hervorkehrung von Nebensachen flüchtig und fließend gemacht wird.

Ferner besteht die große Schwierigkeit, einen Kulturwert zu erwählen, der als leitender für die Bestimmung der Gesamtentwicklung zu gelten hat. Das Fortschreiten zu einer neuen Kulturlage pflegt sich nämlich niemals vollkommen gleichzeitig zu vollziehen. So kann, um ein Beispiel zu erwähnen, die Romantik bereits ihre schönsten Blüten auf dem Gebiet der Dichtkunst treiben, und noch ist in Philosophie und Wissenschaft nichts von diesem neuen Geist zu spüren. Oder es lebt gar mächtig in der Philosophie die Idee des natio-

[1]) Vgl. hierzu Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1911.

nalen Staates, und die politischen Verhältnisse sind von der Verwirklichung dieses Gedankens noch weit entfernt. Will man nun einen Kulturwert zum leitenden erheben, so verfährt man am konsequentesten, wenn man hierfür entweder den bestimmt, der es mit den abstraktesten Phänomenen zu tun hat, also den Kulturwert der Philosophie, indem man die Überzeugung vertritt, daß die ideelle Macht des Gedankens in maßgebender Weise die politischen und sozialen Verhältnisse bestimmt, oder wenn man denjenigen Kulturwert als entscheidend betrachtet, der es mit den konkretesten Erscheinungen zu tun hat, nämlich den Kulturwert des Staates. Je nachdem nun die Begriffsgeschichte oder die Staatengeschichte im Zusammenhang einer Kulturgeschichte schärfer betont wird, muß das Gesamtbild sehr veränderte Züge tragen. Dabei bleibt für eine verständnisvolle und übersichtliche Darstellung immer noch die Notwendigkeit bestehen, die Entwicklung der Kultur in verschiedenen Reihen abzuhandeln. So daß etwa auf die Schilderung der politischen Lage und ihrer Entwicklung die Darstellung der philosophischen, religiösen und künstlerischen Bewegung der Zeit folgt. Mögen wir also den Gedanken einer allgemeinen Kulturgeschichte verteidigen wollen oder ihn ablehnen: auf jeden Fall hat auch sie Rücksicht zu nehmen auf die Besonderheit der so verschiedenartigen Phänomene, die in ihr zu einer gemeinsamen Darstellung gelangen.

Wir wählen aber drei verschiedene Formen oder Gestalten der Kultur aus, um an ihnen die Modifikationen deutlich zu machen, welche die individualisierende Methode bei ihrer Anwendung auf Einzelgebiete erfährt, nämlich die Philosophie in der abstrakten Form der Begriffsgeschichte, als äußersten Gegensatz hierzu die politische Geschichte und schließlich von den verschiedenen Formen der Kunst speziell die Geschichte der Dichtkunst.

g) Politische Geschichte.

Wie steht es nun mit der Herausarbeitung des Eigentümlichen auf diesen so verschiedenen Gebieten? Man möchte da zunächst meinen, daß die Bestimmungen, die wir der individualisierenden Methode gegeben haben, in der Hauptsache auf die politische Geschichte hinzielen, wo wir es mit großen aktionsfreudigen, in die Verhältnisse des Lebens eingreifenden Persönlichkeiten, mit Staatenbildungen, ihrer Organisation und Ausgestaltung, mit dem Völkerleben und Völkerschicksal in seinen mannigfaltigsten Formen zu tun haben. Hier, wo das Leben so stark und mächtig vor uns steht, da können wir gewiß in erster Linie von der Sehnsucht nach Individualität sprechen, welche die historische Methode charakterisiert, weit mehr als dort, wo es sich in erster Linie um Gebilde handelt, die das Denken oder die Phantasie so fern von der Wirklichkeit erzeugt hat. Haben wir es in der politischen Geschichte doch zu tun mit dem Leben, wie es tatsächlich sich entwickelt und entfaltet hat, in der Geschichte der Dichtkunst und in der Geschichte der Philosophie aber nur mit dem Leben, wie es sich in der Phantasie des Dichters spiegelt oder den Forderungen der Vernunft gemäß sich entfalten sollte. Also nur in der politischen Geschichte wendet sich die Darstellung, wie es scheint, dem wirklichen Leben zu und sucht das wirkliche Leben zu erfassen, in der Geschichte der Philosophie und Dichtkunst aber hat sie es mit einem Leben zu tun, das schon

unwirklich geworden ist durch die Phantasie des Dichters und durch das Denken des Philosophen.

Allerdings kommt auch in der Geschichte der Philosophie und in der Geschichte der Literatur die Gestalt des Lebens zur Darstellung, wenn wir in die Persönlichkeit des Dichters und des Philosophen einzudringen suchen. Wie verhalten sich nun die drei von uns angeführten Formen der Geschichte in der Wiedergabe der Individualität? Bedeutet sie ihnen allen gleichviel, oder legt die eine oder andere Form mehr Nachdruck auf das Werk als auf den Helden? Wird vielleicht jene aus dem Sinn ihrer Aufgabe heraus das Bild des Helden abstrakter gestalten müssen als diese? Hüten wir uns hier auf jeden Fall vor einem allgemeinen Schema. Es scheint in der Tat so, daß jene drei Formen der Geschichte, welche alle die Individualität suchen, zu einer verschiedenen, mehr oder weniger konkreten Ausgestaltung der Persönlichkeit gelangen müssen.

Es sind drei Welten, denen drei verschiedene Typen von Persönlichkeiten gegenüberstehen. Die Welt, mit der es die politische Geschichte in erster Linie zu tun hat, das ist die Welt des öffentlichen Lebens, die Welt der politischen und sozialen Kämpfe, jene große Welt, wo es vor allem ankommt auf die unbeugsame Gewalt des Willens, dem in der wunderbaren Kraft seiner Entfaltung keine feste und unüberwindliche Schranke gesetzt werden kann. Hier ist das Reich der Tat. Hier geht Leben mit Leben zusammen. Und so müssen wir denn ein möglichst konkretes und vollständiges Bild zu gewinnen suchen von dem politischen Helden, dessen gewaltige Energie in die Welt ausströmt und alle Verhältnisse umbildet und umgestaltet. Aber wir wollen dieses Leben auch nur kennen lernen, soweit es der Öffentlichkeit zugewendet ist. Das private und intime Leben des politischen Helden, in das die große Welt nicht hineingedrungen ist, vermag uns nur in weit geringerem Maße zu interessieren, weil dieses Leben keine große Gestalt gefunden hat.

h) Kunstgeschichte.

Dieser kleinen Welt, der Welt des inneren Erlebens, der Welt der persönlichen Gefühle von Liebe und Haß und Schmerz, diesem Allereigensten, von der großen Welt so Entfernten, gibt der Dichter die schöne Form und Gestalt. Und wenn er, über die innerliche Welt der lyrischen Dichtung hinausgehend, im Epos und im Drama die objektive Welt hineinragen läßt in das stille Reich, wo er als Fürst gebietet, so kann doch das geschulte Ohr des Verstehenden ohne große Mühe erkennen, daß jene epischen und dramatischen Gestalten widertönen des Dichters Liebe und des Dichters Qual. Wenn uns die Erlebniswelt der anderen Menschen, falls sie nicht als Geliebte und Freunde unsere eigene Welt gestalten helfen, gleichgültig und bedeutungslos erscheint, so gewinnt die Erlebniswelt des Dichters in ihrer schönen Ausgestaltung für uns eine unermeßliche Bedeutung. Und so erwächst denn hier der historischen Methode die Aufgabe, in die Erlebniswelt des Dichters einzudringen, um aus ihr heraus das große Werk seiner Kunst nachfühlend zu verstehen. Hier ist also in viel höherem Maße ein Eindringen in die eigentümliche Erlebniswelt geboten. Und doch kann man im Zweifel sein, wo die Aufgabe der Historie sinngemäß auf eine

höhere Erfassung der Konkretheit abzielt, dort, wo es, wie in der politischen Geschichte, gilt, ein Heldenleben im Kampfe mit der großen Welt zu verstehen, wo durch die Tat des Willens das weite Leben selber zu neuen Formen gestaltet wird, oder dort, wo die Aufgabe des Historikers darin gesucht werden muß, zu zeigen, wie aus der begrenzten Welt der einzelnen Persönlichkeit heraus die schöne Welt des Scheines erzeugt wird.

Auf jeden Fall wird der Ausgangspunkt in der politischen Geschichte und in der Geschichte der Dichtkunst ein sehr verschiedener sein. Um das Heldenleben zu verstehen, ist die Kenntnis der Weltlage zunächst ganz allgemein und dann in jeder Phase kritischer Entwicklung immer wieder von neuem erforderlich. Fast zu Boden gedrückt waren die Karthager durch Roms siegreiche Kraft, da trat auf den Schauplatz des Kampfes der Mann, der schon als Knabe Rom ewige Feindschaft geschworen, und dem es, wie es schien, beschieden war, die drohende Weltherrschaft Roms aufzuhalten und des Vaterlandes Freiheit zu erkämpfen: Hannibal, Hamilkars Sohn. Um die Leistung Hannibals zu verstehen, ist die Kenntnis von Roms Macht und von Karthagos Ohnmacht erforderlich. Es gilt, die ungeheure Spannung im Gegensatz zweier Kulturen zu begreifen und die ungeheure Tragweite, die der Sieg der einen oder anderen für das Schicksal des Menschengeschlechts notwendig haben muß. Und dann tritt die Leistung hervor, die große Tat, die das mächtige Rom fast vollkommen vernichtet und zu Boden geworfen hätte.

Dagegen ist der Ausgangspunkt der Geschichte der Dichtkunst des Dichters Erlebniswelt. Während wir dort aus dem Weltleben zum Heldenleben hingeführt werden, um die Größe seiner Tat würdigen zu können, führt uns die Geschichte der Kunst in die Erlebniswelt des Dichters ein, wo wir jene Spannungen und Gegensätze finden, deren Lösung das Kunstwerk herbeiführt Die Erlebniswelt wird objektiviert, und in der Sphäre des Unwirklichen wird die Lösung des Konfliktes gezeigt, der die eigene Brust durchbebt.

Neben dem angeführten Wege, das Kunstwerk aus der Erlebniswelt des Dichters und die Erlebniswelt des Dichters aus dem Kunstwerk zu verstehen, könnten wir uns noch einen anderen Weg für die individualisierende Methode denken, der die Voraussetzung macht, daß die Kunst bestimmte Aufgaben zu lösen hat. Ich denke dabei nicht nur in erster Linie an gewisse Stilprobleme, wie etwa die Verbindung des Gotischen und Romanischen in den Strebepfeilern und Wölbungen des deutschen Domes, oder die Verdrängung des Reimes in der Dichtkunst durch den triumphierenden Rhythmus, Dinge, die mehr die äußere Form berühren; ich denke auch nicht an die Probleme der Raumbeherrschung, wie sie für die Malerei so wichtig sind, noch wie es in der Skulptur möglich war, das Problem des freien bewegten Körpers zu lösen: — auch sie können gewiß für eine Geschichte der Kunst zu leitenden Gesichtspunkten erhoben werden, und eine solche Darstellung würde zeigen, wie gar tief alle diese Fragen den Charakter einer eigentümlichen Kultur berühren. Welche Gebundenheit des Körpers in der ägyptischen Skulptur, und wie herrlich schreitet in der griechischen Kunst der nackte schöne Mensch in wundervoller lebendiger Bewegung immer freier und göttlicher daher! Aber neben diesen Entwicklungen, die von einem äußeren Formproblem zum andern fortgehen, und in denen wir den großen Zug der Kultur verfolgen können, ließe sich auch eine Geschichte der Dichtkunst

und der anderen Künste denken, wo es mehr auf die innere Form, auf dasjenige ankommt, was man als die Idee des Kunstwerkes bezeichnen muß. Gewiß kann es sich hier niemals um eine begrifflich erschöpfende Beschreibung dieser Idee, sondern immer nur um Hindeutung und Andeutung handeln. Eine solche Darstellung würde eine Geschichte der künstlerischen Ideale bedeuten.

Daß das Problem einer solchen Geschichte der ästhetischen Ideale besteht, unterliegt keinem Zweifel. Als Vorläufer und Verfechter einer solchen haben vor allen Winckelmann[1]), Lessing[2]), Herder[3]) und Schiller[4]), von den Romantikern besonders Friedrich Schlegel[5]) und Schelling[6]) und schließlich Hegel[7]) zu gelten. Daß die neuere Kunstgeschichte und speziell auch die Literaturgeschichte dies Problem hat fallen lassen, weil sich ein Teil der Moderne zu einer ideen- und gedankenlosen Kunst bekennt, hebt das Problem nicht auf. Es wird wohl noch die Zeit kommen, wo man dieser gedankenlosen Spielereien auf künstlerischem Gebiet herzlich müde ist und wieder nach einer Kunst verlangt, die von einem hohen Sinn getragen wird. So viel ist gewiß, daß das Werden und die Entwicklung der einzelnen Künstler und ihrer Werke noch keine Kunstgeschichte gibt, denn zur historischen Darstellung gehört notwendig der Zusammenhang, das historische Ganze und speziell in unserem Falle das historische Ganze der Kunst. Wollen wir nun nicht bei einer Stilgeschichte stehen bleiben noch bei einer Geschichte der allmählichen Überwindung jener Bindungen und Abhängigkeiten, die dem Künstler aus der Natur des Materials erwachsen, so kommen wir notwendig zu einer Ideengeschichte oder einer Geschichte der künstlerischen Ideale, und in diese ließen sich zum mindesten eine Anzahl der größten Meisterwerke aller Zeiten einstellen. Diese Geschichte der ästhetischen Ideale darf natürlich nicht verwechselt werden mit einer Geschichte der ästhetischen Theorien. Die Geschichte der ästhetischen Theorien gehört der Geschichte der Philosophie an. Hier handelt es sich um Gedanken der Philosophen über die Kunst, um verschiedene Formen der Ästhetik, wie sie sich nacheinander gebildet haben. Aber in der Geschichte der ästhetischen Ideen soll der Historiker unmittelbar das gemeinte Ideal aus dem Kunstwerk abzulesen suchen. Die Geschichte der ästhetischen Theorien setzt bereits eine vollzogene Denkleistung am Kunstwerk voraus, nicht so die Geschichte der ästhetischen Ideale, die dem Kunstwerk mit derselben Unmittelbarkeit zugewendet ist wie einer historischen Persönlichkeit.

Da ist nun ein für allemal von den großen Begründern einer Ideengeschichte der Kunst der entscheidende Gegensatz aufgestellt zwischen dem Ideal der antiken und dem Ideal der modernen christlich romantischen Welt. Auf der einen Seite das Ideal der Schönheit, auf der anderen das Ideal des Interessanten.

---

[1]) Winckelmann: Geschichte der Kunst des Altertumes. „Trattato preliminare."

[2]) Lessing: Laokoon.

[3]) Herder: Ursachen des gesunkenen Geschmackes bei den verschiedenen Völkern, da er geblüht.

[4]) Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung.

[5]) Vgl. Schlegels Kritik von Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain". Niethammer: Philosophisches Journal, Bd. III, 2. Heft.

[6]) Schelling: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.

[7]) Hegel: Vorlesungen über Ästhetik.

Dort Ruhe und Begrenzung, hier Bewegung und Progreß. Dort Einheit, hier Gespaltenheit. Dort Einfachheit, hier Kompliziertheit, dort Endlichkeit, hier Unendlichkeit — und wie man diesen Gegensatz zweier Welten noch sonst charakterisieren mag. Es wäre eine durchaus mögliche Aufgabe der Geschichte, aus den großen Meisterwerken aller Zeiten zu zeigen, wie in der Kunst das Ideal der Antike durch das neue Ideal der christlich romantischen Kunst verdrängt wird. Es wäre auch nicht unmöglich, am einzelnen Kunstwerk deutlich zu machen, in welcher Modifikation das allgemeine Ideal einer in sich geschlossenen Kunstwelt hier zum Ausdruck gelangt.

Nehmen wir, um ein Beispiel zu gebrauchen, den Apollo Sauroktonos des Praxiteles, von dem uns eine schöne Kopie erhalten ist. Die griechische Skulptur war so groß und die Lebensbedingungen für sie auch in der römischen Welt dauernd so günstig, daß sie den Untergang der nationalen Unabhängigkeit überlebte und auch dann noch herrliche Werke schuf, als Philosophie und Dichtkunst ihr letztes Wort gesprochen hatten. Sehen wir nun diesen Apollo des Praxiteles, so gelangen wir in der Tat zu einer Vorstellung menschlich-sinnlicher Schönheit, die alles Wirkliche weit überragt. Mögen wir noch so sehr erfüllt sein von dem Gedanken, daß die Natur Wunderbares und Köstliches bildet, angesichts dieser Gottheit müssen wir still verehrend anerkennen: hier ist mehr als Natur. Und doch ist diese Gestalt wieder ganz Natur, sofern in der schönen Bildung des Leibes die Idee möglicher menschlichen Schönheit vollkommen gewahrt ist. Nicht versucht hier die Kunst bei ihrer Darstellung des Göttlichen durch Größe zu wirken, durch feierlichen Ernst und Strenge in Haltung und Gewandung, noch ist hier der Versuch gemacht, den Körper gleichsam zu verklären, durch Bildung einer zarteren und feineren Organisation auf das Übersinnliche hinzudeuten.

Es handelt sich hier um eine Erhöhung des menschlich Schönen, die gleichsam kontinuierlich von den Gestalten des Wirklichen fortführt, die das Göttliche nicht als ein anderes dem Menschlichen entgegensetzt, sondern die unsere eigene Natur liebevoll über uns hinausführt. Es ist nicht ganz richtig zu sagen, daß in diesem Bildwerk das Göttliche in das rein Menschliche übersetzt sei, wir müßten uns sonst zunächst einmal darüber klar werden, was hier das rein Menschliche bedeutet. Die wundervolle Vereinigung von Ruhe und Bewegung, die Schlankheit, Feinheit und Flüssigkeit der Gestalt, sie sind nicht um ihrer selbst willen da, um ein schönes und beglückendes Bild von Jugend und Anmut zu gewähren. Alles das weist auch wieder über sich hinaus. Dieser junge Apoll ist auch wieder ganz Apoll. Wenn seine Glieder sich entfalten und ausreifen, so wird sein Erscheinen jene hohe Göttlichkeit annehmen, die wir am Apoll vom Belvedere bewundern. Der ganze Bau dieses Leibes in seiner herrlichen Schlankheit, die hohen Beine, die feine Muskulatur, die zarten Knöchel, sie finden sich bei dem vollendeten und bei dem werdenden Gott. Und nun ist wohl die künstlerische Idee vor allem diese. Es gab Götter, zu deren Wesen wohl nach der ursprünglichen Auffassung die Kindlichkeit gehört hat. So sehen wir den Eros und den Dionysos vielfach als Knaben oder in der ersten Blüte des Jünglingsalters dargestellt, und dann immer mit einer gewissen Weichlichkeit in Form und Haltung. Als Symbol des seligen Rausches und der törichten irrenden Liebe scheint diese Form der Kindlichkeit und

des Werdens angemessen. Aber Apoll ist ein Symbol des Vollendeten. Wenn schon je der Göttertypus nach der tiefsinnigen Auffassung Schellings ein Unendliches in der Begrenzung darstellt, sofern es sich immer um eine Potenz, Funktion oder Kraft handelt, die im Bilde des Gottes in denkbar höchster Form, gleichsam unendlich groß erscheint, die Begrenzung aber in der notwendigen Isolation des einzelnen liegt: so tritt bei Apollo das rein Ideelle, das Unendliche besonders mächtig hervor, weil er der Gott des Lichtes ist, der Schönheit und der Kunst, sowie der heilige Schützer des Rechtes. So war es die Idee des Künstlers, dieses höchst Vollendete als ein Werdendes darzustellen. Dieser Apollo Sauroktonos ist nicht der vollendete Gott, ebensowenig wie das liebliche Jesuskind auf den Armen der Sixtinischen Madonna der vollendete Christus. Dort auf dem großen Gemälde der Transfiguration, dort ist er vollendet, wie er so groß und siegreich und allmächtig zum Himmel sich erhebt.

Diese eigentümliche Paradoxie, das Vollendete als ein Werdendes darzustellen, gibt der Gestalt des jugendlichen Apoll etwas unendlich Reizvolles und Rührendes, und zugleich muß diese Vereinigung des Vollendeten als des wahrhaft Göttlichen mit dem Gedanken des Werdens als des Jugendlichen, noch nicht Ausgereiften, das alle schönen Möglichkeiten des Seins noch in sich birgt, ein Kunstwerk bedeuten, das im besonderen Maße dem Kultus des Schönen dient. Es war eine offene Frage der Philosophie in Griechenland, was denn wohl eigentlich schöner sei, das Werdende oder das Vollendete, was denn wohl besser sei und glückseliger. Die Philosophie hat diese Frage nicht zu beantworten vermocht. Demokrit hat den Vollendeten und deswegen auch das Greisenalter, das überwunden hat, andere haben das Werdende als schön und selig gepriesen. Die Kunst löst diese Antinomie in der Idee des werdenden Gottes. Er ist vollendet, denn diese ganze Erscheinung offenbart des Gottes vollendete Gestalt, aber er ist ein Werdender, denn er ist ein Knabe, der im Spiel und in der Unschuld des Knabentraumes lebt. Jene Hand, die später den furchtbar klirrenden Bogen als unbezwinglicher Ferntreffer zu führen weiß, sie führt spielerisch leicht mit schlankem Knabenarm die schlanke Lanze nach der hurtigen Eidechse am Baume dort. Er will gewiß nicht töten, er mag wohl wissen, daß das flinke Geschöpf des Waldes seinem Wurf entgeht. Sorglos kindlich zielt er dorthin, um seine jugendliche Kraft zu üben. Oder vielleicht noch nicht einmal um der Übung, vielleicht nur um des Spieles willen; denn eine selige wohlige Ruhe ist über die ganze feine biegsame Gestalt ausgegossen. Er mag wohl im Dämmerzustand halbwachen Traumes gewesen sein, als er plötzlich im flimmernden Sonnenschein das flinke grüne Geschöpfchen am Baume erblickt hat. Und nun erwachend, wägt er im fröhlichen Jugendmut bedrohlich das Wurfgeschoß gegen den kleinen Feind.

Soviel über das Problem einer Geschichte der ästhetischen Ideale, bei der es sich in der historischen Darstellung um ein Fortschreiten von Idee zu Idee handelt, wo dann nicht mehr die Erlebniswelt des Künstlers den Ausgangspunkt bildet, sondern der Sinn des Kunstwerkes, und durch den Gedanken der Weiterbildung der Ideen eine Verbindung und ein notwendiger Zusammenhang zwischen den großen Kunstwerken aller Zeiten hergestellt wird. Gewiß wird es auch hier die Geschichte noch in hohem Maße mit der Konkret-

heit zu tun haben, indem sie die Individualität des Künstlers und die Individualität seiner Schöpfung zur Darstellung bringt, aber sie wird all dieses mehr konkrete Material bei der ganzen Bearbeitung und künstlerischen Gestaltung orientieren an einer Geschichte des Sinnes, die sich durch die Welt der Kunst dahinzieht. Bei dieser Ideengeschichte ist nun ein Moment der Konstanz und ein Moment des Neuen und Wechselnden zu unterscheiden. Wenn die Menschheit eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht hat, dann mag sie wohl alle ästhetischen Ideen zur Darstellung gebracht haben, aber dem Künstler bleibt immer noch die Möglichkeit vorbehalten, der schon von anderen dargestellten Idee in seiner eigenen künstlerischen Gestaltung eine ganz neue Modifikation zu geben.

In diesem Zusammenhang möchten wir nun gleich darauf hinweisen, daß wohl kein Gebiet des Geistes der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung so sehr widerstrebt wie das Gebiet der Kunst. Wird doch gerade hier in hohem Maße das Neue, das Einzigartige, das Originale gewertet. Niemals stehen wir dem Wesen der Kunst feindlicher gegenüber, als wenn wir das Kunstwerk oder den Künstler zum Exemplar eines Gattungsbegriffes herabsetzen oder den Gedanken der künstlerischen Freiheit und schöpferischen Tätigkeit durch die mechanische Notwendigkeit des Naturgesetzes bedrohen. Gewiß werden wir bei einer Geschichte der Kunst auch Gemeinsamkeiten zum Ausdruck bringen, indem wir sie allgemeinen Begriffen unterordnen, nämlich vor allem dort, wo es sich nicht um die Darstellung der großen Meister, sondern vielmehr um die Schulen handelt, die von den Ideen des Meisters erfüllt sind, aber im allgemeinen wird der konkrete und individuelle Begriff, der Begriff, der unmittelbar das Einmalige und Einzigartige sucht, nirgends ein so weites Feld der Anwendung haben wie gerade in der Geschichte der Kunst. In einer Geschichte der Kunst und Literatur müssen wir nur immer wieder bedauern, daß die menschliche Sprache nicht reich genug ist, um diese Fülle des Verschiedenartigen zum vollendeten Ausdruck zu bringen.

Wir betonten, daß die Kunst vor allem der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung sich entzieht. Es liegt aber bis zu einem gewissen Grade in ihrem Wesen begründet, daß sie überhaupt der wissenschaftlichen Erkenntnis sich entzieht und ein feindliches Verhältnis zum Begriff hat. Der wissenschaftliche Begriff bleibt doch nun einmal der große Gleichmacher und Zerstörer der göttlichen Freiheit und Selbstherrlichkeit des Kunstwerkes. Was dann speziell das Verhältnis von Kunst und Geschichte betrifft, so ist es das hohe Maß von Abgeschlossenheit, das dem Kunstwerk eigentümlich ist, das eine historische Darstellung erschwert, die immer auf Zusammenhang und auf Auflösung der festen Grenzen sich richtet. Während die politischen Geschehnisse unmittelbar miteinander verflochten sind und ineinander übergehen, stehen die Künstler der verschiedenen Völker und Zeiten sich in einer Abgeschlossenheit gegenüber, die zu überwinden und flüssig zu machen, als eine der schwierigsten Aufgaben der historischen Methode angesehen werden muß. Und dann noch jenes andere, was wir schon in einem anderen Zusammenhang betonten. Es trennt eine gewisse Ideenfeindlichkeit, ein entgegengesetzter Grundcharakter Kunst und Geschichte. Denn diese hat es mit dem für immer Vergangenen und Verlorenen zu tun und ist deswegen ihrem Grundcharakter nach durchaus

tragisch, jene aber ist das Reich des ewig Jungen und Gegenwärtigen. Dieses Auseinandergehen im Grundbedeuten ergibt eine Spannung, die schwer zu lösen ist.

i) Philosophiegeschichte.

Vergleichen wir den Gegenstand der Philosophiegeschichte mit dem Objekt der politischen Geschichte und der Kunsthistorie, so hat er augenscheinlich den Charakter einer gewissen Abgeschlossenheit mit dem Kunstwerk gemeinsam. Das philosophische System ist auch eine Welt für sich und setzt der Idee des historischen Zusammenhanges einen gewissen Widerstand entgegen. In der Philosophiegeschichte handelt es sich wie in der Literaturgeschichte in der Hauptsache um eine ideelle Welt oder vielmehr um ideelle Welten, die nicht in einem lebendigen Wirkungszusammenhang verbunden sind.

Die Philosophiegeschichte läßt diese ideellen Welten ineinander übergehen, indem sie mit dem Gedanken des Problemzusammenhanges an die so verschiedenartigen Objekte der Philosophie herantritt. Und dieser Gedanke des Problemzusammenhanges bringt Ordnung und Gliederung in die mannigfaltigen Systemwelten hinein. Auch das scheinbar Entgegengesetzte wird einander so sehr genähert, daß ein gemeinsamer Maßstab der Beurteilung möglich ist. Die problemgeschichtliche Fragestellung, wie sie in exakter Weise von Wilhelm Windelband, dem Meister der Philosophiegeschichte, erhoben ist, läßt zwischen den so außerordentlich verschieden gebildeten Systemen der Philosophen, zwischen dem widerstreitenden und scheinbar einander vollkommen ausschließenden Sinn ihrer Werke eine hohe Gemeinsamkeit und einen logischen Zusammenhang hervortreten. Diese logische Notwendigkeit zwischen Problemen gibt der Geschichte der Philosophie ihren philosophischen Charakter und macht sie selber zur Philosophie. Wollen wir aber diese Art der Philosophie systematisch philosophisch orientieren, so weist sie nach der Universalgeschichte hin. Nur fehlt ihr hierzu die Idee eines Zieles, die Fortschrittsidee und ein einheitlicher Wertmesser der Beurteilung. Auch die Ideengeschichte der Kunst leitet nach der Universalgeschichte hin, sofern in der Fortführung und Weiterbildung der künstlerischen Ideale ein allgemeiner Vernunftzusammenhang sich offenbart. Die historische Darstellung, die in dieser Form die Dinge zu denken und zu gestalten, ihre höchste Stufe erreicht, läßt bei ihrer Erfassung der historischen Objekte eine höhere Notwendigkeit überall hindurchscheinen.

So ergab sich also als Ausgangspunkt für die politische Geschichte die Weltlage, die allgemeine Situation, für die Geschichte der Literatur und Kunst das Erlebnis oder die Idee des Kunstwerkes, für die Philosophiegeschichte endlich das Problem. Die Notwendigkeit, so verschiedene Ausgangspunkte zu wählen, wie es sich aus dem Charakter der historischen Objekte ergibt, wird die Überzeugung in uns verstärken, daß eine allgemeine Kulturgeschichte mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

Was dann endlich die Darstellung der Persönlichkeiten betrifft, so wird die Philosophiegeschichte nur ein sehr allgemeines Bild des Denkers geben und nur die großen und bedeutsamen Züge hervortreten lassen. Die Individualität des Denkers wird in der Geschichte der Philosophie am abstraktesten

und allgemeinsten gehalten werden. Nur dasjenige ist von Interesse, was ihn als Denker charakterisiert. Immer wird es sich um einen eigentümlichen Denkertypus handeln und um ein eigentümliches Denkerleben. Dagegen ist die Persönlichkeit für die politische Geschichte unentbehrlich, und gerade weil sie hier vor allem notwendig ist, empfängt sie in der Geschichte des politischen Lebens die reichsten und sinnlich anschaulichsten Züge. Wir können uns eine Darstellung der Geschichte der Literatur ohne Dichter und Künstler zum mindesten denken, eine Darstellung der Philosophiegeschichte ohne näheres Eingehen auf des Leben der Denker ist sehr wohl möglich. Aber die politische Geschichte kann des Heldenlebens nicht entbehren, das in ihr seine breit ausgeführte Darstellung erhalten muß.

§ 5. Der fünfte Problemkreis. Das Problem der historischen Beurteilung.

Das Problem der historischen Beurteilung ist vielleicht die wichtigste Frage der Geschichtslogik. Sie steht am Ende dieser Disziplin und weist bereits auf den zweiten Teil der Geschichtsphilosophie hin, der von den Prinzipien des historischen Geschehens oder auch von den Werten des historischen Lebens, den Kulturwerten, handelt. Es handelt sich hier um eine vielfach umstrittene Frage; denn gerade die Logiker, denen wir die größte Einsicht auf dem Gebiete der philosophischen Erkenntnis der Geschichte zu verdanken haben, gelangten zu dem Resultat, daß es eine historische Beurteilung überhaupt nicht gibt, d. h. daß der Historiker nicht berechtigt ist, die historischen Fakten als solche einer wertenden Beurteilung zu unterziehen, sondern daß er sie nur zu den leitenden Kulturwerten in Beziehung zu setzen habe, die das Prinzip der Auswahl für seine Darstellung hergeben, und mit deren Hilfe er das Wesentliche des historischen Werdens zu erfassen und zu durchdringen vermag. Wenn der Historiker dennoch irgendwelche Beurteilungen vollzieht, so überschreitet er seine Kompetenz und fängt an, Philosoph zu werden, denn die Beurteilungen als die verschiedenen Stellungnahmen zu Werten sind recht eigentlich das Gebiet der Philosophie. Nur in philosophischer Hinsicht läßt sich die Geschichte beurteilen, und das Prinzip, das diese Beurteilung leitet, ist der geschichtsphilosophische Begriff des Fortschritts.

a) Es gibt eine historische Beurteilung.

Wir können uns mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklären und vertreten die Ansicht, daß es eine eigentümliche historische Beurteilung gibt. Unter Beurteilung aber verstehen wir die Wertbestimmung eines Objektes. Es handelt sich um die Würde, die wir dem Objekt zusprechen, um die Rangstellung, die wir ihm anweisen. Jede Beurteilung erfordert ein Objekt, das eingeschätzt und gewertet wird, jede Beurteilung erfordert aber auch einen Wert, auf Grund dessen die Beurteilung erfolgt, der den Gesichtspunkt und den Zweck der Beurteilung sowie das Maß des Wertes oder Unwertes hergibt.

Sofern nun die Philosophie, wie wir sie verstehen, Kulturphilosophie oder Wertwissenschaft ist, sind die Beurteilungen vorzugsweise der Gegenstand

der Philosophie. Es gibt aber auch relative Beurteilungen, die für kein Kulturgebiet wesentlich sind, auf denen sich keine besondere Sphäre, kein besonderes Reich des geistigen Lebens aufbaut. Dahin gehört etwa die hedonische Beurteilung, das Werten nach Lust und Unlust, und es gibt auf der anderen Seite Beurteilungen, die absolut gelten, mit denen es die Philosophie zu tun hat. Solche Beurteilungen sind aber vorzugsweise diejenigen, welche durch die Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich konstituiert werden. Ein und dasselbe Objekt, ein und derselbe Vorgang kann den verschiedensten Beurteilungen unterliegen. Wir sind etwa Zeuge einer leidenschaftlichen Tat, und von vier verschiedenen Zuschauern werden ebensoviel verschiedene Beurteilungen ausgesprochen. Die erste lautet: diese Tat war imposant, die zweite: sie war sündhaft, die dritte: sie war gemein und niedrig, die vierte: diese Tat war ein Wahnsinn und Unsinn. In der ersten Beurteilung kündigt sich das ästhetische Verhalten zu den Dingen und Geschehnissen, in der zweiten das religiöse Verhalten, in der dritten das moralische Bewußtsein und in der vierten das logische Bewußtsein an. Dasselbe Objekt kann verschiedenen Beurteilungen unterliegen. Immer aber handelt es sich um die Stellungnahme zu einem bestimmten Wert, mag dieser Wert nun der ästhetische oder der religiöse, der moralische oder der logische sein.

Man kann nun behaupten, daß in den erwähnten vier Beurteilungsweisen, von denen die religiöse wieder noch eine besondere Ausnahmestellung einnimmt, der Kreis der letzten und absoluten Beurteilungen beschlossen ist. Es gibt ja gewiß noch andere Beurteilungen, die für die Kultur von größter Bedeutung sind, nämlich diejenigen, die wir in der Sphäre der Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie vollziehen, indem wir etwas als rechtsgiltig oder als bedeutsam im historischen Sinne bezeichnen. Aber man könnte behaupten, daß die legale Beurteilung in letzter Instanz durch jene vorhergenannten Wertungen begründet ist. Man könnte meinen, daß die Entscheidung über Recht und Unrecht in letzter Instanz dem sittlichen Bewußtsein zufällt, daß das Recht gleichsam nur der exoterische Ausdruck des sittlichen Bewußtseins sei, daß das Rechtsbewußtsein immer mehr dem sittlichen Bewußtsein angenähert werden müßte, bis es schließlich mit ihm zusammenfällt, daß somit die Rechtsnorm keinen spezifischen Wert, sondern nur einen Annäherungswert auf dem Wege zum Sittlichen darstellt. Und ebenso könnte man meinen, daß die Beurteilungen, die uns im historischen Leben entgegentreten, daß sie in letzter Hinsicht von ethischen Werten abhängig sind, daß der ethische Wert der leitende Wert ist für die Verhältnisse der individuellen Moral, der Gesellschaft und des historischen Lebens, daß das individuelle Bewußtsein die Wertinhalte von der Gesellschaft, die Gesellschaft aber von dem historischen Ganzen erhält. Wenn dann die geschichtsphilosophische Überlegung auf den Begriff des Fortschritts verfällt, so wird der Fortschritt verstanden als ein Fortschritt im sittlichen Leben. Nur auf den Fortschritt im sittlichen Leben kommt es an. Alles andere ist relativ gleichgültig. Daß die Menschheit besser wird, daß sie ein moralisches Höhenbewußtsein gewinnt, das allein ist der Sinn des historischen Prozesses. Der Wertmaßstab, mit dem die historischen Erscheinungen gemessen werden, wird dann sofort moralisch orientiert. Eine stark moralisierende Tendenz macht sich bemerkbar. Aller Fortschritt ist moralischer Fortschritt. Notwendig wird bei einer solchen

Orientierung auch der ethische Begriff der Aufgabe stark betont. Auf die sittliche Arbeitsleistung kommt es an, auf die Pflichten, die erfüllt, auf die Leistungen, die vollzogen sind. Wie der einzelne, so hat auch das Volk Aufgaben zu erfüllen. Und worin könnte die sittliche Aufgabe eines Volkes anders bestehen als in der Entfaltung aller seiner Kräfte und Anlagen zu einem wahrhaft großen und wertvollen Kulturleben?

Aber bereits hier haben wir einen Ansatzpunkt, die Orientierung des historischen Bewußtseins am moralischen Bewußtsein in unbedingtem Sinne zu verwerfen. Diese Orientierung mag wichtig sein, aber sie ist nicht entscheidend. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß das sittliche Bewußtsein und das System der moralischen Werte auf eine unbedingte Bejahung der Kultur hinausläuft. Gewisse Tendenzen des sittlichen Bewußtseins führen augenscheinlich aus der Sphäre eines reichen und mächtigen Kulturlebens hinaus und dulden nicht seine volle Entfaltung. So können wir in großen ethischen Naturen wie Rousseau und Tolstoi ein starkes Moment der Kulturverneinung erblicken, zum mindesten ein Bestreben, dem vollen Ausreifen der Kultur gewisse Grenzen zu setzen. Der einseitig betonte ethische Wert kann also sehr wohl in einen gewissen Gegensatz treten zu der Bejahung des Kulturganzen.

b) Historische Beurteilung und geschichtsphilosophische Beurteilung.

Wenn wir aber von der Beurteilung sprechen, die uns in der Sphäre des Historischen entgegentritt und deren Untersuchung in die Geschichtslogik fällt, so müssen wir hier unterscheiden zwischen der Beurteilung, die der Historiker vollzieht, und der im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Beurteilung, deren Voraussetzung der geschichtsphilosophische Begriff des Fortschritts ist, in dem sich die historische Beurteilung vollendet, mit dem aber der Historiker als solcher nichts zu tun hat. Was der Begriff des Fortschritts leistet und zu leisten vorgibt, der uns in jeder geschichtsphilosophischen Konstruktion entgegentritt, das werden wir erst später zu untersuchen haben. Augenscheinlich ist die Universalgeschichte als philosophische Disziplin eine systematische Wissenschaft, denn jede Form der Philosophie drängt zum System. Das Eigentümliche und Paradoxe dieser Disziplin liegt aber darin, daß sie es mit dem Unsystematischen, mit der Geschichte zu tun hat. Es handelt sich also um eine systematische Wissenschaft vom Unsystematischen. Auf jeden Fall läuft die Tendenz der philosophischen Geschichte auf eine gewisse Systematisierung und Heraushebung des Wertvollen aus dem ganzen historischen Beurteilungszusammenhang hinaus, und der Begriff des Fortschritts ist für diese Systematisierung entscheidend. Aber wir haben es mit der Frage einer historischen Beurteilung zu tun, die der Historiker selber vollzieht. Wertet der Historiker die Objekte der historischen Wirklichkeit, und gibt es ein Prinzip, der allgemeinen Anerkennung für seine Beurteilung?

Die Ablehnung einer solchen historischen Beurteilung ergibt sich, wie es scheint, aus der Überlegung, daß die Geschichte das Recht jeder historischen Wirklichkeit vertritt. Gewiß gibt es Vorgänge, die keine historische Bedeutung besitzen. Wenn aber einmal auf Grund der historischen Auslesepringipien die historische Wirklichkeit geformt ist, dann soll, so pflegt man zu behaupten

der Historiker das eine historische Gebilde ebenso anerkennen wie das andere. In das historisch Bedeutsame soll er selber nicht ausdrücklich Wertunterschiede setzen. Er soll dem historisch Gewordenen, so sagt man, gleiche Liebe und gleiches Interesse entgegenbringen. Indem er der gestaltenreichen Fülle des historischen Lebens allüberall das gleiche Mitgefühl entgegenbringt, hat er einfach festzustellen, wie alles so geworden ist.

Was nun die Art dieser historischen Beurteilung angeht, so darf sie nicht von außen an die Geschichte herangetragen sein, um sie zum Material für fremde Zwecke herabzusetzen, wie es etwa geschieht, wenn die Geschichte als Medium der Unterhaltung, Erbauung, der Zukunftsberechnung und des ästhetischen Genießens gilt. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Geschichte dem Historiker zur Anekdotensammlung, zum Erbauungsbuch, zum statistischen Material, zum Kunstwerk.

c) Ablehnung eines einseitigen Kulturmaßstabes.

Ebenso müssen wir es ablehnen, daß der Historiker in seiner Beurteilung des historischen Lebens sich von der Meinung leiten läßt, daß nur ein bestimmter Kulturwert für die Geschichte maßgebend sei, mag nun der religiöse oder der wirtschaftliche Wert als der leitende Wert betrachtet werden und dementsprechend eine religiöse oder eine materialistische Geschichtsauffassung sich ergeben. In allen diesen Fällen ist bereits eine Wertordnung vollzogen, die unbedingt der philosophischen Begründung bedarf. Ich setze dann etwa schon voraus, daß das moralische Leben in seiner Bedeutung alles andere überragt. Der Historiker hat die Gleichberechtigung der verschiedenen Kulturgüter anzuerkennen. Er kann nicht darüber entscheiden, ob die Wissenschaft kulturbedeutsamer ist oder etwa die Kunst. Alle historische Beurteilung die ein vorgefaßtes System voraussetzt, muß als unhistorisch verworfen werden.

Die historische Beurteilung hat somit folgenden Anforderungen zu genügen.

1. Es soll eine Beurteilung sein, die von der Voraussetzung frei ist, daß eine bestimmte Wertordnung besteht, daß etwa der ethische Wert für die Geschichte den leitenden Wertmaßstab hergibt; denn eine solche Betrachtungsweise ist bereits philosophisch.

2. Sie muß einen Maßstab aufweisen, der in dem Wesen der historischen Wissenschaft begründet liegt.

3. Dieser Maßstab hat mit Fortschritt im Sinne von Wertsteigerung und Wertverminderung nichts zu tun.

d) Kriterien der historischen Beurteilung.

Für die historische Beurteilung sind alle Kulturwerte gleich bedeutsam, und innerhalb einer bestimmten Entwicklungsreihe, etwa der literarischen, soll nicht davon die Rede sein, daß die eine künstlerische Leistung ein Fortschritt gegenüber der anderen ist. Denn dazu bedürfte es eines absoluten ästhetischen Wertmaßstabes, mit dem die Geschichte nichts zu tun hat. Wir finden nun, daß der Historiker trotzdem gewisse Wertunterschiede setzt,

daß er seine Anerkennung verschieden verteilt, einiges hervorhebt, anderes mehr zurücktreten läßt, daß er weit davon entfernt ist, alle Erscheinungen als gleichwertig zu setzen. So spricht der Historiker etwa von der Jugend und dem Alter eines Volkes, von der Zeit seiner Blüte, von der Zeit seines Verfalls, von seinem Wachstum, von der Fruchtbarkeit gewisser Ideen und Einrichtungen, von ihren Abzweigungen und Auswüchsen usw. Kurz, er orientiert die Geschichte mit Vorliebe an dem organischen Begriff der Entwicklung. Augenscheinlich handelt es sich hier nur um eine lose Analogie, wenn an die bloß äußerliche Entfaltung des organischen Lebens, an Gesundheit und Kraft, Verfall der Kräfte und Untergang gedacht wird. Und doch hat man geglaubt, mit diesen Bestimmungen des organischen Lebens für eine Geschichtsphilosophie auszukommen. Es schien ungeheuer plausibel, tiefsinnig und einleuchtend zu sein, daß die Völker wachsen und vergehen, wie das organische Leben vergeht, und man spürte mit besonderem Interesse den Kennzeichen des Verfalls nach. Mangel an Zeugungskraft und überflüssiger Luxus, Ausschweifungen aller Art mochten dann als Zeichen des Untergangs betrachtet werden. Immerhin dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier doch um eine lose Analogie handelt. Dem Einzelorganismus als solchem ist eine bestimmte Grenze gesetzt. Hier kann man davon sprechen, daß nunmehr der Höhepunkt, das Ziel der Entwicklung überschritten ist. Aber dem Leben eines Volkes, das sich der Möglichkeit nach immer neu entfalten kann, ist auch ihm eine bestimmte Grenze gesetzt, und woher wissen wir von einer solchen? Und das geistige Leben überhaupt, hat es nicht als solches die Möglichkeit immer neuer Gestaltung? Kann ich nicht der Möglichkeit nach immer neue Kenntnisse erwerben? Kann mein Wollen und meine Sehnsucht jemals an einem absoluten Ziele sein? Bedeutsam ist die Analogie mit dem organischen Leben erst dann, wenn nicht die organische Entwicklungsstufe als solche, sondern die eigentümlichen Ideale der verschiedenen Entwicklungsstufen, das Ideal des Kindes, des Jünglings und Mannes, zum Vergleich mit dem Völkerleben gesetzt werden, wie das etwa Hegel getan hat[1]).

Sehen wir zu, was wohl hinter der Bildsprache steckt, die in immer neuen Wendungen Völkersprache und organisches Leben vergleicht, so ist es wohl vor allem die Bewertung des Reichtums und der Intensität der Kulturleistung. Das ist mir wieder besonders deutlich geworden, als ich in dem Buche eines Historikers die bezeichnenden Worte las: „Wichtig ist die Erforschung der Wahrheit, wichtiger, die Geschichte mit lebendigen Gestalten bevölkern". Ja, das ist seine Liebe und seine Sehnsucht, diese weite Welt der Geschichte mit ihrem starken und mächtigen Leben uns wieder schauen zu lassen in vollendeter Gestalt! Diese Gestalten aber sind nicht Gebilde der Phantasie, sondern bedeutende Menschen, die gelebt und an der menschlichen Entwicklung gearbeitet haben. Sie in dem Reichtum ihres Lebens zu fassen und zu formen, ihrer Leistung für menschliche Kultur nachzugehen, sie von dem Schlummer der Vergangenheit zu befreien und so den ganzen Reichtum des Kulturlebens deutlich zu machen, das muß gewiß als eine der wichtigsten Aufgaben des Historikers betrachtet werden.

---

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.

Wollen wir nunmehr die Natur der historischen Beurteilung fixieren, so orientieren wir uns am besten an einem großen metaphysischen System, in dem die eigentümliche Beurteilungsweise des Historikers eine geradezu vorbildliche Ausgestaltung erfahren hat, ich meine das System Fichtes. Wir sehen in diesem System die historische Beurteilung in monumentaler Form herausgearbeitet und groß und ruhig hingestellt als das Gesetz der Welt. Die Metaphysik Fichtes verkündet, daß aller Sinn des Lebens und der Welt im Tun beschlossen sei. Der tätige Mensch ist der wertvolle und sittliche Mensch, der untätige Mensch wertlos und unsittlich. Je höher unsere Aktivität, je stärker unser Widerstand gegenüber dem Leben. Je mächtiger der Einfluß, den wir verbreiten, um so höher ist unser Wert. Denn je stärker wir das Moment der Aktivität in uns betonen, um so mehr entziehen wir uns der Sphäre des Gleichgültigen und Indifferenten, dem Zustand des Toten, der bloßen Materie, die den Nullpunkt der Aktivität bedeutet. Jedes Handeln hat seine sittliche Bedeutung, jede Bewegung hat teil an der sittlichen Welt. Nur das Handlungslose und Bewegungslose ist das Bedeutungslose.. Aktivität und Wert fällt also bei Fichte im wesentlichen zusammen. Denn alles Tun ist ein Dokument göttlicher Freiheit. Es leuchtet ein, wie sehr diese große Aktivitätsphilosophie den Problemen der Geschichte gerecht werden konnte, wie sehr sie von dem Begriff des Tuns her in ihr Verständins eindrang. Denn die Geschichte ist ja der Schauplatz der großen Handlungen. Nur verband Fichte wohl etwas zu eng den Begriff des Tuns mit dem Begriff des Wertes. Als ob etwas schon als ein Getanes sittlich relevant sein könnte. Er führte die Kantische Gesinnungsethik auf die Wahlstatt des Handelns. Und wenn Kant immer wieder betont hatte, daß der pflichttreue reine Wille, daß die Gesinnung entscheidend sei, so betonte er die Offenbarung dieses reinen Willens in der Umformung und Umbildung der Wirklichkeit.

Wir müssen etwas schärfer betonen, daß es nicht das Handeln überhaupt, sondern die Leistung für eigentümliche Kultur ist, mit der wir das Wertmoment verbinden. Die Kulturbedeutung tritt uns aber nirgends so unmittelbar entgegen wie als Objekt der Geschichte. Die Kulturleistung ist es augenscheinlich auch, von der das Sein oder Nichtsein der Geschichte abhängt. Daß Güter geschaffen oder umgebildet werden, darauf kommt es in der Geschichte ganz allein an. Zeiten, in denen keine Kulturbetätigung stattfindet, sind unhistorische leere Zeiten. Dabei ist nun ganz augenscheinlich die Fülle der Leistung ein gewisses Äquivalent für die Größe der Leistung. Die ausgebreitete Kulturleistung ist ein Ersatz für die eine große Kulturtat. Ja, die vereinzelte große Kulturleistung vermag noch nicht den Gedanken der großen Zeit zu erwecken. Die eine große Kulturleistung vermag noch keine Epoche auszufüllen.

Wenn nun von einer besonderen Beurteilung die Rede sein soll, so bezieht sich diese in erster Linie auf die Träger und Erreger des Kulturgeschehens, auf die Persönlichkeiten. Wertvoll müssen diejenigen Menschen erscheinen, die die leere Zeit ausfüllen. Die historische Beurteilung bewertet die Erreger, die Leistungsmenschen, die Tragweite des Geschehens. Die Geschichte ist weit davon entfernt, alles Wertvolle aufzubewahren. Die große sittliche Leistung wird häufig unhistorisch sein. Wertvoll sind diejenigen, die auf weite Massen

wirken, die ihre Kreise weiter und weiter ziehen, Nahes und Fernes verbinden. Je mehr Kulturgeschehen eine Persönlichkeit auslöst, um so wertvoller scheint sie zu sein.

f) Gegensatz der historischen und geschichtsphilosophischen Beurteilung.

Überlegen wir, wodurch sich diese Art der Beurteilung von der philosophischen unterscheidet. Für die historische Beurteilung kommt es auf das Maß des Kulturgeschehens an, das eine Persönlichkeit auslöst, nicht etwa auf ihren sittlichen Wert. In der philosophischen Betrachtung sind wir geneigt, den Wert eines Menschen vor allem am ethischen Werte zu messen. Für die historische Beurteilung ist der sittliche Wert niemals ausschlaggebend. Die historische Persönlichkeit soll sich so verhalten, daß sie Kulturgeschehen auslösen kann. Deswegen muß der historische Mensch der historischen Beurteilung wissen, was an der Zeit ist, was es in dem großen Reiche der Kultur Wichtiges für ihn zu tun gibt. Das Streben nach dem Unerreichbaren können wir wohl ethisch qualifizieren, aber nicht historisch. Die historische Beurteilung liegt jenseits von gut und böse oder vielleicht richtiger diesseits von jenen Wertbegriffen. Sie ragt noch nicht in ihre Sphäre hinein. Dieser historischen Moral, wenn wir so sagen dürfen, kommt es in erster Linie darauf an, daß Kulturleistungen ausgeführt werden. Deswegen ist es ziemlich gleich, in den Dienst welches Wertes sich das Individuum stellt, wenn es sich überhaupt nur die Verwirklichung eines Wertes angelegen sein läßt. Die Leistung für den ethischen Wert wird in ihr nicht höher gestellt als die Leistung für den logischen oder ästhetischen. Der Mangel an religiösem Gefühl und ethischem Wollen kann im Sinne der historischen Beurteilung ausgeglichen werden durch künstlerische Genialität oder durch intellektuelle Größe.

Damit hängt es zusammen, daß für die historische Beurteilung auch das Motiv oder, wie wir vielleicht besser sagen, die Triebfeder des Handelns nicht von entscheidender Bedeutung sind. Ob der Künstler sein Werk geschrieben hat, um Geld zu verdienen, um die Menschen in ihrer künstlerischen Anschauung zu heben, oder ob die reine Liebe zum Schönen in ihm wirksam war, kann seinen Wert im Geiste der historischen Beurteilung nur unerheblich verändern. Hat doch Hegel mit Recht darauf hingewiesen, daß die Leidenschaften eine unentbehrliche Triebfeder des historischen Geschehens sind. Jene Leidenschaften, welche die ethische Selbstbesinnung verurteilt, gerade sie sind ein historisch Wertvolles[1]).

Gewiß nicht als Selbstzweck, aber als Mittel der Wertverwirklichung. Das historisch Bedeutsame liegt aber nicht in der metaphysischen Vorstellung, daß die Leidenschaften das Individuum zum Werkzeug einer höheren Macht erheben, sondern darin, daß die Glut und Energie der Leidenschaften den Reichtum des Kulturgeschehens vermehrt. Alle Passivität und Indolenz, welche nicht die Kraft besitzt, die spröde Materie zu gestalten, aber auch alle Tätigkeiten der Individuen, die lediglich auf Selbstverinnerlichung und Selbstgestaltung abzielen, sie sind ohne eigentliche historische Bedeutung

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.

und höchstens in sekundärer Weise historisch wichtig. Die Betonung des Quietismus führt ja ganz augenscheinlich zur Geschichtslosigkeit. Die historische Beurteilung aber muß sich mit dem verbinden, was dem historischen Leben Bestand und Dauer sichert. Deswegen ist der indische Büßer gewissermaßen eine geschichtsfeindliche Erscheinung. Für die historische Beurteilung gilt es ganz gewiß, daß die größte Sünde der Mangel an Aktivität ist.

Ja, wir können noch weiter gehen. Wenn es für die historische Beurteilung lediglich auf die Leistung, auf das Werk, nicht aber auf das Motiv ankommt, und wir möchten glauben, daß eine solche Auffassung ihrem eigentümlichen Charakter entspricht, wenn die Tat des rücksichtslosen Egoismus das Werk einer historisch wichtigen Persönlichkeit sein kann, so kann selbst das Gewebe von Lüge und Illusion, das ganze Völker und Epochen mit kluger und kühler Überlegung von der Wahrheit abschließt, die Tat historischer Größe sein. Wäre etwa die Religion samt allen Bildungen kirchlicher Gemeinschaft ein Werk selbstsüchtiger Täuschung, ausgedacht und ausgeklügelt, die unmündige Menschheit zu leiten und zu gängeln, wie es die griechische Aufklärung und später die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in ihrer rationalistischen Einseitigkeit und ihrem Mangel an historischem Sinn behauptet haben, oder wäre sie etwa ein Werk frommen Betrugs, herausgewachsen aus dem Geist des Mitleids mit den Schwachen und Elenden, die des Gehorsams und der Vergebung bedürfen und mit der Freiheit nichts anzufangen wissen, so würde doch ein solches Gewordensein der Institution der Kirche ihre historische Bedeutung nicht nehmen. Sie würde auch dann nicht aufhören eine große Kulturmacht zu bedeuten, da sie durch ihre meisterhafte Organisation Großes geschaffen. Wir dürfen uns in rein wissenschaftlicher Betrachtung der Geschichte nicht dem Dogma hingeben, daß Wertvolles nur aus reiner Quelle stammt. Allerdings werden wir in der historischen Beurteilung zwischen Werk und Schöpfer schwerlich in dem Sinne unterscheiden, daß wir, wenn eine große Kulturtat vollbracht ist, ängstlich nachspüren, ob die Motive auch rein und lauter waren. Ist die Leistung kulturell bedeutsam, so war es auch ihr Schöpfer. Erst die philosophische Besinnung kann darüber Rechenschaft geben, daß Wichtiges und Wertvolles auch von einem an sich wertlosen Individuum ausgeführt sein kann.

Damit hängt es zusammen, daß der Begriff der Freiheit kein historischer Begriff, sondern vielmehr ein geschichtsphilosophisches Problem ist. Nicht in der historischen, sondern in der geschichtsphilosophischen Betrachtung gewinnt der Begriff der Freiheit Bedeutung. Die Freiheit ruht, wie wir vielleicht sagen können, in der Unmittelbarkeit des Lebens und in der geschichtsphilosophischen Idee, aber im Reiche der wissenschaftlichen Begriffe hat sie keine Stelle. Man könnte darauf erwidern, daß der Historiker die Menschen so betrachtet, als ob sie frei wären. Das mag er tun, weil diese Auffassung der Unmittelbarkeit unseres Erlebens am nächsten steht. Aber die Geschichte ist für den Historiker nicht das Reich der Freiheit und auch nicht das Reich der Notwendigkeit. Auch bedeutet sie nicht die Versöhnung beider Prinzipien. In der historischen Betrachtung kann sie das niemals bedeuten. Autonomie und Heteronomie sind für den Historiker überhaupt kein Problem. Er braucht zu dieser Frage gar nicht Stellung zu nehmen. Wohl aber braucht er den Begriff

der Kulturleistung. Ohne den Begriff eines sinnvollen Geschehens wäre die Geschichte sinnlos und überflüssig. Er braucht den Begriff der Wertbestimmtheit. Aber den Historiker braucht nur das „daß" des wertvollen Geschehens zu interessieren. Ihm kann es gleichgültig sein, welchen Beitrag das Individuum dazu leistet, ob es nur Werkzeug ist im Sinne der Hegelschen Geschichtsphilosophie oder mehr als Werkzeug. Historisch bedeutsam ist das Individuum, das Wertvolles vollbringt, mit dem Eigenwert des Persönlichen hat die Geschichte nichts zu schaffen. Nur durch ihre Leistung dokumentiert sich die Persönlichkeit. Historische Schuld ist nur die Indifferenz oder die sinnlose Zerstörung geschaffener Güter. So ist die historische Moral deutlich geschieden von dem plumpen Historismus der in doppelter Form aufzutreten pflegt, nämlich einmal in der allgemeinen Anerkennung des Geschehenen und des Faktums überhaupt und anderseits in der Bewertung des bloßen Erfolges. Suchen wir uns den ersten Standpunkt deutlich zu machen. Dieser verzichtet im Grunde genommen auf jede Wertunterscheidung; weil etwas da ist, weil etwas geschehen ist, muß es auch respektiert und anerkannt werden. Das bloße Dasein ist gleichbedeutend mit Wertvollsein. Alles Wirkliche ist wertvoll. Diese Bejahung des Daseienden schlechthin darf nicht verwechselt werden mit Hegels Lehre, daß alles Wirkliche vernünftig ist; denn was Hegel Wirklichkeit nennt, das ist schon nicht mehr das bloße sinnliche Dasein, sondern die wahrhafte Wirklichkeit des geistigen Lebens. Jener bloßen Anerkennung des Daseienden verwandt ist die Anerkennung des Erfolges. Etwas soll wertvoll sein, weil es sich durchgesetzt hat. Wir huldigen der Macht, dem Stärkeren in der Geschichte. Nach diesem Standpunkt hat das historische Geschehen mit Recht und Sittlichkeit überhaupt nichts zu tun. Hätte die Macht der Perser das kleine Griechenland überwunden und seine aufblühende große Kultur zertreten, so müßten wir von diesem Standpunkt aus dem Siege des orientalischen Despotismus über das Volk der Freiheit und Schönheit huldigen. Und Beifall jauchzen müßten wir dem Römertum, weil es die blühende Kultur Siziliens zertreten hat. Der Erfolg ist allemal die Sanktion des Geschehenen. So der Historismus. Wir aber meinen, daß nur dasjenige Geschehen wertvoll ist und Anerkennung verdient, das die Kultur vermehrt und bereichert. Deswegen bejaht das historische Bewußtsein noch nicht ein System von Kulturwerten wie das philosophische, aber es bejaht den Begriff der Kultur, die Idee eines Kulturganzen oder einer Kultureinheit. Deswegen eilt seine Betrachtung in liebevoller Weise immer dorthin, wo überall in der Welt im Sinne der Kultur gewirkt und gearbeitet wird. Denn es weiß, daß ein Reich der Kultur werden soll, und daß die Sitze der Unkultur verschwinden müssen. Deswegen ist es mit ganzer Seele immer dabei, wo immer ein schöner Sieg der Bildung und Gesittung errungen wird. Nicht Wertsteigerung und -verminderung sind Prinzipien der historischen Beurteilung, sondern Kulturvermehrung und Kulturbereicherung. Nur sie treffen den Nerv des historischen Lebens, denn der Untergang der Kultur ist gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte.

Hier haben wir nun folgenden Einwänden zu begegnen: schwankt nicht die historische Beurteilung zwischen dem Historismus, der bloßen Erfolgsbeurteilung und der philosophischen Beurteilung, die am Begriff des Fortschritts orientiert ist? Denn:

1. auch die sinnlose Tat der Zerstörung kann ein neues, wertvolles Geschehen einleiten. Die Zerstörung und Vernichtung des Kulturlebens kann Anlaß zu neuer Kulturherrlichkeit sein. Neues Leben kann aus den Ruinen emporblühen. Der Enderfolg ist ja niemals zu übersehen. Wie kann ich irgendeinen Effekt des Kulturlebens negieren? Muß ich nicht immer erst warten, zu welchem Ziele er endgültig hintreibt? Ist es vielleicht deswegen gut, alles Geschehen und allen Effekt stillschweigend gutzuheißen, in der Erwartung, daß alles Geschehen zu einem erwünschten Ziele führt? Diese Art, die Dinge anzusehen, könnte dann einen gewissen Quietismus heraufbeschwören, sie könnte dahin leiten, daß wir mit ruhevollem Sinn all dem mannigfaltigen Geschehen zuschauen und uns den Dingen hingeben mit der sicheren Gewißheit, daß alles, was hier im Kampfe des Lebens und der Welt getan und gewirkt wird, gut sei und wohlgetan.

Und 2. Ist nicht Kulturvermehrung gleich Fortschritt? Wird nicht in der historischen Beurteilung der historische Fortschrittsgedanke gedacht?

Die erste Auffassung kann wohl nur derjenige vertreten, der die alte metaphysische Anschauung besitzt, daß die Geschichte sich die Aufgabe stelle, die Wirklichkeit abzubilden, und daß alle Zusammenhänge der Wirklichkeit historisch seien oder doch historisch sein könnten. Nur eine solche Auffassung des Geschehens, die keine Wertgesichtspunkte, keine Prinzipien der Auswahl kennt, kann den erwähnten Vorwurf erheben. Diese Abbildtheorie will alles Geschehen, auch das leere und bedeutungslose, reproduzieren. Und indem sie eine zerstörte Kultur durch Stufen der Indifferenz hindurch leitet, kommt sie schließlich aus der Hand des Kausalprinzips zu der Einsicht, daß der Erwürger der Kultur auch zugleich ihr Erwecker sei. Für eine einsichtsvolle Geschichtsbetrachtung kann jedoch die sinnlose Tat der Zerstörung als solche niemals gerechtfertigt werden. Die Taten der Vandalen in Rom, die Verwüstung der peruanischen Kultur, die Bluttaten des Dschengis und Timur sind für allemal der Verurteilung der Geschichte überwiesen. Niemals wird die eine Geschichte die sinnlose Zerstörung der orientalischen Kultur durch den kulturlosen Timur rechtfertigen. Wenn aus den Ruinen von Damaskus neue Kultur erblüht, so wird das Werturteil der Geschichte über den Mongolenhäuptling dadurch nicht geändert. Nicht er ist der Schöpfer dieses Neuen. Die zum Naturhaften herabgesetzte Kultur bedarf einer neuen Wertquelle, um wieder Kultur zu werden.

Was aber den zweiten Einwand angeht, so ist keineswegs Kulturvermehrung gleich Fortschritt. Zu dem Begriff des Fortschritts gehört, wie Rickert klargestellt hat, ein für allemal das Moment der Wertsteigerung und Wertverminderung[1]). Wer wollte leugnen, daß die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Kulturvermehrung gegenüber dem Zeitalter des deutschen Idealismus bedeutet? Wer möchte aber behaupten daß das erstgenannte Zeitalter wertvoller gewesen sei? Alle geschichtsphilosophische Beurteilung setzt den Begriff des Fortschritts voraus, der Fortschrittsgedanke fordert aber unbedingt einen absoluten Wertmaßstab, an dem alles Kulturgeschehen gemessen, nach dem die Entwicklung beurteilt wird. Eines solchen Wertmaßstabes aber

[1]) Vgl. besonders Rickert: Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer. 2. Auflage Heidelberg 1907.

bedarf die Geschichte nicht. Ja, ein solcher Wertmaßstab, der eine gewisse Systematisierung und Reglementierung bedeutet, muß sogar dem historisch denkenden Menschen widerstreben.

Und doch können wir nicht im geringsten daran zweifeln, daß dieser unendlichen Fülle historischer Urteile und den Wertungen, die sich mit diesen Urteilen verbinden, die Bejahung und Anerkennung einer Kultureinheit zugrunde liegt. Und das Charakteristische liegt darin, daß der Begriff der Kultureinheit, der für den Historiker als genannter und gewollter Maßstab vorliegt, nicht aufgelöst und differenziert wird zu einer Vielheit von Werten, nicht systematisiert wird zu einem Wertzusammenhang, noch philosophisch gedeutet wird als ein Reich absoluter Werte. Der Begriff der Kultur behält hier noch seine Unberührtheit und Naivität, er ist noch nicht problematisch geworden. Wenn wir nach dem Sinn und nach den Formen der Kultur fragen, so verlassen wir das Gebiet der historisch-wissenschaftlichen Fragestellung. Wohl sind Wissenschaft, Kunst und Religion als Kulturgüter vorausgesetzt, aber die historische Beurteilung bezieht sich nicht auf bestimmte Kulturwerte, sondern auf Kultur überhaupt. Wo überall eine Leistung vorliegt, wird sie ihre Anerkennung nicht versagen. Keine bestimmten Werte, sei es nun Religion oder Moral oder staatsmännische Kunst, sind für das Ganze der Geschichte in der historischen Beurteilung entscheidend und bestimmend. Der historischen Beurteilung kommt es auf die Leistung an, der Mangel an Leistung ist für sie nicht verwerflich, aber gleichgiltig. So öffnet sie bereitwillig ihre Ruhmeshallen dem großen Künstler, sollte er auch ein irreligiöser und moralisch indifferenter Mensch sein. Wenn auch die künstlerische Leistung die eine große Einseitigkeit des Individuums ist, um ihretwillen wird ihm die Sünde des Verstoßes gegen die anderen vergeben. In der historischen Beurteilung sind alle Güter in gleicher Weise geweiht. Dabei kommt es der historischen Beurteilung ganz in erster Linie auf die Leistung und nicht auf das Motiv an. Es wäre unhistorisch, die Aufrichtigkeit eines Denkers zu bezweifeln, wenn die wertvolle Leistung nun einmal feststeht. Der Historiker konstruiert die Persönlichkeit nach der Leistung, der ethische Mensch ist geneigt, die Leistung nach der Persönlichkeit zu beurteilen, also den entgegengesetzten Weg zu gehen. Nach der historischen Moral kann sich die wertvolle Persönlichkeit oder das Kulturvolk etwas erlauben, was dem unkultivierten nicht zusteht. So erscheint die historische Beurteilung als eine ganz typische Art des Wertens, die sich auf das engste mit dem Begriff der Kultur als Voraussetzung des historischen Lebens verbindet, aber mit dem Begriff des Fortschritts nichts zu tun hat.

Damit haben wir die Probleme der Geschichtslogik aufgerollt. Es sind in der Hauptsache diese fünf: das Problem des Zieles, des Objektes, das Problem von Form und Inhalt, das Problem der Methode und das Problem der historischen Beurteilung. Diese aber bildet das wichtige Bindeglied zwischen dem ersten und zweiten Teile der Geschichtsphilosophie. Unterhistorisch und vorwissenschaftlich ist die individuelle Wertung, die von dem persönlichen Standpunkt der Liebe und des Hasses oder von dem allgemeinen, aber doch nicht weniger einseitigen der politischen Partei oder der Konfession die Vorgänge der Geschichte wertet, die philosophische Einsicht

erkennt, wie alles historische Geschehen seinem letzten Sinne nach in Abhängigkeit gedacht werden muß von einem Kultursystem. Sie erkennt, wie dieses Kultursystem in die historische Bewegung einschneidet, zur Begründung ihres Bedeutungsgehaltes, zur Auswahl des Wichtigen, zur Erfassung des Wesentlichen führt. Die historische Beurteilung steht in der Mitte zwischen beiden. Sie weiß nichts von einem System der Kulturwerte, aber sie weiß den Begriff der Kultur als bedeutungsverleihend für die Geschichte. Sie bildet den Übergang von der historischen Betrachtung zur philosophischen. Sie ist die unentbehrliche Funktion des „philosophischen" Historikers und des „historischen" Philosophen. So steht die historische Beurteilung ganz ähnlich zwischen Geschichtslogik und historischer Wertlehre, wie diese ihrerseits zwischen Geschichtslogik und Universalgeschichte. Inwiefern aber die Lehre von den historischen Prinzipien diese Zwischenstellung einnimmt, das wird nach der Anfweisung ihrer verschiedenartigen Probleme deutlich werden.

Zweites Kapitel.

Probleme der historischen Wertlehre.

Mit der historischen Wertlehre oder, wie Rickert sie genannt hat, mit der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens[1]) betreten wir ein ganz neues Gebiet der Geschichtsphilosophie, das bisher nur wenig bearbeitet ist. Es galt bisher überhaupt nur erst einmal ganz allgemein festzustellen und zu begründen, daß die Geschichte zwar Wissenschaft, aber keine Naturwissenwissenschaft sei, und daß die Historie ein Allgemeines kennt, das seiner ganzen Struktur nach dem Allgemeinen der Naturwissenschaft durchaus entgegengesetzt ist. Dieses Allgemeine der Geschichte hat man als Wert, als Norm, als Kulturwert, als Typus bezeichnet. Von denjenigen Philosophen, welche die historische Begriffsbildung in so glücklicher Weise der naturwissenschaftlichen entgegengesetzt haben, ist ein Teil der Ansicht, daß in den methodologischen Formen, auf die wir in den Problemen der Geschichtslogik kurz hingewiesen, die eigentlich logische Formung der Geschichte vollendet sei, daß wir also zur Klarstellung der individualisierenden historischen Methode nicht über die methodologischen Begriffe hinauszugehen brauchen. Dagegen hat man mit Recht den Einwand erhoben, daß der Begriff einer individualisierenden Methode als solcher noch vollkommen unzureichend ist, um die historische Begriffsbildung in ihrer Eigenart deutlich zu machen; denn es ist ja augenscheinlich, daß auch die Naturwissenschaft das individualisierende Verfahren kennt — denken wir nur an die Entwicklungsgeschichte der Erde, der Pflanzen und Tiere. Auch hier ist das Ziel der Darstellung die Erfassung des individuellen, einmaligen Geschehens. Was nun den historischen Entwicklungsverlauf zu einem eigentümlichen macht, das ist, wie Rickert gezeigt hat, die Beziehung auf Werte. Es gibt eine wertbezogene und eine nicht wertbezogene Einmaligkeit der individualisierenden Begriffsbildung: die nicht

[1]) Vgl. Rickerts Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer.

wertbezogene ist naturhaft, die wertbezogene ist wahrhaft historisch. In der geschichtlichen Welt können wir somit drei verschiedene Momente der begrifflichen Formung unterscheiden, und zwar in folgender Weise: die erste Stufe der Formung war, wie wir gesehen haben, in der historischen Tatsache erreicht, die schon als Resultat eines Erkenntnisprozesses aufgefaßt werden muß. Die zweite Stufe der Formung ist erreicht, wenn die Tatsache in den historischen Zusammenhang eingeordnet und eingestellt ist, wenn ihr Werden, ihre Entwicklung, ihr Verhältnis zu den anderen Ereignissen und Geschehnissen, ihre Verursachung und die Wirkung, die sie ausgelöst hat, ein für allemal feststeht. Aber damit ist der Formungsprozeß noch nicht vollendet. Dazu ist es noch erforderlich, daß das historische Objekt in seinem sinnvollen Bedeuten bezogen wird auf einen Kulturwert, wie etwa die Idee des Staates oder der Wert der Religion. Die Bejahung und Anerkennung der Kulturwerte ist eine logische Voraussetzung aller Geschichtsschreibung. Ohne die Bejahung des religiösen Wertes verliert die Religionsgeschichte vollkommen ihren Sinn, oder sie tritt in eine andere Kultursphäre, etwa die theoretische, hinüber, indem die Geschichte der Religion aufgefaßt wird als die Geschichte unserer menschlichen Irrtümer und Leidenschaften[1]). Was nun der Kulturwert im einzelnen leistet und bedeutet, wie seine logische Struktur beschaffen ist, davon wird später die Rede sein: hier stellen wir nur die Behauptung auf, daß ohne diese Beziehung die logische Formung der Geschichte nicht vollendet ist. Die Geschichte des Unbedeutenden ist eine Paradoxie. Es ist absolut sinnlos, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus die Biographie jenes neapolitanischen Fischerjungen zu schreiben, der seinen von der Sonne gebräunten Körper an der Meeresküste wärmt. Die Kulturidee greift auch in alle Phasen des historischen Erkenntnisprozesses ein. Es ist keine Stellungnahme zu historischen Objekten möglich ohne den Kulturgedanken. Wenn wir die Kultur verneinen, so vernichten und zerstören wir damit auch zugleich die historische Welt.

Wenn wir das Wort Kultur vernehmen, wenn wir von Kulturgütern und Kulturwerten sprechen, so erhebt sich in uns ein Gefühl mutigen Stolzes und siegreicher Kraft. Und wir verstehen es, daß eine Zeit wie die Renaissance von dem Gedanken der Kulturgröße, von der Vorstellung einer Wissensmacht und triumphierenden Herrlichkeit des Menschen hier auf Erden aufs tiefste durchdrungen sein mußte. Das Schicksal der Menschheit und die Kultur sind auf das innigste verbunden. Sie war ursprünglich nicht da oder doch nicht sichtbar in Erscheinung Getretenes. Sie ist etwas Gewordenes, Erobertes, in schweren Kämpfen Errungenes. Große Opfer hat sie gekostet, Opfer an geistiger und körperlicher Arbeit, Opfer an Jugend und Schönheit, an Leben und Blut. Sie hat aus dem friedlichen Naturwesen Mensch, das wohl dereinst in der Unschuld des Tieres dahinlebte, diesen rücksichtslosen und mächtigen, in seinen höchsten Formen so schön gebildeten Herrn der Erde gemacht. Aber vielleicht ist dieser Sieg und diese Herrschaft des Menschen hier auf Erden, die dadurch erreicht wurde, daß er aus einem Naturwesen zu einem Kulturwesen geworden ist, vielleicht ist sie nur eine scheinbare, vielleicht ver-

[1]) Vgl. hierzu Georg Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, Kapitel 2.

mag die Natur jeden Augenblick wieder in ihre alten Rechte einzutreten. Dann wäre unser Dasein hier und jene Kulturblüte, auf die wir so stolz sind, nur etwas Ephemeres gewesen, das mit keinem Früher oder Später so recht eigentlich zusammenhängt, in der Unendlichkeit der Weltendauer nur eine gleichgültige Minute und in der Unendlichkeit des Weltenraumes nur ein einziges Fleckchen ausfüllt.

Und wenn wir hinblicken auf den Kampf, den die Menschheit gekämpft hat, wenn wir all die Opfer bedenken, die sie gebracht hat, um dem Erdenleben die jetzige Daseinsform zu geben, so können wir mit Recht vielleicht die zweifelnde Frage erheben: war denn wirklich das Erreichte diese unendlichen Opfer an Schönheit und Jugend, diesen Verzicht auf ein frohes Genießen sinnlicher Seligkeit wert? Haben nicht vielleicht jene recht, die mit Widerwillen und Besorgnis auf diese große Kulturentfaltung schauen? Jene, welche fürchten, daß die Steigerung der Kulturformen die Stärke unseres irdischen Daseins bedroht, daß sie uns wohl erst groß und mächtig, dann aber schwächer und weicher macht, so daß wir, der Einfachheit und Schlichtheit der Natur entwöhnt, zugrunde gehen am Überfluß und an der Fülle des Lebens? Jene, die uns zurückführen wollen die schlichten Wege zu einem ungekünstelten und ungeformten sinnlichen Dasein?

Jene, welche so denken, sind die wahrhaft unhistorischen Menschen. Sie wollen das versuchen, was vollkommen unmöglich ist. Sie wollen das Alte wiederkehren lassen, das unwiederbringlich dahin ist, sie wollen, daß die Menschheit Wege gehe, die sie bereits gewandelt ist, daß sie jene Ablösung, jenen Bruch mit der Natur wieder rückgängig mache, den sie vollzogen hat, um das zu werden, was sie ist. Jene Menschen, die so entfaltet und so geworden sind, können niemals wieder werden wie jene, die am Anfang der Geschichte stehen, und auch niemals können ihre Kindeskinder diesen Anfang wieder erreichen. Ausgereift und zur Entfaltung gebracht, müssen sie in der einmal eingeschlagenen Richtung immer weiter schreiten, um immer wieder neues und anderes Dasein zu erzeugen. So will es die Idee der historischen Entwicklung.

Wenn nun in der Tat der Begriff der Kultur diese beherrschende Stellung in der historischen Welt einnimmt, so daß wir sagen müssen, er allein mache das historische Universum möglich, so fragt es sich, warum man den Gedanken einer Beziehung der historischen Objekte auf Kulturwerte als logisches Fundament für die Geschichte bekämpft und abgelehnt hat. Die Schuld liegt vor allem daran, daß man gemeint hat, diese Beziehung der historischen Objekte auf die Kulturwerte sei keine historische Fundamentierung mehr, die historisch-theoretische Formung sei vielmehr in der Formung durch die methodologischen Kategorien vollendet. Mit dieser Behauptung verkannte man aber sowohl den Charakter der Kulturwerte wie auch den Charakter der Beziehung. Jene Kulturwerte, die in der Geschichte auftreten, wurden einseitig als sittliche Ideale des Tuns gedeutet, und in jener Beziehung auf Werte wollte man nicht ein rein theoretisches Verhältnis, sondern eine praktische Stellungnahme des wertenden Willens erkennen. So groß nun auch die Bedeutung des sittlichen Wertes für die Historie sein mag, so ist es doch ganz unzulässig, den Kulturwert mit einem sittlichen Ideal zu identifizieren. Das sittliche Ideal ist

ein Kulturwert, aber deswegen fällt der Begriff des Kulturwerters noch nicht mit dem Begriff des sittlichen Ideals zusammen. Es ergibt sich, wie wir das schon an anderer Stelle ausgeführt haben, in der Beziehung zu den Kulturwerten die große Gemeinsamkeit zwischen der modernen Philosophie und der Geschichte. Die Philosophie als Kulturphilosophie hat notwendig eine starke Hinneigung zur geschichtlichen Welt. Wie die Philosophie die Fülle der Kulturelemente bejaht und anerkennt, so auch die Geschichte, während die Naturwissenschaft kein Verhältnis zu den Kulturwerten hat, sondern lediglich den zeitlos geltenden Begriff der Wahrheit als höchste logische Bedingung anerkennt. Man kann die Naturwissenschaft infolgedessen als die absolut theoretische Wissenschaft bezeichnen, sofern sie es nur mit der Wahrheit zu tun hat und in keiner Hinsicht der anderen Werte vorauszusetzen und anzuerkennen braucht. Man kann das auch so ausdrücken, daß in der Naturwissenschaft nur das Theoretische als Wert und Form anerkannt ist, während alle anderen Werte höchstens in Materialstellung vorkommen und ihre eigentümliche Bedeutung vollkommen einbüßen. Dagegen werden in der Philosophie und Geschichte neben dem theoretischen Werte auch andere Werte anerkannt. Nach der Einseitigkeit der Naturwissenschaft hingewendet würde die Philosophie mit der Logik und die Geschichte mit der Geschichte des wissenschaftlichen Lebens zusammenfallen.

Wenn nun aber auch in der Philosophie und Geschichte neben dem theoretischen Wert der Wahrheit, der theoretischen Formen, der Wissenschaft und Erfahrung noch andere Werte anerkannt werden, so ist das natürlich so zu verstehen, daß diese Werte gleichsam theoretisch überformt sind; denn sie werden hier philosophisch-theoretisch und historisch-theoretisch ergriffen und verstanden. So setzt etwa die Philosophie als Ethik die Anerkennung des sittlichen Wertes der Freiheit, des Guten oder der Pflicht voraus, also diese fremden Werte sind von der philosophischen Methode ergriffen und in den Dienst der Erkenntnis gestellt. Allerdings ist die Form sehr verschieden, in welcher die nicht theoretischen Werte einmal in der Philosophie und anderseits in der Geschichte erscheinen. Nehmen wir etwa als Beispiel den ethischen Wert. Der ethische Wert verdichtet sich in der Philosophie zu dem Begriff der Freiheit, Freiheit im Sinne der Bestimmung des Willens durch das reine Sollen. Ohne diese Freiheit würde sittliches Leben nicht möglich sein, und eine Ethik im Sinne der Philosophie des sittlichen Lebens wäre gegenstandslos. In der Ethik ist der sittliche Wert bestimmend und leitend. Die Tatsache seiner Anerkennung ist es allein, die dem Gebiete der Philosophie diese mächtige Erweiterung über das Gebiet der Logik hinaus zu geben vermag. Diese Anerkennung des Sollens aber, die Bejahung der Pflicht ist keine theoretische, sondern eine rein ethische Beziehung. Indem dann die philosophische Methode von der Logik her, wo ihre eigentliche Heimat ist, in das Reich der neuen Probleme übergreift, sucht sie den eigentümlichen, dem theoretischen Verhalten durchaus fremden Akt des sittlichen Willens und die aus ihm resultierende Form der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Wissensüberzeugung von der theoretischen Beurteilung her zu verstehen, in der die logisch unangreifbare und unfaßliche Willenstat ihren theoretischen Niederschlag gefunden hat. In der theoretischen Form der Beurteilung glaubt die Ethik den an sich nur erlebbaren Akt des sittlichen

Willens so nah wie möglich theoretisch umgriffen zu haben. Es ist dann weiter die Aufgabe der Philosophie als Ethik, diese Tatsache der sittlichen Beurteilung zu deuten und auf ihre Voraussetzungen zu entwickeln. Auf diesem Wege wird sie zu einem System oder doch wenigstens zur Aufweisung einer Anzahl in ihrem Zusammenhang logisch nicht deduzierbarer Normen oder Werte des sittlichen Lebens gelangen, denen auch sittliches Tun zustrebt, nach denen unsere sittliche Beurteilung sich richtet, von denen unsere sittliche Gesinnung, unser moralisches Bewußtsein erfüllt ist, und die unser Wissen von dem, was gut und recht ist, erleuchten und leiten. Hierbei ist nun ein doppeltes zu beachten, nämlich einerseits dieses, daß die Ethik diese Normen in ihrem zeitlosen ewigen Gelten betrachtet, daß zu ihrem eigentlichen Gebiete keine Reflexion über das Werden dieser Werte und ihrer Beziehung zum historischen Geschehen gehört, daß vielmehr die Geschichte nur als Hilfswissenschaft in der Ethik erscheint. Weiter aber dieses, daß es der Ethik in erster Linie auf die Gesinnung, d. h. auf die Beziehung der sittlichen Normen zur Innerlichkeit unserer Willensüberzeugung und Willensbejahung ankommt, auf daß sich das Gute in dieser Sphäre unseres innersten Erlebens ein Reich der Freiheit aufbaue. Alles kommt darauf an, daß das Gute in mir Gestalt gewinne, und daß die reine und ungetrübte Beziehung zur Pflicht als dem ewigen Sollen aus mir eine Persönlichkeit bilde und so meiner schwankenden, von den Leidenschaften hin und her getriebenen Individualität feste Gestalt verleihe, daß dann weiter in den allgemeinen Verhältnissen des kleinen und großen Lebens, wie sie in Familie und Gesellschaft vorliegen, der sittliche Wille das Sollen auch in der Persönlichkeit der anderen achte und nach besten Kräften immer bestrebt sei, das als gut und recht Erkannte in allen Verhältnissen des Lebens kraftvoll zu betätigen.

Ganz anders der ethische Wert in der Geschichte. Er konstituiert nicht wie in der Philosophie ein besonderes Gebiet von Normen, die unter Voraussetzung eines höchsten Wertes oder eines höchsten Zweckes gelten. Durch die Gemeinsamkeit des historischen Geschehens, dem er zugewendet ist, verbindet sich der sittliche Wert hier viel enger mit den anderen Kulturwerten. Sie sind alle in gleicher Weise hingegeben der Fülle des historischen Geschehens, und nur mit einer gewissen Kraft der Abstraktion, die allerdings allein hier zu fruchtbaren Resultaten führen kann, können wie diese Gemeinsamkeit des Vorhandenseins auflösen und die Gesamtheit des historischen Werdens in die verschiedenen Reihen wertvoller Entwicklung zerlegen. Dann wird also der sittliche Wert eine Entwicklungsreihe unter mehreren anderen formieren, nämlich die Entwicklung des moralischen oder sittlichen Lebens. Dabei sei gleich hier bemerkt, daß die Isolation nicht sehr einfach ist, daß gerade der moralische Wert, wie wir später noch sehen werden, an allen Entwicklungsreihen der Kultur einen bedeutsamen Anteil nimmt. Aber immerhin ist auch diese Isolation der moralischen Entwicklung gefordert, mag sie auch schwieriger sein als die Isolation der Geschichte der Kunst oder Religion. Wenn wir aber überlegen, in welcher Weise sich wohl das Sittliche in der Geschichte offenbaren mag, so sind es in erster Linie gewiß die großen und guten Taten und Handlungen der Menschen, an die man denken möchte. Aber wo sind sie aufgezeichnet, wo ist ihre Geschichte zu lesen? Ach, jene großen und guten Taten der Menschen, sie sind wohl Gegenstand unserer lebhaftesten Anteilnahme, wenn sie uns

unmittelbar im Leben begegnen, aber gar häufig finden diese Taten großer Pflichterfüllung und aufopfernder Liebe nicht den Weg zur Öffentlichkeit oder wollen ihn auch wohl nicht wandeln, und anderseits würden sie auch wohl nicht genügen, um eine Entwicklungsgeschichte der Moral zu gestalten. Diese Taten tragen häufig ein hohes Maß von Schlichtheit und Einfachheit an sich, und die Geschichte, sie liebt nun einmal das Großartige und die Pracht. Lediglich eine Geschichte des Wohltuns zu schreiben, ist wenig interessant. Die Wohltäter, von denen die Geschichte handelt, sollen nicht Wohltäter des einzelnen, sondern Wohltäter der Menschheit sein. Und nicht einmal alle jene Wohltäter und Beglücker der Menschheit gehören der Geschichte an. Augenscheinlich liebt die Geschichte das sittlich Große und Wertvolle nur in Beziehung zu den großen politischen Geschehnissen, den Veränderungen und Umwälzungen des Völkerlebens. Erst wenn es so erscheint, bestimmend für ein Völkerschicksal, erst dann wird das Moralische, der sittliche Wert wahrhaft historisch bedeutsam. Während also die Philosophie in der Ethik den sittlichen Wert so betrachtet, wie er sich in der Beziehung zu einer einzelnen Persönlichkeit in der Innerlichkeit der Gesinnung, im Wollen und Wissen des Guten offenbart, betrachtet die Geschichte ihn so, wie er sich darstellt im Völkerleben, in den Handlungen der großen Gesetzgeber, in der weisen Fürsorge der königlichen Macht sowie in dem Heroismus einer Nation, die das Vaterland verteidigt und der geliebten Heimat die großen Opfer bringt. Hier in der Geschichte also ist es das große politische Tun, in dem die Anerkennung des sittlich Wertvollen sich offenbart. Jener König, dessen Leben geweiht ist der treuen Fürsorge für die Wohlfahrt seines Landes, und jene Nation, die in der Stunde der Not und Gefahr im Kampf für die Heimat die großen Opfer bringt, sie sind die Guten und Wertvollen, die Helden der Geschichte. Der moralische Kulturwert erscheint in der Geschichte als Begriff des Staates oder als Begriff der Nation.

Der Begriff des Staates oder auch des Volkes bedeutet das Ideal einer sittlichen Gemeinschaft, die das historische Geschehen verwirklichen soll. Dieser ethische Wert ist in der Geschichte theoretisch geformt, d. h. in den Dienst der Erkenntnis gestellt und begrifflich entfaltet. Dort in der Wissenschaft der Geschichte hat er jene einfache und schlichte Gestalt verloren, in der er als moralischer Impuls das jugendliche Herz des jungen Bürgers entflammt, der, des Vaterlandes Gefahr und Elend schauend, auf Hilfe und Rettung sinnt. Der Begriff des Staates ist in der Geschichte verstanden und logisch durchdrungen in der ganzen Fülle seines politischen und sozialen Bedeutens. Und auf diesen Begriff, auf die Idee des Staates wird das sittlich wertvolle Leben bezogen, soweit dieses überhaupt in der Historie zur Darstellung gelangt. Das staatenlose Dasein der Völker gilt als das Jenseits der moralischen Kultur. Die Geschichte, sofern ihr die Entwicklung der moralischen Kultur am Herzen liegt, wird zu zeigen suchen, wie Ordnung und staatliche Gemeinschaft, Recht und Gesetz die ursprünglich so rohen und barbarischen Sitten und Gebräuche gemildert und veredelt haben. Durch diese Beziehung des historischen Geschehens auf einen Kulturwert wie der Staat, eine Beziehung, die, wie wir noch sehen werden, einen rein theoretischen Charakter trägt, wird erst eine Gliederung und sinnvolle Erfassung der historischen Welt möglich.

Die Lehre von den Kulturwerten läßt sich, wie wir bereits angedeutet haben, in drei Problemgruppen zerlegen. Zuerst kommt es darauf an, zu zeigen, wie das Verhältnis der Kulturwerte zu jenen absoluten Werten zu denken ist, von denen die Philosophie handelt. Dieses Problem wollen wir als das Geltungsproblem der Kulturwerte bezeichnen. Weiter handelt es sich darum, festzustellen, was die Kulturwerte für das historische Geschehen im einzelnen leisten, um das Leistungsproblem der Kulturwerte. Endlich haben wir zu zeigen, wie die Kulturwerte eigentümlich gebildet und geformt sind, und worin ihre logische Verwandtschaft besteht. Das ist das Strukturproblem der Kulturwerte. Diese drei Probleme ergeben sich mit Notwendigkeit. Heinrich Rickert hat sich vorwiegend nur mit dem Leistungsproblem, Dilthey mit dem Strukturproblem beschäftigt. Man könnte meinen, daß die erste Frage als eine spezifisch erkenntnistheoretische nicht in die Geschichtsphilosophie hineingehört oder auch mit der zweiten Problemstellung zusammenfällt. Die Grenzen zwischen Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie können überhaupt nicht so scharf gezogen werden. Soviel ist gewiß, daß die Frage: wie ist Erkenntnis des Wirklichen überhaupt möglich, eine ganz allgemein philosophische und erkenntnistheoretische ist, während die Frage: wie ist Geschichte als Wissenschaft möglich, diese beiden Deutungen und Bearbeitungen zuläßt, daß man entweder den Versuch macht, zu zeigen, wie die Kategorien der Geschichte, diese methodologischen Formen, in den reinen konstitutiven Formen der Wirklichkeit verankert sind, etwa die historische Kausalität in dem Prinzip der Kausalität überhaupt, so daß hier der Weg gegangen wird von der Geschichtslogik zur allgemeinen Logik. Das wäre die erkenntnistheoretische Bearbeitung dieser Frage. Oder aber man zeigt, wie der Kulturwert als höchste Form des historischen Lebens angesehen werden muß, und wie sein Verhältnis zu den höchsten und absoluten Werten der Philosophie zu denken ist. Es handelt sich etwa um die Frage, wie verhält sich der Kulturwert der Wissenschaft zur Idee der Wahrheit, und wie das Kunstwerk oder besser das künstlerische Leben zur Idee der Schönheit, wobei Wissenschaft und Kunst immer in ihrem lebendigen Dasein, in konkreter Gestalt, im Prozeß des historischen Geschehens gedacht werden. Das ist der Weg, der von der Geschichtslogik her zur Universalgeschichte führt.

Daß aber das Geltungsproblem nicht mit dem Leistungsproblem zusammenfällt, ergibt sich aus folgender Überlegung. Der Kulturwert kann entweder so betrachtet werden, wie er zu dem historischen Geschehen, der historischen Wirklichkeit und der Erkenntnis dieser Wirklichkeit sich verhält. Diese Formung, die der Kulturwert vollzieht, indem er uns die Möglichkeit gibt, in die historische Welt einzudringen, bezeichnen wir als seine Leistung. Wir haben aber auch die Möglichkeit zu fragen, wie sich denn eigentlich die Kulturwerte zu den höchsten Begriffen der Philosophie verhalten, in welchen höchsten Prinzipien sie verankert sind. Diese Fragen, die sich auf die „Herkunft" der Kulturwerte, auf ihr überzeitliches Bedeuten beziehen, bezeichnen wir als die Geltungsprobleme.

§ 1. Der erste Problemkreis. Die Probleme der Geltung.

a) Notwendigkeit absoluter Geltung zum Verstehen der Geschichte.

Das Problem der Geltung ist das Problem aller Philosophie. Das Wort „gelten" bezeichnet in der glücklichsten Weise dasjenige, worauf es in der Philosophie einzig und allein ankommt. Wir wollen wissen, wie etwas gilt, ob es wenig oder viel bedeutet, ob es etwas Bleibendes, Festes und Absolutes oder etwas Flüchtiges, Relatives und Veränderliches ist. Und wenn wir nun auf dieses gewaltige Geschehen blicken, das wir als Menschheitsgeschichte bezeichnen, wenn wir das große und wechselnde Schicksal der Völker und ihrer Helden sehen, ihren Ruhm bewundern und ihren Untergang beklagen, jenen Untergang des Großen und Herrlichen in der Welt, das so viel schöner und besser war als alles spätere Leben ist und jemals werden kann, wenn wir ein grausames Gesetz des ewigen Wandels zu erkennen glauben und Rätsel schauen, die wir nicht verstehen, dann blicken wir wohl manchmal mit Furcht und Sorge nach einem Ruhepunkt in all diesem Wandel aus. Wozu die Arbeit eines ganzen Lebens, das dem stillen Dienst der Erkenntnis gewidmet ist, wenn diese Erkenntnis selber nicht etwas Bleibendes und Dauerndes an sich hat, wenn sie so flüchtig und vergänglich ist wie mein schwaches Tun, das ich ihrem Dienst geweiht habe? Wozu aufbauen mit sorgsamer Hand in schwerem grüblerischen Sinnen, wenn alles doch wieder zerbricht und verweht und keine Stätte hat. Wahrlich, der Ruhm und der Erfolg sind ein so seltenes und so vergängliches Gut, daß es sich nicht lohnt, um seinetwillen der Wissenschaft zu leben. Und die Lust, von der man wohl spricht, dieses hohe geistige Genießen, das mit Freuden verweilt bei dem so schön Geschaffenen und in der stillen Welt der Arbeit sich heimisch fühlt? Ach, wenigen ist wohl nur dieses stille Glück auf kurze Zeit beschieden. Die meisten quält gewiß der Gedanke des nicht Genügens, der verlorenen, der verfehlten, vom Ziele immer gleich weit entfernten Arbeit. O, dieses stille und schöne Reich des Wissens, in dem dir vielleicht kurze Stunden reiner Freude vergönnt sind, es ist auch zugleich die Welt des traurigen und schmerzlichen Zweifels an dem Erfolg und den Aussichten unseres schwachen menschlichen Tuns. Denn in diesem stillen Reiche des philosophischen und wissenschaftlichen Lebens, wo die Wahrheit als Hüterin und Richterin bestellt ist, da wird man am schwersten prüfen, am sorgfältigsten wägen und nicht so leicht durch den Erfolg des Augenblickes ergriffen und geblendet sein. Hier ist die Stätte des einsamen Sinnens, wo immer wieder das Urteil gefällt wird über den Sinn oder Nichtsinn des historischen Geschehens.

Wozu, so werden wir weiter fragen, dieser gewaltige Aufwand von Kraft, den ein Heldenleben erfordert, das neue Formen des Daseins und des sozialen Lebens schaffen will, dessen gewaltiger Wille sich auflehnt gegen das Bestehende und diese große Sünde der Negation an dem Vergangenen vollzieht, die alten Gesetzestafeln zerbricht und neue Regeln schafft, die das menschliche Dasein bestimmen? Woher nimmt er das Recht, als Richter aufzutreten über die Vergangenheit? Was treibt ihn dazu, diese großen Opfer an Kraft und Arbeit zu bringen und sich und viele Tausende aufzuopfern für eine neue Idee? Mag sein, daß das, was ihn erfüllt und zu so großen und begehrlichen Taten hinreißt,

in sehr vielen Fällen der wilde Ehrgeiz, die rasende Leidenschaft ist, die nur um ihrer selbst willen diese großen Szenen des Krieges, der Verfolgung, der sozialen und politischen Umwälzungen heraufbeschwört. Mag sein, daß eine wilde, verzehrende Kraft in ihnen lebt, die sie hindrängt und fortreißt auf den Schauplatz der Taten, daß sie ihr Eigenes wollen und ungewollt das Wertvolle schaffen. Möglich wäre es ja, daß diese großen Naturen, die Weltgeschichte machen, im Grunde nur ihren Leidenschaften frönen. Aber auch dann gilt für sie, die wenigen Auserwählten, Hegels Wort: die Heroen sind nicht glücklich[1]). Sie sterben in der Jugendblüte ihrer Schönheit wie Alexander oder fallen getroffen von des Freundes Hand wie Cäsar oder leben ein Riesenleben gewaltiger Kämpfe, um dann zu sterben einsam und verlassen auf St. Helena. Und der Augenschein lehrt etwas anderes. Die Auffassung, daß alle Heroen, wie von einem Dämon besessen, nur ihren Leidenschaften folgen, ist eine Konstruktion, die für einige große Erscheinungen gilt, für andere aber nicht. Mächtig war die Sorge für des Reiches Wohlfahrt bei Naturen wie Cäsar, dem Frankenkaiser Karl und dem großen König von Preußen. Und dieses ewige Sinnen und Trachten, des Reiches Herrlichkeit zu wahren und Glück und Frieden ihren Völkern zu bringen, hat ihre Haare vor der Zeit ergrauen lassen und ihren Nächten den Schlaf geraubt. Wozu all die Arbeit, wozu all die Opfer, wenn die politischen und sozialen Schöpfungen der Heroen nur da sind, um wieder zerstört zu werden?

Und nun vor allen Dingen jene religiösen Naturen, jene großen Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechtes, die das Reich Gottes auf Erden vorbereiten wollten, und jene Millionen, die ihnen nachgelebt haben, wie töricht und sinnlos war doch das Leben, das sie führten, wenn nicht jenen Lehren, die sie verkünden, irgend ein Wahrheitsgehalt, irgend ein überindividuelles Bedeuten zukommt, mag dieses hier auch noch so sehr in verschleierter und symbolischer Form gegeben sein. Wenn wir auf die großen Religionslehrer blicken, die vielfach ihr Leben an ihre Lehre setzten, auf die großen neuartigen Schöpfungen ihres Geistes, an die Begeisterung und den Fanatismus denken, den sie erweckt, an das Blut, das man um sie vergossen, an all die Seligkeit und Unseligkeit von Schuldgefühl und himmlischer Ekstase, die im Gefolge dieser Lehren und religiösen Schöpfungen über die Menschen gekommen sind, so möchten wir an dem Gesamtsinn des historischen Geschehens zweifeln, wenn diese mächtigen Bewegungen und Impulse durch eine Illusion bestimmt waren.

Es scheint so, als ob das Gebiet des künstlerischen Lebens das einzige ist, das auch ohne den Gedanken des ewigen und dauernden Bedeutens auszukommen vermag. Der Gedanke der Relativität und des bunten und ewigen Wechsels scheint sich noch am ersten mit der Idee der Kunst zu vertragen. Die Welt, die sie errichtet, soll nicht jene Art von Bestand und Dauer haben, die der politische Organisator seinem Werke verleihen möchte, denn er baut nicht in die Wirklichkeit ein, wie jener es tut, sondern schafft eine freie Welt des Unwirklichen, die bis zu einem gewissen Grade unabhängig ist von dem Sinn des historischen Geschehens. Der Künstler hat die Virtuosität, auch dem Sinnlosen einen Sinn zu geben und die tote Welt zu beseelen. Wenn die ästhe-

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte.

tische Vernunft das Göttliche zu begreifen sucht und die künstlerische Qualität dem Wirklichen verleiht, so verbindet sie mit dem Gedanken eines höchsten Weltprinzipes gar gerne den Gedanken des freien Spieles. Die Vorstellung des Göttlichen, wie sie etwa aus einer ästhetisch gerichteten Metaphysik sich ergibt, ist frei und losgelöst von dem Gedanken irgendeiner moralischen Verantwortung. Sie liebt nicht, sie begehrt nicht und kennt kein Gesetz. Sie ist der spielende Aion, von dem Heraklit spricht, der in regellosem Spiel sich mit den Dingen der Welt befaßt und jenem Kinde am Strande des Meeres gleicht, das Sandhaufen aufbaut und wieder einreißt[1]). Auch ist der Künstler nicht so entfernt von jener blühenden Lebensfülle, die Freude in unser Dasein trägt. Ihm ist es noch am ersten gegeben, die Arbeit und das Streben mit schönem Lebensgenuß zu verbinden. Er hat seine Welt, die er liebt, für sich im Kunstwerk isoliert, deswegen gehören er und sie nicht so sehr dem großen Strome des Gesamtgeschehens an. Auch steht der Charakter des wahrhaften Kunstwerkes, das immer ein Vollendetes und Abgeschlossenes bedeutet, in einem gewissen Gegensatz zu den anderen Formen der Kultur, die in ihrem niemals erfüllten und abgeschlossenen Charakter von dem Geist des Vorwärtsstrebens erfüllt sind.

Und doch vermag auch die Kunst und der Künstler, der mit aufrichtigem Herzen das Schöne sucht, nicht zu großer und unsterblicher Gestaltung vorzudringen, wenn er nicht in irgend einer Weise durch den Gedanken des Übersinnlichen bestimmt wird. Jene sinn- und bedeutungslose Kunst, die als Produkt unserer modernen Kultur vor allem im Impressionismus sich entfaltet hat, mag als anmutige Spielerei unser Wohlgefallen erregen, aber den Namen Kunst im hohen Sinne des Wortes verdient sie nicht. Die Anerkennung eines Überindividuellen und Übersinnlichen oder doch zum mindesten die Stellungnahme zu diesem Problem, sei es auch nur so, daß das Übersinnliche gesucht oder zweifelnd gehofft oder gar verworfen wird, führt erst jenen Geist des wahrhaft künstlerischen Lebens herauf, den wir aus tiefstem Herzensgrunde und mit seliger Freude bejahen.

b) Anfang der Geschichte.

Wenden wir unsere Blicke nunmehr nach dem Anfang und dem Ende der Kulturentwicklung hin, um ihr Antlitz etwas genauer zu schauen und die Frage ihres Geltens besser und sorgfältiger zu verstehen. Zuerst die Frage des Anfangs: hat es immer Kultur gegeben in dem Sinne, daß Wertvolles geleistet wurde bis zu dem Grade, daß es würdig war, in den Büchern der Geschichte aufgezeichnet zu werden? Historisch-entwicklungsgeschichtlich werden wir diese Frage verneinen, ohne lange zu zögern. Wir wissen ja, daß es eine Zeit gegeben haben muß, die noch nicht erfüllt war von höherem menschlichen Leben, in der der Mensch als solcher noch eine Art tierischen Daseins führte. Und auch dieser tierähnliche Mensch muß einmal geworden sein, vielleicht ist er hervorgegangen aus niederen Lebensformen. Und dieses Leben selber, das große Wunder der Natur? Ist auch das Leben geworden, oder war

---

[1]) Diels: Fragmente der Vorsokratiker. Heraklit.

das Leben immer da? Viel leichter wird man sich wohl entschließen, die Kultur als das höhere Leben aus dem niederen Leben herzuleiten, als diesen weiteren Schritt zu gehen und das Leben als Produkt des Nichtlebens zu begreifen. Es scheint so, als wenn wir es erst jetzt mit zwei ganz verschiedenen Reichen zu tun haben. Die Kultur gilt als eine Provinz des Lebens und kann aus Leben überhaupt verstanden werden. Wenn einmal Leben da war, so kann dieses Leben sich entwickeln und höhere Gestalt gewinnen, wie das Kind zum Knaben und der Knabe zum Jüngling reift. Aber es ist doch wohl schwierig, das Leben als eine Provinz des Nichtlebens und als ein Produkt des Anorganischen zu begreifen? Wie kann so radikal Entgegengesetztes auseinander geworden sein? So hat man sich denn wohl entschlossen, das Leben als ein immer Daseiendes zu betrachten und die empfindungsbegabte Materie an den Anfang des Weltprozesses zu setzen. Aus ihr kann man dann alles herausholen, was man will. Logisch konsequenter Weise aber muß man weitergehen und den Versuch machen, das Leben aus dem Nichtleben abzuleiten. Dann war also am Anfang aller Dinge das Nichtleben, und aus dem Nichtleben ist das Leben und jenes höhere Leben, das wir Kultur oder auch vernünftiges Leben nennen, geworden. Muß aber nicht auch das Nichtleben, diese letzte Form des Wirklichen, zu dem wir gelangt sind, einen Ursprung haben? Ist nicht auch das Nichtleben Produkt einer weiteren Sphäre, aus der es begriffen werden muß? Dieses Weitere und Andere, um das es sich hier handelt, kann aber nur das Unwirkliche sein, und so ist das Wirkliche aus dem Nichts geworden. Beachten wir die seltsame Dialektik, die in diesem Entwicklungsgedanken steckt. Das allgemeine Prinzip muß darin gesehen werden, daß das Reichere auf das Ärmere, das Zusammengesetzte auf das Einfache zurückführt, so daß man schließlich die ganze Kultur aus dem Nichts begreift. Kultur ist eine Art des Lebens, kann also aus Leben überhaupt begriffen werden, Leben ist eine Art des Wirklichen, kann also aus Wirklichkeit überhaupt begriffen werden. Die einfachste Form des Wirklichen ist aber die unorganische Materie, die am wenigsten zu raten und zu deuten gibt. Und doch erhebt sich auch bei ihr, so gleichgültig und uninteressant sie auch sein mag, die primitive Frage nach dem Ursprung. Für ihre Herkunft aber bleibt dann nichts anderes übrig als das Nichts. Und um deutlich zu machen, daß so entgegengesetzte und verschiedenartige Dinge wie Kultur, Leben, Nichtleben und Nichts in einem kausalen Zusammenhange stehn, legte man große Zeitintervalle zwischen die einzelnen Stadien des Prozesses, indem man der Ansicht huldigte, die Äonen könnten es verständlich machen, daß das Entgegengesetzte zum Entgegengesetzten wird. Man wollte das große Wunder des Neuen durch die Länge der Zeit aus der Welt schaffen. Aber wenn die Zeit auch eine große Macht besitzt und durch die Länge der Dauer die schwersten Wunden heilen kann, schwerlich dürfte es ihr gelingen, das logisch Entgegengesetzte zu versöhnen. Wir sind seit geraumer Zeit zu sehr im Kultus der Zeit befangen und bringen ihr ein Vertrauen entgegen, das sie nicht verdient. Es wird Zeit, daß wir unsere Blicke wieder mehr auf das Zeitlose und Ewige richten, ohne das auch die Zeit nicht zu denken ist.

Gegen den Versuch, die Kultur aus der Materie und aus dem Nichts abzuleiten, diese hoffnungslosen Versuche der Metaphysik im Sinne der alten

Kosmogonie, die noch immer wiederholt werden, lassen sich gar mancherlei Einwände erheben. Zunächst einmal der durchaus plausible Einwand, der jedem nachdenklichen Menschen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit kommen muß. Wozu soll ich die Fülle der Kultur, diese gesteigerte Wirklichkeit auf das Minimun des Wirklichen oder gar auf das Nichts zurückführen? Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß das Mächtige und Große so ohne weiteres aus dem Nichts hervorgeht. Die Scholastik kannte einen Satz, der auch bei den Demonstrationen Descartes' in den Meditationen bei der Entwicklung des Gottesbeweises eine gewisse Rolle spielt. Er lautet dahin, daß in der Ursache immer mehr oder doch mindestens die gleiche Kraft enthalten sein müsse wie in der Wirkung. Natürlich handelt es sich hier um eine ganz metaphysische Auffassung des Kausalprinzips, die unbeweisbar und von der Erkenntnistheorie längst widerlegt und überwunden ist. Aber einer anderen, weitaus plumperen Form der Metaphysik gegenüber besteht dieser Satz vollkommen zu Recht. Ist es nicht viel einleuchtender anzunehmen, daß das Vollkommene am Anfang steht und das weniger Vollkommene hervorbringt? Ist es nicht viel leichter einzusehen, daß das Göttliche die Materie hervorbringt, wie umgekehrt die Materie das Göttliche? Wollen wir aber leugnen, daß es etwas Großes und Göttliches in Kultur und Natur gibt? Wozu dann die Verehrung des Kunstwerkes und die Vergötterung der Wissenschaft. Oder will die Menschheit hier nur einen Kultus ihrer selbst treiben und nicht über sich hinausgehn? Wozu aber macht man den Anfang des Geschehens zu einem Nichts? Nur um desjenigen Begriffes willen, der unser Zeitalter berauscht und zum Schlagwort geworden ist, der alle Fragen mit einem Schlage lösen soll, nämlich der Begriff der Entwicklung. Man vergißt zu leicht, daß doch etwas dasein muß, das sich zu etwas entwickelt. Und daß dieses große Resultat und das Werden, das unseren Stolz und unsere Freude bildet, dem Gedanken der Entwicklung gemäß ein Etwas voraussetzt, das alle diese Gestaltungen in irgendeiner Weise als ungeworden und unentfaltet in sich trug. Sonst läßt die Entwicklungsgeschichte immer wieder ein Neues als ein ursachloses Etwas aus dem Nichts auftauchen und macht den Gang des Geschehens zu einem ewigen Rätsel. Der Gedanke der Entwicklung darf nicht überspannt werden. Wir dürfen der Idee des Werdens nicht das Sein und der Idee des Seins nicht das Werden aufopfern. Wir werden später bei den Problemen der Universalgeschichte mit einer gewissen Notwendigkeit vor die Frage gestellt werden, wie denn nun eigentlich der Gedanke der Entwicklung und des Werdens mit der Idee des Bleibenden, Ewigen und Geltenden zu versöhnen sei.

Eine große Schwierigkeit der alten Kosmogonie liegt dann weiter in dem Begriff der Zeit. Nehmen wir an, daß das Wirkliche geworden sei, so gelangen wir zu der Vorstellung einer Zeit ohne Wirklichkeit, ohne Objekte, ohne Leben, also zur Vorstellung einer leeren Zeit[1]). Und ich möchte wohl wissen, was man sich unter einer leeren, einsamen, brütenden Zeit vorstellen soll. Schon diese Vorstellung führt uns dazu, das Wirkliche als ewig zu denken oder besser nicht nach dem Anfang des Wirklichen zu fragen; denn auch die Vorstellung,

---

[1]) Das berühmte Problem der Antinomienlehre Kants. Kritik der reinen Vernunft. Kants Schriften. Werke. 3. Band. Akademieausgabe.

daß das Wirkliche ewig sei, führt, wie Kant gezeigt hat, zu unlöslichen Schwierigkeiten auf dem Standpunkt einer naiv realistischen Hinnahme der Dinge. Ob ich das Nichts oder die Materie an den Anfang des Weltgeschehens setze, ist logisch in gleicher Weise unsinnig und widerspruchsvoll. Denn was soll ich von einer Materie halten, die einsam in der Zeit ist? Von ihrer Entwicklung kann ich überhaupt nichts aussagen, denn von einem Zeitverlauf können wir nur reden, wenn Bewußtsein gedacht wird, das den Stoff auffaßt und deutet. Wenn man von Gott gesagt hat, daß vor ihm tausend Jahre sind wie ein Tag, so kann man diese Hyperbel, die ein Ausdruck ist für die Unbegreiflichkeit eines Etwas, das von unserer Organisation so ganz verschieden ist, mit demselben Rechte auch auf die Materie anwenden. Menschlich erlebbare Zeit können wir nicht messen und vergleichen mit dem Dasein der Materie in einem problematischen Etwas, das dann noch den Namen der Zeit haben soll, obwohl von menschlichem Auffassen und menschlicher Anschauung nicht mehr die Rede sein kann. Weitaus logischer ist es dann noch, die Auffassungsweise des menschlichen Intellektes an einer höheren Bewußtseinsorganisation zu messen, für die Millionen von Jahren soviel bedeuten wie für uns ein dauerloser Augenblick.

Es ist ein ganz eigentümlicher Prozeß, den diese Art der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung am Wirklichen ausübt. Die Wirklichkeit, wie wir sie erleben und unserer Organisation gemäß einzig verstehen können, diese Wirklichkeit wird zersetzt und aufgelöst. Alles wird fortgenommen und fortgedacht, was ihr das Anrecht auf Dasein und Bedeutung gibt, und dieser letzte schale und einförmige Rest, der übrigbleibt, dieses absolut Bedeutungslose, soll dann noch als bloße Materie die Wirklichkeit bedeuten.

Und wie steht es mit jener scheinbar so selbstverständlichen Annahme, daß das höhere Leben der Kultur aus dem niederen Leben der primitiven Daseinsformen geworden sei, daß man ohne große Schwierigkeit die Kultur als eine Provinz des Lebens aus dem allgemeinen Leben begreifen kann? Als ob nicht der Übergang des wertfreien, des bloßen Lebens schlechthin zum Kulturleben nicht zum mindesten ein ebenso großes Wunder wäre wie das Werden des Lebendigen aus dem Toten. Jener erste Zustand der kulturlosen Menschheit, vor dem wir so gut wie gar nichts wissen, nicht einmal, ob ihre soziale Gruppierung die Isolation oder das Herdenleben war, ob der einsam durch die Wälder schweifende Wilde oder die zusammengedrängte Masse eine bessere Vorstellung von ihrer Daseinsform gibt, man kann sie noch nicht als ein volles Leben bezeichnen, weil diesem Leben noch die Bewegung und die Entfaltung fehlt. Ebenso seltsam und wunderbar wie das Werden des Lebendigen aus dem Toten ist der Übergang des traumhaft bewegungslosen Daseins zu dem bewegten und schöpferischen Leben der Handlung und der Tat.

Das Rätsel des Anfangs der historischen Bewegung hat die Geschichtsphilosophie der großen metaphysischen Systeme in mannigfaltiger Weise zu deuten gesucht. Das Problem war immer, wie denn wohl eigentlich die Bewegung in diese lebendig-tote Masse gekommen sein möchte. Um das zu verstehen, wandten sich die Blicke meistens der religiösen Überlieferung zu und suchten aus ihr gewisse Anhaltspunkte für die Einleitung des Geschehens zu gewinnen. Unter der Leitung höherer Naturen sollten die Menschen von ihrem dumpfen

Sinnenleben erlöst sein, und diese höheren Naturen wurden dann später von der dankbaren Menschheit als Helden und Götter verehrt[1]). Irgendwo auf der Erde sollte der Wohnsitz eines Volkes gewesen sein, das von vornherein im Besitz aller Kulturgüter sich befunden haben sollte, ein göttliches Volk, im Zustande höchster menschlicher Vollkommenheit, mit paradiesischer Schönheit geschmückt. Alle anderen Völker der Erde befanden sich dagegen im Zustande rauher Wildheit und Barbarei. Das göttliche Volk wurde über die Erde zerstreut und ist dann überall zum Kulturträger geworden. Es verkörperte das Prinzip der tätigen Vernunft und setzte die trägen Massen in Bewegung[2]). Wir sehen, wie in diesen Vorstellungen der Gedanke des Paradieses lebt, mit dem sich im deutschen Idealismus die Apotheose des Griechentums verbindet. Es wird hier der Versuch gemacht, den Anfang der Kulturbewegung so weit wie möglich zurückzuschieben. An irgendeiner Stätte der Welt muß ein Asyl der Kultur immer gewesen sein. Hier war die Kultur am Anfang des historischen Geschehens konzentriert, und indem nun die Vertreter dieser Kultur über die Erde sich verbreiteten, leiteten sie durch die Macht ihrer Aktivität, durch ihren Schöpferdrang, durch ihre Bejahung neuer und höherer Lebensformen das historische Geschehen ein.

Diese Lehre, wie sie etwa von Fichte vertreten ist, beweist eine große Tiefe des geschichtsphilosophischen Verstehens. Fichte kennt den unversöhnlichen Gegensatz von Leben als bloßem Dasein und Leben im Sinne von hohem und vernünftigem, bildendem und schaffendem Leben. Dieses kann aus jenem nicht hervorgegangen sein, und so muß denn die Geschichtsphilosophie an dem Anfang der historischen Bewegung die Tatsache der Kultur einfach registrieren.

Auch wir wollen so tun und die Geschichte beginnen lassen mit dem Rätsel einer Kultur, die in irgendeiner Form schon gegeben war, ohne daß wir über ihre Genesis irgend etwas Bestimmtes sagen können. Es muß einmal ein ungeheurer Anstoß, ein gewaltiger Impuls die Welt durchbebt haben, gleich jenem, Anstoß des νοῦς, von dem der alte griechische Denker Anaxagoras spricht, und von diesem Augenblicke an gab es Kultur auf Erden. Jede historische Darstellung setzt das Dasein der Kultur schon voraus und rechnet mit der Tatsache ihrer ursprünglichen Gegebenheit. Wie für den Physiker die Materie und für den Biologen das Leben überhaupt, so ist für den Historiker vernünftiges, gestaltetes, kulturerzeugendes Leben eine ursprüngliche Tatsache; denn erst unter der Voraussetzung seiner Wirklichkeit kann von einer Wissenschaft des historischen Lebens gesprochen werden. Ohne den Begriff der Natur als eines Inbegriffs von mannigfaltigen Phänomenen, die durch gesetzliche Notwendigkeit bestimmt sind, keine Naturwissenschaft, und ohne Kultur im Sinne eines höheren, vernünftigen, werterzeugenden Lebens keine Geschichtswissenschaft.

c) Ende der Geschichte.

Und richten wir unsere Blicke nunmehr für kurze Zeit auf das Ende der Geschichte, das gleichbedeutend ist mit dem Ende der Kultur. Denn mit

[1]) So bei Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

[2]) Vgl. hierzu besonders die Idee des Normalvolkes in Fichtes Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters.

dem Ende der Kultur hört auch die historische Bewegung auf, beide sind unauflöslich miteinander verbunden. Wenn schon der Anfang des Geschehens in nächtiges Dunkel gehüllt ist, durchdrungen von Mythologie und Sage die dämmernde Vorzeit, so gilt das noch in weit höherem Maße für das Ende der Geschichte. Gewiß, mit der Aufhebung der Kultur hört auch die Geschichte auf, denn die ursprüngliche Wildheit des bloßen Daseins oder das Idyll des bloßen Zusammenseins bilden noch kein historisches Leben. Wie aber das Ende beschaffen sein möchte, auch darüber hat die alte metaphysische Geschichtsphilosophie verschiedenartige Theorien aufgestellt, und zwar meistens in dem Sinne, daß die Kultur und mit ihr das historische Leben gewissermaßen an ihrer eigenen Macht zugrunde geht. In fortgesetzter Steigerung wird die Kultur immer mehr des Gleichgültigen und Indifferenten umgestalten und mit wertvollem Sein erfüllen, bis schließlich das Werden stocken muß am eigenen Überfluß, und die Vollendung das Fragmentarische des historischen Geschehens für immer überwindet. Dann wird das Ende der Geschichte sein, wenn die treibenden Wertimpulse des historischen Geschehens kein neues Formungsmaterial mehr fassen und ergreifen können, wenn das historische Universum zu dem geworden ist, was es seiner Natur und Entfaltungsmöglichkeit nach werden und sein sollte.

d) Kann ein Kulturwert den anderen ablösen?

In unserer Zeit macht sich eine eigentümliche Stellungnahme geltend zu der Dauerhaftigkeit der Kulturwerte. Es hat den Anschein, als ob das moderne Kulturbewußtsein in seiner Einseitigkeit nur noch zu bestimmten Werten sich bekennen kann, die anderen aber der Vergessenheit und dem Untergange anheimfallen lassen will. Die Werte aber, von deren Dauerhaftigkeit das moderne Kulturbewußtsein überzeugt ist, das sind in erster Linie die Wissenschaft, die Technik und der Wert der politisch-sozialen Organisation, Werte, mit denen sich, wie es scheint, in besonders hohem Maße der Gedanke des Fortschritts verbindet. Dagegen sind nach der Auffassung dieses Zeitbewußtseins einem früheren oder späteren Untergang geweiht Religion, Philosophie und schließlich die Kunst, also diejenigen Werte, die nach der Auffassung einer oberflächlichen Psychologie mehr dem Gefühl als dem Intellekt zugewendet sind, und die dann weiter auch das gemeinsam haben, daß sie von der Idee des Fortschritts nur leise berührt werden. Alles das ist wohl ein Anzeichen von der einseitigen Verstandeskultur, in der unser Zeitalter unter dem Fortwirken der Aufklärung noch immer befangen ist.

So soll vor allem die Religion rettungslos dem Untergang geweiht sein. Wie viele Erklärungen ihres Werdens hat man nicht schon versucht, meistenteils in der Absicht, zu zeigen, daß in diesen mannigfaltigen religiösen Erscheinungen, die in allem historischen Leben eine so gewaltige Rolle spielen, das eigentlich Wertvolle und Kulturmächtige das Suchen des theoretischen Bewußtseins und die erste Offenbarung des sittlichen Empfindens gewesen sei[1]). Und so glaubte man die Religion als unverstandenes, von Träumen

[1]) Über den sittlichen Wert als Erfüllung des religiösen Lebens vgl. besonders Hermann Cohen: Religion und Sittlichkeit.

der Phantasie umhülltes theoretisches und religiöses Leben verstehen zu sollen[1]). Vor der leuchtenden Helle des erhöhten Kulturbewußtseins muß der religiöse Phantasietraum, der dem Kindesalter der Menschheit so angemessen ist, in nichts zergehen, und es bleibt die Stärke des sittlichen Wollens und der hohe Flug des Erkenntnisstrebens als das Wahre und Wertvolle nach vollzogenem Läuterungsprozeß zurück. Und so sah man die Intensität des religiösen Lebens ohne Schmerz erlahmen und glaubte etwas Höheres und Besseres an seiner Stelle gewonnen zu haben.

Auch der Philosophie hat man zeitweilig ein selbständiges Daseinsrecht nicht einräumen wollen. Auch sie sollte etwas Vorläufiges und Transitorisches sein wie die Religion. Sie sollte eine Überspannung des Erkenntnisstrebens bedeuten, einen aussichtslosen Versuch, in das verborgene Wesen der Dinge einzudringen. Sie sollte jenem schönen Alter seliger Jugend entsprechen, das mit wundervollen und mächtigen Bildern die Wirklichkeit verklärt, die Herbheit der Realität im feurigen Enthusiasmus überwindet und in dem Vollbewußtsein seiner frischen Kraft auch vor dem Unmöglichen nicht zurückbebt. Was aber als Gutes und Tüchtiges, als dauernd Wertvolles in der Philosophie vorhanden war, das sollte die ernsthafte und verstandesklare Naturwissenschaft entweder schon selbst in den Kreis ihrer Probleme gezogen haben oder doch in nicht gar langer Zeit zu ihrem unveräußerlichen Eigentum machen. Und so sollte die richtig verstandene Philosophie wie die richtig verstandene Religion in ihrem wahren Wertgehalt nach gründlicher Säuberung und Reinigung von allen Zutaten jugendlicher Phantasie wissenschaftliche Erkenntnis bedeuten.

Und wie man von der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Religion und Philosophie überzeugt war, so hat man auch der Kunst ein Ende vorhersagen wollen. „Die Kunst stirbt." Es naht eine Zeit, die kein künstlerisches Leben mehr kennen wird[2]). Eine Zeit wird kommen, wo die Kunst aufgehört hat mit mit ihrer Schönheit und Freiheit das geistige Leben zu erfüllen. Wenn man aber ohne allzu großen Schmerz jene beiden anderen scheiden und schwinden sah, so konnte man auf die Idee der lebendig wirksamen Schönheit nur mit Wehmut und Trauer verzichten, als ob man von der trüben Ahnung erfüllt war, daß eine Kultur ohne künstlerisches Leben allen Glanz und alle Herrlichkeit verlieren würde. Und weiter glaubte man auch zu wissen, daß die Kunst unersetzlich sei, daß Religion und Philosophie vielleicht in der Wissenschaft ein höheres Leben gewinnen können, daß aber die Kunst nicht aufgenommen und aufgehoben werden könnte in einem anderen Kulturwert. Mit dem Ende der Kunst würde dann also in der Tat ein Teil der Kultur unwiederbringlich zu Ende sein, und was alsdann noch zurückbleibt, ist keine volle und ganze Kultur mehr. Die Kunst findet nicht wie Religion und Philosophie eine willkommene Aufnahme in einem anderen Kulturgebiet, die Kunst wird grausam vernichtet, und zwar soll es vor allem die Entfaltung der modernen Technik sein, die

[1]) Hume: Naturgeschichte der Religion. Auguste Comte: Cours de philosophie positive.

[2]) Vgl. hierzu besonders I. M. Guyeau: Die ästhetischen Probleme der Gegenwart, 2. Kapitel.

in ihrem stetigen Wachstum mit der Kunst unvereinbar ist und früher oder später ihren Untergang herbeiführen wird.

Was dann endlich das sittliche Leben betrifft, so befindet sich das moderne Kulturbewußtsein gerade diesem Werte gegenüber in einer gewissen Befangenheit. Einerseits bringt man den sittlichen Qualitäten ein hohes Maß von Anerkennung entgegen und will etwa die Religion durch Moralität ersetzen. Anderseits schämt man sich auch etwas der Moralität und will sich über ihre Steifheit und Philistrosität beklagen. Als Wertmaßstab sucht man sie soweit wie möglich von der Beurteilung des politischen Lebens fernzuhalten, indem man die Überzeugung vertritt, daß die Ethik mit Politik nichts zu tun habe. Gewisse unmoralische Bestrebungen zielen darauf ab, den sittlichen Wert seiner beherrschenden Stellung in allen Verhältnissen des Lebens zu berauben und an seine Stelle die Normen des Geschmackes, das Gebot der Schönheit zu setzen, so daß nach diesen mannigfaltigen, verworrenen und wunderlichen Vorstellungen von der Dauer oder Vergänglichkeit der Werte Religion und Philosophie zur Wissenschaft und Sittlichkeit zur Kunst werden soll, während die Kunst als solche der Technik zum Opfer fällt. Es sind also vor allem diese beiden, die aus dem Kampf der Kulturwerte als unbedingte Sieger hervorgehen, und denen unser Zeitalter den größten Respekt entgegenbringt: die Wissenschaft und die Technik, und die Anerkennung und Erhebung gerade dieser beiden Werte durch das moderne Kulturbewußtsein ist natürlich und berechtigt, weil das vorige Jahrhundert eine so große Entfaltung von Wissenschaft und Technik gebracht hat, weil es in erster Linie ein Zeitalter der Wissenschaft und Technik war. Das moderne Kulturbewußtsein würde sich also vielleicht auch dann noch zur Kultur bekennen, wenn ihm nur diese beiden Lieblingswerte dauernd erhalten blieben.

Die Hervorhebung eines besonderen Kulturwertes unter Herabsetzung und Geringschätzung anderer gibt einem Zeitalter seine besondere Physiognomie. So hat das Griechentum vor allem die Philosophie, das alexandrinische Zeitalter die Religion, die Romantik die Kunst gewertet. Und man kann vielleicht behaupten, daß die einseitige Hervorhebung und Akzentuierung gewisser Werte gegenüber den anderen in der Regel mit einer großen und starken Kultur zusammengeht; denn diese Anerkennung verbindet sich gar häufig mit einem eindringlichen Verstehen gerade dieser Geisteserscheinung und mit großer Leistung auf dem gewählten Gebiet. Ein Zeitalter, das, ohne solche Unterschiede zu machen, der Totalität der Kulturwerte in ihrer ungeheuren Verschiedenheit in gleicher Weise zugewendet ist, läuft immer Gefahr, in eine gewisse Gleichgültigkeit und Indifferenz zu verfallen, so sehr auch eine solche universale Bejahung und Leistung dem Ideal des Kulturbewußtseins entspricht. Das universale Bewußtsein, das mit vollendetem Verstehen der Ganzheit zugewendet ist, ist eine ideale Form des Kulturdaseins, die bisher noch nicht erreicht ist. Und so scheint mit einer großen historischen Bewegung notwendig die Ungerechtigkeit und die Sünde zusammenzugehen, indem die Bejahung des einzig geliebten zur Vernachlässigung und Geringschätzung und Nichtachtung der anderen Güter führt. Wenn jemals ein Volk eine universale Kulturbegabung besessen hat, so war es gewiß das Griechentum, und doch vermochte auch diese Nation nicht die ganze Bürde der Kultur zu tragen.

Die Besten und Schönsten dieses Volkes haben der Philosophie, der Kunst und einer weisen Gesetzgebung ihr Dasein geweiht, ohne mit gleicher Höhe der Auffassung das religiöse und sittliche Leben zu bilden und zu formen. Groß und bedeutend war auch hier ihre Leistung, doch vor allem groß die künstlerische und philosophische Tat, und wie vermöchten wir an diesem Volke den Mangel der Ungerechtigkeit und Schwäche zu tadeln, weil seine Schönheit nicht imstande war, die ganze Welt der Kulturwerte zu ertragen!

Gegenüber diesen Vorstellungen und Vorurteilen des modernen Kulturbewußtseins muß die Philosophie immer wieder die Blicke auf das Ganze richten und, soweit wie das möglich ist, die zeitlich bedingten Wertungen zu überwinden suchen. Sie tut das aber, indem sie prinzipiell den Standpunkt der absoluten Geltung und Gleichwertigkeit der Kulturwerte vertritt. Das ist die eigentümliche Position, mit der die Philosophie an das historische Geschehen herantritt. Die Kulturwerte gelten unabhängig von der Anerkennung eines Zeitbewußtseins. Wenn etwa die Aufklärung in ihren radikalen Erscheinungen den religiösen Wert vollkommen geleugnet hat, so ist dadurch dieser Wert selber nicht im geringsten geschädigt. Er kann die Bejahung entbehren, er ist unabhängig von ihr, aber die Bejahung kann des Wertes nicht entbehren, sie ist abhängig von ihm. Eine Philoscphie, welche die Werte hinnimmt, wie sie das Zeitbewußtsein erfaßt, steht so sehr in der Zeit, daß es für sie unmöglich ist, in irgendeiner Weise über die Zeit hinauszukommen. Eine solche Philosophie, die man in engerem Sinne als Kulturphilosophie bezeichnen kann, will nur die Motive und Wertschätzungen der eigenen Zeit deutlich machen. Sie gibt das Bild einer bestimmten Zeit. Sie erläutert und verdeutlicht ein bestimmtes Kulturbewußtsein und kann unter Umständen zur genialen Interpretation dieser Epoche der historischen Entwicklung führen. In einer solchen Philosophie will das Bewußtsein einer Zeit sich selber begreifen und verstehen. Durch sie können wir zum schönsten Geschichtsverständnis gelangen, wie das zum Beispiel die Philosophie der Romantiker beweist, aus der wir ablesen können, was dem damaligen Zeitalter vor allem als wertvoll gegolten hat. Für eine solche Philosophie bleibt es immer charakteristisch, daß hier der Begriff in den Dienst des Kulturverstehens gestellt wird, nicht aber vom Kulturgeschehen her der Weg zum Transzendenten und Übersinnlichen gesucht wird.

Kann nun die Philosophie die zeitlose Geltung der Werte beweisen? Einen eigentlichen Beweis hierfür kann sie nicht führen. Sie kann die absolute Geltung der Werte nur wahrscheinlich machen. Ihr Ausgangspunkt aber wird im Sinne erkenntnistheoretischer Überlegungen immer die Wissenschaft sein. Sie wird zeigen, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis ohne Anerkennung des Wahrheitswertes sinnlos ist, und wird dann zuerst die logischen Formen entwickeln, in denen der Wahrheitswert im Verhältnis zu einer bestimmten Materie sich darstellt. Hat sie das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis durchmessen, so wird die Philosophie zu zeigen suchen, daß die Deutung der wissenschaftlichen Erkenntnis noch kein abschließendes Weltbild geben kann, daß aber die Reflexion jetzt mit aller Macht auf andere Probleme gezogen wird, die an der Peripherie der wissenschaftlichen Erkenntnis auftauchen, daß die Probleme der wissenschaftlichen Erkenntnis zu den Problemen der Sittlichkeit, der Kunst und Religion hinleiten, daß ein unverstandener Rest in der Sphäre

des Theoretischen zurückbleibt, der nur in einer anderen Wertsphäre erläutert und verdeutlicht werden kann. So sehr nun aber auch die Philosophie bemüht sein wird, den notwendigen Zusammenhang der Kulturgebiete zu zeigen, so wird sie doch auch wieder mit aller Entschiedenheit auf den unversöhnlichen Gegensatz der Kulturwerte hinweisen und dadurch ein für allemal mit dem Irrtum aufräumen, daß ein Kulturwert, wie etwa die Religion, durch einen anderen Kulturwert ersetzbar sei und in ihm aufbewahrt werden könnte

e) Verhältnis der absoluten Werte zu den Kulturwerten.

Und nun wollen wir sehen, wie das Verhältnis der absoluten Werte, von denen die Philosophie handelt, und die wir als das Wahre, das Sittliche, das Schöne und das Heilige bezeichnen, zu den Gebilden der Philosophie und Wissenschaft, des politisch sozialen Lebens, des Rechtes, der Kunst und der Religion zu denken ist.

1. Wissenschaft und Wahrheit.

Wir wissen nicht, wer es wohl gewesen sein mag, dessen Geist zuerst einen so hohen Flug tat, daß er den Begriff der Wahrheit fand. Wir meinen hier nicht Wahrheit im Sinne der Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit, eine Norm des Redens und des Handelns, die für unser sittliches Leben bedeutungsvoll ist, wir denken hier an den rein theoretischen Begriff der Wahrheit, den höchsten Begriff der Philosophie, dem unsere theoretische Leistung ewig zugewendet, ewig fern bleibt. Ein hoher Aufschwung des Geistes muß es gewesen sein, der zuerst zu diesem Begriffe hingeführt hat. Wenn wir ein Wort suchen, um das Göttliche zu bezeichnen, so ist der Begriff der Wahrheit vor allem geeignet, das höchste Wesen zu nennen, weil er auf allen Kulturgebieten seinen Sinn behält. Ich kann von einer wahren Erkenntnis sprechen und ebensogut auch in übertragenem Sinne von einer wahren Gesinnung, einer wahren Kunst und einer wahren Religion. Wenn nach dem Wertempfinden des Griechentums wohl der Begriff des Guten vor allen anderen geeignet war, Gott zu nennen, so hat für das moderne Wertbewußtsein der Begriff der Wahrheit diese höchste und heiligste Bedeutung erlangt. Und wenn wir uns über seine Bedeutung klar zu werden suchen, so sehen wir bald ein, daß es unmöglich ist, den Begriff der Wahrheit zu definieren, weil jede Definition als solche ein Satz, ein Urteil ist und den Begriff der Wahrheit schon voraussetzt[1]). Vielleicht aber läßt sich bestimmen, was denn eigentlich in diesem Begriff ungefähr gedacht wird. Es liegt in ihm die Vorstellung von etwas Gewissem, Bestimmtem und absolut Deutlichem. Wenn die Dinge dieser Welt in Dunkelheit und ewigem Irrtum uns befangen sein lassen, so gibt uns jener Begriff der Wahrheit die absolute Aufklärung über alles, was uns bisher dunkel und unverständlich blieb. Und weil er dieses Licht und diese Ruhe gibt, so wird er aufgefaßt als das selige Ziel und Ende unseres sehnsuchtvollen und unermüdlichen Strebens nach Erkenntnis. Wer hätte nicht schon als Knabe diese leidenschaftliche Sehnsucht

[1]) Über Satz und Urteil vgl. besonders Bolzanos Wissenschaftslehre, neu herausgegeben von Alois Höfler, S. 319ff.

empfunden, ein Wissender zu sein? Wir haben die Hoffnung, daß unsere schwachen und für die Tiefen des Lebens blinden und verschleierten Augen dann plötzlich aufgetan werden, daß sich des Lebens Rätsel und die eigentümlichen Verkettungen menschlichen Schicksals lösen, daß wir das „Wozu" unseres Daseins erkennen und wissen, warum diese Welt so gut und so böse, so schön und häßlich, so sinnvoll und so sinnlos ist. Auf all diese Fragen erwarten wir Antwort von der Wahrheit, die über alle Dinge herrscht und ihr Dasein bestimmt. Diese ewige Wahrheit, die unabhängig ist von aller Zeit, die immer gegolten hat und immer gelten wird, werden wir sie jemals ganz erreichen, oder wird uns nur beschieden sein eine kleine Annäherung an ihren großen, für sterbliche Menschen unfaßbaren Sinn?

Wahr ist in erster Linie immer ein Satz oder ein Urteil. Das Urteil will die Wahrheit und ist ohne sie vollkomenn sinnlos und unverständlich[1]). So haben es alle ernstgemeinten Urteile immer mit der Wahrheit zu tun, mögen sie nun wahr oder falsch sein. Einige Urteile aber stehen der Wahrheit näher und haben etwas von ihrem Sinn erfaßt. Das Gemeinte, was sie behaupten, ist wahr. Eine Aufgabe der Erkenntnis ist gelöst worden, ein Teil des unendlich großen sinnvollen Zusammenhanges der Dinge ist zu einem menschlich Verstandenen geworden. Das Gebiet aber des theoretisch Verstandenen und Begriffenen ist vor allem die Wissenschaft. Nicht immer dienen die Urteile des Lebens der Wahrheit. Hier gibt es Sätze, die um der Schönheit und um des Vorteils willen mit lächelndem Munde gesprochen werden, Sätze ohne Gewicht und mutigen Ernst. Sie sind das flüchtige Geschöpf des Augenblickes und wollen gehört und vergessen sein. Aber die Wissenschaft ist jenes Reich des ernsthaften Wägens, des sorgsamen Forschens und Prüfens, wo jedes Wort und jeder Gedanke nach der Ewigkeit hintönen und hinklingen soll.

Die Wissenschaft ist etwas Gewordenes, die Wahrheit nicht. Wissenschaft ist menschliches Werk und menschliches Tun, ist eine Leistung menschlichen Strebens. Erst solange es Menschen hier auf Erden gibt, kann von Wissenschaft die Rede sein. Die Wissenschaft will sich der Wahrheit bemächtigen. Sie will wissen, wie alles ist in Wirklichkeit und in Wahrheit. Wäre die Wahrheit etwas Gewordenes, dann wäre der Mensch der Schöpfer der Wahrheit, dann hätte er die Wahrheit erfunden, sie wäre eine Idee, die er in der Freiheit seiner Phantasie gebildet hätte. Denn so ist die Grenze des Menschen gezogen, daß er immer nur dann Schöpfer ist, wenn er Verzicht leistet auf die Wirklichkeit, die Wahrheit ist aber mit dem Gedanken des Wirklichen unzertrennlich verbunden. Das Wirkliche hat seine Wahrheit im Gegensatz zu den Schöpfungen der Phantasie auf dem Gebiet der Kunst und auf dem weiten Felde der Illusion. Die Illusion ist der Wissenschaft Feind, die Illusion, welche die Liebe liebt. Die Wahrheit umschließt und umklammert das, was war oder ist oder sein wird, was geschah, geschieht oder geschehen wird oder doch eine notwendige Beziehung zur Wirklichkeit hat. Es ist nun einmal der Wissenschaft nicht gegeben, dieses Wirkliche als Ganzes zu verstehen und zu deuten. Sie muß immer der Philosophie dieses Ganze zur Sinndeutung überlassen und den Versuch machen, auf dem Wege einer bestimmten Begriffsbildung der Wirklichkeit

[1]) Vgl. hierzu besonders Rickert: Gegenstand der Erkenntnis.

zu nahen. Die Wissenschaft setzt an die Stelle des Wirklichen einen Urteilszusammenhang, einen Begriffszusammenhang, und dieser hat, wie die Erkenntnistheorie zu zeigen vermag, eine notwendige Beziehung zur Wirklichkeit und somit auch seine Wahrheit. Es ist ein fortgesetzter Prozeß der Umbildung und Umsetzung, den die Wissenschaft vollzieht, indem sie das Wirkliche in ihre Sprache des Begriffes zu übertragen sucht. Nehmen wir an, die Wissenschaft wäre am Ziele, die Wissenschaft in ihrer Vollendung hätte die ganze Wirklichkeit in Begriffe umgesetzt. Dann hätte dieser gewaltige Urteilszusammenhang gewiß seine Wahrheit. Aber das Ganze ist geschrieben und gesprochen in der Sprache des Begriffes als der Sprache menschlicher Erkenntnis und kann nur ein endlicher Ausdruck für das Ewige und Unendliche sein.

So ist der Urteilszusammenhang der Wissenschaft nur ein Äquivalent für den wahrhaftigen Zusammenhang des Wirklichen. Das Wirkliche ist hier auf eine endliche Weise, d. h. in der abstrakten Form des wissenschaftlichen Begriffes ausgedrückt und vorhanden. Die Wirklichkeit in ihrem Reichtum kann nur zum geringen Teil in die Sprache des Begriffes eingehen, und das Unendliche ist beschränkt und getrübt durch die Formen der endlichen Reflexion. Wenn aber auch dieses zugegeben werden muß um der Wirklichkeit willen, die unserer menschlichen Einsicht und Erkenntnis überlegen ist, so müssen wir doch gleich hinzufügen, daß der Kampf, den die Wissenschaft um die Wirklichkeit führt, durchaus nicht den Charakter eines hoffnungslosen und vergeblichen Beginnens an sich trägt. Wird auch die Wissenschaft nicht die ganze Wirklichkeit und die ganze Wahrheit erreichen können, so wird sie doch — dieses Zugeständnis können wir vielleicht der Wissenschaft machen — das Wesentliche des Wirklichen und seiner Wahrheit, jener „Wahrheit an sich", von der Bolzano spricht, die teilweise noch nie gedacht ist und teilweise auch nie gedacht werden wird, in endlicher Form mehr und mehr sich zu eigen machen. Was sie nicht auf einmal haben und besitzen, auch nicht voll und ganz sich zu eigen machen kann, das wird dem unendlichen Prozeß der wissenschaftlichen Erkenntnis anheimgegeben, um allmählich und teilweise in der menschlichen Reflexion dargestellt zu werden.

Wir müssen also dem Wirklichkeitszusammenhang in seiner Wahrheit als Inbegriff von „Sätzen an sich", den nur das Göttliche weiß und versteht, den Urteilszusammenhang entgegenstellen, der in der wissenschaftlichen Reflexion gegeben ist. Allerdings kann der Begriff eines Zusammenhanges für die Urteile der Wissenschaft nur mit Vorbehalt gelten. Achten wir ein wenig auf die Struktur des Begriffes Wissenschaft. Was ist seine logische Form, was will er sagen, was kann er bedeuten? Wissenschaft ist erstens ein allgemeiner Begriff wie Baum, Tier oder Pflanze. Dem Begriff der Wissenschaft ist untergeordnet die deutsche und französische Wissenschaft, die Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, die antike und moderne wissenschaftliche Erkenntnis. Und der Begriff der Wissenschaft drückt in erster Linie dasjenige aus, was allen diesen mannigfaltigen Formen des wissenschaftlichen Lebens gemeinsam ist. Dieser Behauptung gegenüber läßt sich der Einwand erheben, daß der Begriff der Wissenschaft sich gewandelt hat, sofern man unter ihm immer wieder etwas anderes und Neues verstand. Hat es nicht eine Wissenschaft der Astrologie und Alchimie gegeben? Hat man nicht früher den Namen

der Wissenschaft auf menschliches Tun und menschliche Beschäftigung angewandt, die nach unserer modernen Auffassung nicht nur unwissenschaftlich, sondern sogar wissenschaftsfeindlich war? Und dennoch hat sich der Begriff der Wissenschaft mit immer größerer Festigkeit herausgebildet, und es besteht zu unserer Zeit nicht mehr so sehr die Gefahr, daß das Unwürdige mit diesem ehrwürdigen Namen genannt wird. Was für den Begriff der Wissenschaft nunmehr unerläßlich ist, das ist dieses, daß sie einen gesicherten und zuverlässigen Weg der Erkenntnis aufzuweisen vermag. Ohne Methode keine Wissenschaft, und je strenger, präziser und exakter die Methode, je geringer an Zahl und je evidenter die Propositionen sind, von denen her der Weg zur Erkenntnis des einzelnen herabführt, um so höher ist der Rang der Wissenschaft. So können wir doch etwas aufweisen, was als gemeinsames Kennzeichen alles wissenschaftliche Leben charakterisiert: die Methode, und die Methode ist es auch, durch welche die Wissenschaft, wie wir noch näher sehen werden, mit der Wahrheit und dem Wirklichkeitszusammenhang verbunden ist.

So ist das Methodische recht eigentlich jenes Allgemeine, das in den einzelnen Formen des wissenschaftlichen Lebens sein besonderes Dasein gewinnt, so etwa in der Historie eine andere Gestalt annimmt wie in der Nationalökonomie. Aber der Begriff der Wissenschaft ist nicht damit erschöpft, daß wir in ihm einen allgemeinen Begriff vor uns haben, der in eine Mannigfaltigkeit besonderer Arten zerfällt. In dem Begriff der Wissenschaft steckt noch eine ganz andere Art des Allgemeinen, die wir als die Allgemeinheit des Ganzen im Verhältnis zu seinen Teilen bezeichnen. Es ist das die historische Allgemeinheit im Gegensatz zu der naturwissenschaftlichen. Einerseits ist die Wissenschaft etwas, was sich über die Zeitlichkeit erhebt und das zu allen Zeiten Gleiche zum Ausdruck bringt, und dann bedeutet die Wissenschaft auch wieder einen Zusammenhang, ein gegliedertes Gefüge, das mehr oder weniger mit der Zeit verflochten ist. Wir sagen mehr oder weniger, denn der Begriff dieses Zusammenhanges wissenschaftlicher Urteile kann sehr verschieden gedacht werden. Soll dieser Zusammenhang, so könnte man etwa fragen, alles das umfassen, was jemals im Geist der Wissenschaft gedacht und gewollt ist? Sollen wir überall dort Wissenschaft konstatieren, wo das menschliche Erleben jemals von dem Geist und Sinn dieses Wertes in zweckvoller Weise erfüllt war, oder sollen wir auch dort sogar von Wissenschaft reden, wo ungewußt und ungewollt die Erfüllung der wissenschaftlichen Forderung in irgend einer Weise sich vorbereitet hat?

Ich glaube, wir werden unter Wissenschaft immer ein bewußt gewolltes Tun und Erkenntnis im Sinne einer lichtvollen Reflexion über die selbstgewählten Gegenstände des Wissens verstehen. Deswegen scheidet das dunkle Tasten nach Erkenntnis und das ungewollte und ungesuchte Finden des wissenschaftlich Bedeutsamen aus dem Begriff der Wissenschaft aus. Wir verstehen also jetzt unter Wissenschaft alle jenen ungeheuren Erlebniszusammenhänge, die in der Zeit sich gebildet haben, durchkreuzt von mancherlei anders orientierten Erlebnisgefügen, in denen in zweckvoller, zwecksetzender und bewußter Art der Wille zur Wahrheit und zum Sein der Erkenntnis in einer gewissen Ordnung und im methodischen Fortgang sich offenbarte. Dieser ungeheure,

vielfach zerklüftete Zusammenhang des menschlichen Erlebens, der unmittelbar in die Zeit hineingestellt ist mit der Seligkeit des erreichten Zieles, mit dem Zweifel, der zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Lösung hin und wieder geht, und der Verzweiflung, die keinen Rat mehr findet und keinen Weg mehr sieht, aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen, umfaßt das Wissen, wie es in der Zeit lebt und in rastloser Tätigkeit und unermüdlicher Arbeit seinem Ziele zugewendet ist.

Von diesem Zusammenhang des wissenschaftlichen Lebens müssen wir einen anderen wissenschaftlichen Zusammenhang abheben, der weit abstrakter und nicht so unmittelbar lebendig ist wie die Wissenschaft, von der zuvor die Rede war. Ich meine den Zusammenhang der wissenschaftlichen Resultate, wie er in den wissenschaftlichen Werken niedergelegt ist als die reife Frucht dieses ungeheuren Strebens und nimmer müden Tuns. Dieser Urteilszusammenhang lebt nicht mehr unmittelbar in der Seele des Schaffenden. Er hat sich abgelöst von ihm, ist gleichsam objektiviert und hat ein selbständiges Dasein gewonnen. Zum Leben kehrt er erst dann wieder zurück, wenn der Geist des Verstehenden aus den toten Buchstaben den ewig lebendigen Sinn ergreift und ihn in den eigenen Erlebniszusammenhang einbezieht. Aber auch hier läßt sich wieder unterscheiden, indem unter dem wissenschaftlichen Zusammenhang entweder alle wissenschaftlich bedeutsamen Werke verstanden werden in den mancherlei Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, mögen diese Werke auch noch so veraltet sein; das wäre ein für die Historie durchaus brauchbarer und notwendiger Begriff von Wissenschaft. Oder aber man faßt den Begriff der Wissenschaft enger, trifft eine Auswahl und wirft manches beiseite, indem man wieder den Begriff einer lebendigen Wissenschaft geltend macht. Man wird etwa sagen, daß manche wissenschaftliche Werke sich überlebt haben und für die gegenwärtige, die moderne Problemstellung keinerlei Bedeutung mehr besitzen. Diese alten Bücher sind tot und nicht mehr beseelbar. Dagegen ist in den anderen wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis niedergelegt. Der Begriff aber, durch den diese Auswahl wissenschaftlicher Erkenntnis zusammengefügt wird, ist das wissenschaftliche Idealbewußtsein der Gegenwart, von dem alle rege Tätigkeit der gegenwärtigen Arbeit mit freudigem Schimmer ausstrahlt. Während der vorige Begriff der Wissenschaft schon relativ der Zeit entronnen zu sein schien, kehrt der jetzige Begriff, der so stark von dem Moment der Gegenwart erfüllt ist, ganz augenscheinlich in größerem Umfange wieder zur Zeit zurück.

Es gibt aber noch einen letzten Begriff des wissenschaftlichen Zusammenhanges, der von der Beziehung zur Zeit gänzlich erlöst ist. Das ist der ideale Zusammenhang der wissenschaftlichen Urteile, wie ihn der vollendete Stand der wissenschaftlichen Urteile mit sich bringt, ein Zusammenhang, in dem jedes Urteil seine selbständige Bedeutung besitzt, sich vollendet hat und die endgültige Wahrheit der wissenschaftlichen Reflexion an seiner Stelle ausdrückt. Eine solche ideale Wissenschaft als einheitlicher Zusammenhang aller wissenschaftlichen Urteile ist ebensosehr eine ideale Forderung unserer Vernunft wie andererseits auch wieder ein höchst problematischer Begriff. Tatsächlich geht die Entwicklung der Wissenschaft auf verschiedenem Wege einem verschiedenen Ziele der Erkenntnis entgegen, und es ist nicht einzusehen

wann der ideale Urteilszusammenhang einer universalen Wissenschaft jemals ereicht sein soll.

Der Begriff der Wissenschaft bedeutet somit, wie wir gesehen haben, 1. ein Allgemeines im Sinne des naturwissenschaftlichen Gattungsbegriffes, das Methodische ist das Gemeinsame und Gleiche in all den verschiedenen Formen der wissenschaftlichen Arbeit, und 2. ein Ganzes, einen Zusammenhang von Urteilen, dessen logische Struktur sich mehr oder weniger von dem zeitlichen Gebundensein abhebt. Aber damit ist die logische Form dieses Kulturbegriffes Wissenschaft noch nicht erschöpft. Wir müssen hinzufügen, daß der Begriff der Wissenschaft ein Wertallgemeines ist im Gegensatz etwa zu dem Begriff des Gravitationsgesetzes oder des Säugetieres, daß sich hier mit dem Gedanken des Allgemeinen und Ganzen der Wert verbindet, so daß wir ein Wertallgemeines oder ein Wertganzes vor uns haben.

Und so stehen sich nun diese beiden gegenüber: das Wahre, das ewig galt und gilt, das mit dem Begriff des Wirklichen unablöslich zusammenhängt, und der Kulturbegriff Wissenschaft als ein Urteilszusammenhang, der in seiner Formierung fortgesetzten Veränderungen in der Zeit unterliegt, aber als ein Wertallgemeines oder Wertganzes doch eine notwendige Relation zu den absoluten Werten besitzt. Diese Beziehung müssen wir noch deutlich machen, denn unsere Frage lautete so: wie verhält sich der absolute Wert, von dem die Philosophie handelt, und speziell der Begriff der Wahrheit zu dem Kulturwert, der uns in der Geschichte entgegentritt und speziell auch zu dem Kulturbegriff der Wissenschaft? Der Zusammenhang des Wirklichen, der durch den Begriff der Wahrheit bestimmt ist, gilt von jeder menschlichen Anerkennung und bedarf zu seinem ewigen und unveränderlichem Sein der Tätigkeit und der Handlungen der Menschen nicht. Wissenschaft ist dagegen ohne menschliche Tätigkeit nicht denkbar, Wissenschaft bedeutet die zeitliche Verwirklichung ewiger Wahrheit. Alle wissenschaftliche Betätigung vollzieht sich in der Zeit, und auch das Resultat, die wissenschaftliche Leistung, die den Anspruch auf überzeitliche Bedeutung erhebt, bleibt immer das in der Zeit Verwirklichte, dasjenige, was durch die Zeit hindurchgegangen ist und aus dieser Beziehung zur Zeit niemals ganz erlöst werden kann. Die Wahrheit und Wirklichkeit gehört dem Reiche des reinen Geltens an, die Wissenschaft aber der Sphäre dessen, was sein soll. Wissenschaft ist diejenige Form der Wahrheit, die menschlichem Erkenntnisstreben zuteil werden kann.

Stehen so diese beiden, Wahrheit und Wissenschaft, einander gegenüber wie das aller Zeit entrückte ewig Geltende, von aller menschlichen Tätigkeit Freie und Unberührte und das an die Zeit Gebundene, durch menschliche Anerkennung Konstituierte, durch menschliche Tätigkeit Verwirklichte, so ist das so weit Getrennte doch auch wieder eng verbunden, sofern die wissenschaftliche Erkenntnis durch die Wahrheit und die Formen des Wirklichen begründet ist. Wenn wir die Wahrheit denken wollen, so dürfen wir nicht die Vorstellung haben von etwas Dunklem und Unbestimmtem wie etwa in der religiösen Vorstellung das Göttliche erscheint, vielmehr werden wir immer darauf hingewiesen, die Wahrheit und das Wirkliche als die Einheit einer gegliederten Mannigfaltigkeit zu denken. Alle Wahrheit ist synthetische Einheit einer Mannigfaltigkeit. Die Wahrheit ist weder das Homogene, das der Mannigfaltigkeit

entbehrt, noch die Mannigfaltigkeit, die bloße Menge, die der Einheit entbehrt. Wahrheit bedeutet einheitliche Ordnung und Gliederung der Mannigfaltigkeit, und das Prinzip dieser Gliederung nennen wir Form. Mannigfaltig sind die Formen der Wahrheit, die den verschiedenen Teilen des Wirklichen zugewendet sind. Identität und Verschiedenheit, Kausalität und Inhärenz, Sein und Werden, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sie sind in ihrer eigentümlichen logischen Bestimmtheit immer einem besonderen Material zugewendet. So bestimmt etwa die Wahrheit das Wirkliche durch den Begriff der Kausalität. Das will heißen, das Wirkliche soll kausal verbunden gedacht werden. Jede Reflexion, die auf das Universum sich richtet und bei ihrem Versuch, das Wirkliche zu erfassen, von diesem Prinzip keine Notiz nimmt, muß unbedingt zu einer falschen Auffassung des Seienden gelangen. Notwendig muß das Prinzip der Wahrheit in der wissenschaftlichen Reflexion in den Formen der Methode sich darstellen. So erscheint z. B. das allgemeine Vernunftprinzip der Kausalität, diese Kategorie des Wirklichen in der naturwissenschaftlichen Methode als Gesetzesbegriff. Man kann somit sagen, daß die Wissenschaft, deren logisch Allgemeines die Methode war, durch die verschiedenen Formen der Methode mit der Wirklichkeit und der Wahrheit verbunden ist, sofern die Wahrheitsform des Wirklichen in der einzelnen Wissenschaft diese besondere Gestalt gewinnt und etwa der naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff in der Kausalität überhaupt als seiner allgemeinen Wahrheitsform begründet ist. Und ähnlich nun, wie sich die methodologischen Formen der Wissenschaften zu den Formen des Wirklichen, den konstitutiven Kategorien verhalten, verhält sich schließlich auch der Begriff der Wissenschaft überhaupt zu der Idee der Wahrheit. Die Geltung der Wissenschaft ruht in der Wahrheit, und in der Wissenschaft hat die Wahrheit eine bestimmte Gestalt gewonnen. Die Wertbetontheit, die auf allen ihren Urteilen liegt, das Moment des Geltens oder des Geltensollens ist ein Zeitliches und Ewiges, das die unermeßliche Leistung vollzieht, das Substrat unseres menschlichen Tuns mit dem Göttlichen zu verbinden. Erst so erhält der Begriff der Kultur jene Würde, die ihm im ganzen Zusammenhang unserer Weltauffassung notwendig zukommen muß. Die Kultur ist weder eine rein göttliche noch eine rein menschliche Angelegenheit, aber sie ist der Treffpunkt ewiger Werte mit zielbewußtem menschlichen Tun.

2. Kunst und Schönheit.

Und wie die Wahrheit als der höchste theoretische Wert das Gewand der Wissenschaft angetan hat, um dem menschlichen Tun und Wirken sich zu vermählen, so führt die Schönheit ein Doppeldasein in Natur und Kunst, und wir wollen hier nicht entscheiden, wo sie in höherer und reinerer Form zur Darstellung gelangt ist. Unzweifelhaft bedeuten Musik und Dichtkunst einen gewaltigen Triumph über die einfachen, schlichten Laute und Geräusche der Natur, so beglückend auch unser Ohr berühren mag das Plätschern der Woge und das sanfte Wehen des Windes. Aber was die Dichtkunst in ihrer großen Ausbildung und Gestaltung der Sprache geleistet hat, die durch sie aus einem primitiven Verständigungsmittel durch Laute und Gebärden zu einer seligen Welt wundervoller, in sich geschlossener Gebilde geworden ist,

umhüllt von dem Wohlklang flutender Rhythmen und der Verse weichem tönenden Klang, durchdrungen von der symbolisch verklärten Idee, die an das Geheimnis der Welt zu rühren scheint, das ist ein Sieg der Kunst über die Natur, wie er ähnlich nur noch in der Musik zum Ausdruck gelangt, wo das störende und verwirrende Geräusch, durch das Maß der Harmonie gebändigt, die schöne Welt der Töne hervorgezaubert hat. Zweifelhafter erscheint der Sieg der Kunst gegenüber der Natur auf dem ganzen Felde der bildenden Kunst. Siegreich steht der stille schöne Tempel in Segesta gegenüber Siziliens wilden Felsenbergen da. Und doch ist es wohl der Architektur versagt, in dem Großen, Gewaltigen und Erhabenen die Natur zu übertreffen. Wann hätte sie auch den Versuch gemacht, Riesenpaläste zu bilden, zu denen der Arco naturale und die wilden Klippen, die ihn umgeben, als Fassade dienen könnte? Und vollends auf dem Gebiet der Skulptur und der Malerei scheint dieser Sieg zweifelhaft zu sein. Der Skulptur ist es gegeben, den menschlichen Körper in seiner Form am vollendetsten wiederzugeben, aber ihr fehlt der Reiz der Bewegung in dem sanften Spiel der Muskeln, ihr fehlt die zartgetönte Mannigfaltigkeit in der Farbe der Haut und vor allem der Glanz des Auges in seinem schönen Leuchten. Die Malerei dagegen kann uns nur ahnen lassen die Bedeutung der Form durch die Schönheit ihrer Linienführung, dagegen hat sie Macht und Gewalt über Ausdruck und Blick und über Reiz und Schmelz der Farbe. Das gerade ist das Eigenartige der Kunst, daß sie in ihrer hohen Harmonie doch immer zerklüftet bleibt, daß ihr durch das Material gewisse Grenzen gesetzt sind, welche ihre Möglichkeit so beschränken, daß es ihr immer nur gegeben sein kann, in einer gewissen Richtung die Natur zu übertreffen, niemals aber ganz und in jeder Beziehung. Das Gesamtkunstwerk bleibt eine Forderung, die niemals erreicht wird, die Idee der Kunst vollendet sich immer nur in der Begrenzung.

Wenn nun die großen Meisterwerke der Skulptur und Malerei in einer gewissen Hinsicht mehr zu bedeuten scheinen als die Natur, und der Apollo Sauroktonos schöner genannt werden darf als der schönste unter den griechischen Jünglingen, der jemals gelebt und geatmet hat, so ist dieses Mehr des großen Kunstwerkes gegenüber der Natur durch die tiefsinnige Symbolik des Künstlers hervorgebracht, der das Ewige und Zeitlose, die ästhetische Idee in den Marmor hineinbildet. Wenn daher die moderne bildende Kunst in mancher ihrer Erscheinungen zu einer ideenlosen geworden ist, so hat sie damit zugleich auch endgültig darauf verzichtet, im Schönheitskampf über die Natur den Sieg davonzutragen.

Das macht also zunächst einmal das Charakteristische des Schönheitswertes aus, daß er eine doppelte Verwirklichung, eine Verwirklichung in zwei Sphären findet, in der Welt der Natur und in der Welt der Kunst, so daß die kritische Philosophie im Verhältnis zu ihm auch dementsprechend zwei Fragen zu beantworten hat, nämlich 1., wie ist schöne Natur möglich, und 2., wie ist schöne Kunst möglich?[1]) Der Begriff der Schönheit hat also nicht nur in dem Kulturwert der Kunst Gestalt gewonnen, sondern ihm gehört noch ein anderes Gebiet, das von menschlicher Kulturtätigkeit unabhängig ist, ein stilles Reich,

[1]) Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft. Werke, Bd. V. Akademieausgabe.

wo er verwirklicht sein kann, ohne daß die Tätigkeit des Menschen bereits die große Bahn der Kulturentwicklung betreten hätte. Uns kann hier nur das Verhältnis des Schönheitswertes zur Kunst interessieren, sein Verhältnis zur Natur scheidet aus unserer Betrachtung aus.

Was die Schönheit eigentlich sei, läßt sich niemals auf eine bestimmte Formel bringen, ich kann diesen Wert in seiner transzendenten Abgeschiedenheit nicht beschreiben und definieren. Er bleibt ein Rätsel, ein undurchsichtiges Geheimnis. Ich kann immer nur aufweisen und aufzeigen, wo die Schönheit sinnlich wirklich geworden ist, und dann aus voller Überzeugung sprechen: „Siehe, hier ist Schönheit, was bedürfen wir weiterer Zeugnisse". Hier ist der Beweis geliefert, daß ein unbedingt Wertvolles gilt, daß ein unbedingt Wertvolles wirklich ist. Die sinnliche Schönheit, die wir erleben, ist der deutlichste und sichtbarste Beweis von der Wirklichkeit des Transzendenten.

Versuchen wir uns eine ganz allgemeine Vorstellung von dem Begriff der Schönheit zu machen. Wenn wir von Schönheit sprechen, so denken wir natürlich nicht nur an das klassische Ideal. Der Begriff der Schönheit ist sehr viel weiter als dieses, birgt Tausende von Möglichkeiten in sich. Auch jenes, was man wohl im Gegensatz zur Antike als das Charakteristische und Interessante bezeichnet hat, kann sehr wohl den Namen der Schönheit verdienen. Man soll aber nun nicht den Versuch machen, die Aufgabe der Kunst durch fälschliche Orientierung an anderen Werten zu verwirren. Wenn ich den ästhetischen Wert am theoretischen orientiere, so kann ich zu der Behauptung gelangen, daß es die Aufgabe der Kunst sei, die sinnliche Wirklichkeit so darzustellen, wie sie ist. Das ist die Forderung des Naturalismus gewesen, der als höchste Verständnislosigkeit auf dem Gebiet der ästhetischen Theorien bezeichnet werden kann, und der doch praktisch in seinem Kampfe gegen gewisse Verstiegenheiten und Sentimentalitäten der alten Schule Gutes geleistet hat. Das Schwelgen in dem Phantastischen, Zauberhaften, sinnlich Unwirklichen und Überwirklichen muß für die Kunst ebenso verderblich sein wie die rücksichtslose Hingabe an die Realität. Immer muß die Kunst dem sinnlich Wirklichen in seiner Anschaulichkeit und Lebendigkeit zugewendet sein, immer muß der Künstler von Leidenschaft und Enthusiasmus erfüllt sein zu den schönen Körpern und Gestalten des Wirklichen, und doch darf er auch niemals jene andere Welt aus den Augen verlieren, die seinem Schauen und Schaffen erst die hohe Weihe gibt. Und so ist die Kunst dasjenige Gebiet, wo das Sinnliche und das Unsinnliche immer in gleicher Weise betont werden sollen, wo weder das Sinnliche dem Unsinnlichen noch das Unsinnliche dem Sinnlichen aufgeopfert werden darf. Der Künstler ist vom rohen Genußmenschen und vom Asketen gleich weit entfernt. Seine Sinnlichkeit ist durch Geistigkeit geadelt, seine Geistigkeit durch Sinnlichkeit lebensfreudig und stark. Und diese Position, die darin liegt, das Entgegengesetzte so schonend zu verbinden und zu vermählen, daß nichts verletzt und zerstört wird, daß beides sich aneinander entfalten und entwickeln kann, das gibt dann für unsere menschliche Vorstellung den Begriff des Vollendeten. Wohl mögen wir auf den moralischen Menschen mit Achtung und Bewunderung schauen, der im harten Kampf der Pflicht immer wieder die Sinnlichkeit zu Boden wirft und ihr durch seine hohe Geistigkeit vollkommen

obzusiegen trachtet, aber unsere Liebe gehört dem ästhetischen Menschen, der beide Sphären zwanglos vereinigt und auf diese Weise nicht die Vorstellung des Unvollendeten und Fragmentarischen wachruft, sondern in seiner eigenen Persönlichkeit sowie in dem, was er schafft, die Harmonie und den Frieden des Universums andeutet. Die Vorstellung der Schönheit und des Kunstwertes ist vor allem bestimmt durch den Gedanken des in sich Ruhenden, sich selbst Genügenden.

Deswegen mußte auch die Orientierung der Kunst an den moralischen Werten zu herben Mißverständnissen führen. Zur Natur des sittlichen Wertes gehört die ungelöste Spannung, hier muß das Sollen, die Forderung immer im Gegensatz zum gegenwärtigen Zustand stehen, so daß das Sein nicht bleiben und beharren darf, sondern auf die Bahn des unendlichen Prozesses fortgetrieben wird. Die romantische Kunsttheorie hatte ihrerseits recht, wenn sie erkannte, daß den Werken der Zeit die Vollendung fehlte, was nichts anderes sagen wollte, als daß diesen Schöpfungen einer unsicheren, schwankenden, neue Formen und Ausdrucksmittel suchenden Kunst dasjenige fehlte, was sie erst zu einem wahrhaften Kunstwerk großen Stils erheben konnte. Aber die romantische Kunsttheorie hatte unrecht, wenn sie den romantischen Stil und die romantische Kunst als die Kunst des Unvollendeten und Fragmentarischen, die auf den unendlichen Prozeß hinleitet, der objektiven antiken Kunst gegenüberstellte. Alle große Kunst ist objektiv in dem Sinne, daß sie selbständig und auf sich angewiesen ist, frei und abgelöst von ihrem Schöpfer, dessen intime Stimmungs- und Gefühlswelt in dem großen Werk sieghaft überwunden ist, frei und abgelöst aber auch von dem Beschauer, von dem es kein Zutun und Mithelfen verlangt, sondern nur Verstehen und Anerkennen. Bei ihrer Betonung des Fragmentarischen verzichtete die romantische Kunst auf den wahrhaft ästhetischen Wert. Wahrscheinlich lag bei den romantischen Kunsttheoretikern eine gewisse Verwechslung von Form und Inhalt vor. Das Gefühl, das die Kunst damals zur Gestaltung bringen wollte, war das Spannungsgefühl der Sehnsucht nach dem Wunderbaren. Weil das stofflich Gegenständliche antinomisch war, glaubte man auch die Form entsprechend wählen zu müssen, indem man meinte, daß gerade der Charakter des Unvollendetseins einen neuen Typus in der Kunst abgeben könnte. Man beachtete nicht, daß es zum Wesen des Kunstwerkes gehört, keine Anweisung mehr auf eine spätere Zukunft zu geben, sondern für sich, in schöner Vereinsamung eine kleine Welt zu sein. Jedes Kunstwerk ist eine Monade, die, für sich abgeschlossen, durch nichts mehr beeinflußt wird und nicht mehr über sich hinausgeht, oder wie jene aristotelische Gottheit „unbekümmert um die Welt, selig in ihm selbst". Der interessante Begriff der Ironie als Kunstprinzip muß trotz aller geistreichen Verteidigung der romantischen Schule als kunstfeindlich und kunstzerstörend aufgefaßt werden, nämlich deswegen, weil er das Kunstwerk dauernd an die Stimmungsqualitäten des Subjektes bindet und den Dichter das Kunstwerk nicht freigeben läßt, so daß das Kunstwerk niemals zur Ruhe kommt und immer ein anderes werden soll als es ist.

Das also ist des Schönheitswertes eigentümliche Art, daß sich mit ihm der Gedanke der Isolation verbindet. In der Idee der Schönheit liegt der Gedanke einer seligen Einsamkeit. So hat Plato seinen Weltengott im Timaios ge-

dacht, der, alles umfassend, keine Einflüsse mehr von außen erfährt und deswegen ewig jung ist und schön, nicht altern und und sterben kann. Es ist wohl nicht zufällig, daß wir mit der Kunst so gern den Gedanken des Jugendlichen und ewig Gegenwärtigen verbinden.

Weiter entsteht sodann die Frage, ob sich das Schönheitsmoment lediglich mit der Form oder auch mit dem Inhalt verbindet, was zu der philosophisch unmöglichen Unterscheidung zwischen Formästhetik und Gehalts- und Bedeutungsästhetik geführt hat. Die Vertreter der Gehaltsästhetik stellten sich in einen gewissen Gegensatz zu der Ästhetik Kants, dem man in der mißverstehenden Auffassung seiner Lehre den billigen Vorwurf des Formalismus machte, indem man die Form als etwas ansah, das überhaupt keinen Inhalt und keine Bedeutung hat, während doch im Gegenteil aller höhere Inhalt und alle Bedeutung nur durch Form möglich und das Formlose gleichbedeutend ist mit dem Indifferenten und gänzlich Gehaltlosen. Die Anhänger der Formästhetik konnten dann zu der Behauptung kommen, daß der Inhalt gänzlich gleichgültig sei, und die Kunst infolgedessen alles darstellen könnte, auch das Gemeine und Häßliche und Ekelhafte, indem man sich ohne Schwierigkeit über die tiefsinnigen Untersuchungen des Meisters hinwegsetzte, der im Laokoon die Möglichkeit des Darstellbaren und die Angemessenheit der Stoffwahl entwickelte, und zwar aus den verschiedenen Darstellungsmitteln der nach dem Gesetz der Sukzession sich ausbreitenden Dichtkunst, die in der Handlung ihren würdigsten Gegenstand sieht, und der nach dem Gesetz des räumlichen Zusammenseins geordneten Skulptur und Malerei, der manches verboten ist, was jener offensteht. Mit einem gewissen Übereifer stürzte sich die Kunst auf die Darstellung des Widerwärtigen, um ihre Emanzipation von der Antike darzutun und den Beweis zu liefern, daß die Souveränität des Kunstschaffens auch aus dem Nichts, ja sogar aus dem Schönheitswidrigen ein Kunstwerk formen kann. Anderseits verlangten die Gehaltsästhetiker, daß die Kunst nur solche Objekte bilden sollte, die ein Moment des höheren Bedeutens in sich schlössen. Gegen den Kultus der Nichtigkeit und der bloßen Spielerei wendete sich hier eine teilweise von ernsthaftem Kunstsinn getragene ästhetische Überzeugung.

Nun ist es leicht einzusehen, daß dieser ganze Widerstreit in der Haupsache doch auf einem philosophischen Mißverständnis beruht. Der Begriff der Form ist jedenfalls, vor allem in der Kunst, ein vieldeutiger Begriff. Nehmen wir als Beispiel ein Drama, etwa Ibsens Rosmersholm. Was ist an diesem Drama Form, und was ist Inhalt? Von Form im Sinne der Verskunst kann hier nicht die Rede sein, denn die hat der Dichter in seinem Drama verschmäht, um der Wirklichkeit näher zu kommen. Aber ist etwa die Prosa dieses Dramas formlos? Gerade das Gegenteil ist der Fall, wir haben es hier mit einer außerordentlich fein stilisierten Prosa zu tun. Die Eigenart des Ausdrucks, besonders in der großen Szene zwischen Rosmer und Rebecka ist so außerordentlich, daß wir die Sprache dieser Menschen nicht vergessen können. Wundervoll handhabt z. B. der Dichter das künstlerische Ausdrucksmittel der Wortwiederholung, und so sehen wir seine Menschen, von der Ahnung eines schrecklichen Verhängnisses ergriffen, müde und verzweiflungsvoll die letzte Bestätigung der grausamen Wahrheit auseinander herausholen, indem die letztgesprochenen Worte des einen der andere wiederholt, als müßte er noch ein wenig auf ihnen

ausruhen und bei ihnen verweilen, um sie in der ganzen Furchtbarkeit ihrer unerbittlichen Konsequenz zu begreifen. Und weiter ist Form der ganze Aufbau des Dramas in seiner wundervollen Steigerung, und Form ist die eigentümliche Bildung und Gestaltung dieser Charaktere, dieser Männer und Frauen in der unvergleichlichen Eigenheit ihres Wesens, und Form ist vor allem die tiefsinnige Symbolik, die hinter dem Ganzen steht. Wie schwer ist das Leben zu tragen, wenn Schuld und Schicksal so mächtig sind, daß über den hellen Mittag des Tages immer jene gespenstischen Wolken jagen, diese weißen Rosse von Rosmersholm! Und so groß war Dein Wollen des Guten, Rosmer, und so schwer der Kampf, den die Leidenschaft mit einem stolzen moralischen Bewußtsein auszufechten hatte. Aber ob Du nun Sieger oder Besiegter genannt werden mußt: wenn Du mit der Frau, die Du durch Liebe zur Schönheit gebildet, den Weg zum hohen Steg des Gießbaches wandelst, niemand wird Dir, Du müder Lebensstreiter, seine Anerkennung versagen. Ruhe in Frieden, Rosmer, Du hast etwas Großes gewollt: Adelsmenschen wolltest Du bilden!

Und nun erinnern wir an jene Unterscheidung, die wir in einem anderen Zusammenhang bereits vollzogen haben, als wir darauf hinwiesen, daß wir zwei verschiedene Arten von Form unterscheiden müssen, nämlich erstens jene, die in der Dichtkunst schon im Rhythmus der Sprache zum Ausdruck kommt, welche in der Gestalt der Strophe, dem Charakter des Verses, in Bild und Metapher, in der Wahl des Reimes, in Alliteration und Sprechtakt sowie in der ganzen Technik des Aufbaus zum Ausdruck kommt. Diese Form ist immer mehr oder weniger abhängig zu denken von der Zeit, die sie geschaffen, von dem Lande, in dem sie geworden, von der Volksindividualität, die sich in ihr zu enthüllen sucht. So besteht gewiß ein inniger Zusammenhang zwischen dem Hexameter, der sapphischen Strophe und der griechischen Sprache und dem griechischen Volke, und der Alexandriner offenbart das Zeitalter Ludwigs XIV., und der Jambus ist vor allem die Form des deutschen Verses, während die Stanze nach Italien und der Trochäus nach Spanien hinzuweisen scheint. Alle diese verschiedenen Ausdrucksformen, wie sie in Dichtkunst, Musik und den bildenden Künsten zutage treten, weisen auf eine Formeinheit hin, die man am besten als Stil bezeichnet. So können wir von antikem Stil, von romantischem Stil, vom realistischen und materialistischem Stil, vom Stil der Renaissance, des Rokoko, des Empire und Barock sprechen; immer ist hier die Wahl der künstlerischen Ausdrucksmittel, vom Geist eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Zeit erfüllt, und man kann die Physiognomie einer Zeit aus ihrem Kunststil ablesen.

Schon diesem Formprinzip gegenüber besteht eine gewisse Schwierigkeit für jene radikalen Verehrer des l'art pour l'art, die da meinen, es müsse sich für alles, auch für das Widerwärtige und Ekelhafte irgendeine Form der Darstellung finden lassen. Diese radikalen Anhänger eines allgemeinen Formprinzips lassen schon hier die große Tatsache aus den Augen, daß alle wahre Kunst doch immer die Selbstdarstellung und Offenbarung einer Individualität sein muß. Dem feingebildeten griechischen Geiste wäre es als eine Perversität und Paradoxie erschienen, daß der Freund des Schönen im Widerwärtigen und Ekelhaften sich darstellen und objektivieren sollte. Dieser Wille zur Allgestaltung ist nur scheinbar ein Ausdruck der künstlerischen Freiheit, in Wahr-

heit vielmehr Willkür und Zwecklosigkeit, das Signum für einen atomistischen Individualismsus, der nicht mehr im Geist des Allgemeinen schaffen und gestalten will und deswegen, dem ureigensten Leben seines Volkes und seiner Zeit entfremdet, isoliert und heimatlos ist.

Aber weit größere Schwierigkeiten ergeben sich für die Freunde der Allgestaltung, wenn sie nunmehr auf den zweiten und höheren Begriff der ästhetischen Form blicken, den wir als die ästhetische Idee bezeichnen, die unabhängig von dem Charakter einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes, in verschiedensten Stilformen erscheinen kann.

Eine solche ästhetische Idee ist auch in Ibsens Rosmersholm zu finden, wenn es auch unmöglich ist, diese Idee auf einen scharfen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Man hat immer mit Vorliebe die individualistisch geformten Charaktere des modernen Dramas der typenhaften Auffassung der Gestalten etwa in Schillers großen Dramen entgegengesetzt. Man pflegte wohl zu sagen, Wallenstein ist nicht eigentlich eine individualistisch durchgebildete Erscheinung, er ist der allgemeine Repräsentant des Realismus überhaupt, wie etwa Max Piccolomini den Typus des Idealismus darstellt. Dagegen sind Ibsens Charaktere von dieser vagen Allgemeinheit befreit. Ibsen will Menschen darstellen, wie sie wirklich sind, ein buntes Gemisch der mannigfaltigsten Eigenschaften werthafter und wertfeindlicher Natur.

Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig, aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese so außerordentlich kompliziert gebildeten Menschen des Ibsenschen Dramas auch ihrerseits Träger eines allgemeinen Sinnes sind, und dieser Sinn ist die ästhetische Idee. Wir wollen versuchen, dieser ästhetischen Idee uns mit einigen Worten zu nähern, sie ist das allgemein Menschliche und ewig Geltende in diesem großen Kunstwerke. In Rosmer lebt eine mächtige sittliche Überzeugung von ungeheurer Kraft, die sich in Gegensatz stellt zu der kleinlichen und erbärmlichen Moral seiner Zeit. Er will ein neues, höheres Geschlecht, ein neues, höheres Menschentum, die freien Adelsmenschen, die Träger einer höheren Sittlichkeit. Rosmer ist der Prophet eines neuen, höheren sittlichen Evangeliums. Und nun tritt er zu der Frau in eine nähere Lebensgemeinschaft, die mit der natürlichen Wildheit und Ungebundenheit ihrer Instinkte den Mann ihrer Liebe begehrt, der an ein krankes Weib gefesselt ist.

Rosmer muß schuldig werden und Liebe mit Liebe erwidern, und die kranke Frau ist den Weg zum Gießbach gegangen und hat sich geopfert und ihn freigemacht. Welch ein tief tragischer Konflikt! Und so ist das moralische Bewußtsein dem Sinnentrieb unterlegen? Doch nicht so ganz. Denn indem es besiegt wurde, hat es geschaffen und eine neue Welt aufgebaut. Aus dem primitiven Geschöpf der Sinne hat es einen schönen Menschen gebildet, hat, selber irrend und fehlend, das andere Bewußtsein geweckt. Auch der fehlende und irrende Rosmer hat das geleistet, was er wollte, einen Adelsmenschen gebildet, der den stolzen Mut hat, die Konsequenzen seiner Handlungsweise zu tragen, und sei es auch der bittere Weg des Todes. Auch im Fehlen und Irren bleibt der moralische Mensch, was er war, Schöpfer und Sieger. Mit diesen Worten haben wir etwas angedeutet von der ästhetischen Idee, die uns in Rosmersholm so gewaltig ergreift.

Wenn nun aber die ästhetische Idee als die ästhetische Form im höchsten Sinne, als die wahre Seele des Kunstwerks für die ästhetische Schöpfung unentbehrlich ist, dann können wir auch mit Bestimmtheit sagen, daß nicht jeder Stoff zum Kunstwerk tauglich ist; denn nicht jede Materie ist geeignet, der Träger und das Substrat eines hohen Sinnes zu sein, wie es im Wesen der ästhetischen Idee begründet ist.

In ihr haben wir aber vor allem das Glied gefunden, welches den reinen und absoluten Begriff des Schönen mit dem Kunstwerk als dem Resultat menschlicher Kulturtätigkeit verbindet. Es gibt gewisse allgemein logische Kategorien, die, vermittelt durch die philosophische Reflexion, auch im Kunstwerk erscheinen, und auf die der Verfasser der Kritik der Urteilskraft einen hohen Wert gelegt hat. Solche sind etwa der Begriff der ästhetischen Harmonie, der dem theoretischen Begriff der Einheit entspricht, und der nach Kant das Gebiet des Schönen im engeren Sinne konstituieren soll. Ferner der Begriff der Antinomie, die hohe ästhetische Spannung, der mit dem Begriff des Erhabenen zusammenhängt, und weiter auch der Begriff des Reichtums, der Fülle, der Freiheit im Sinne des schönen Spiels. Aber diese allgemein logischen Formen, welche die Welt des Schönen mit dem allgemeinen Reiche der Vernunft verbinden, können uns ebensowenig zur Seele des Kunstwerkes hinleiten wie die zeitlich bedingten Formen des Stils. Die ästhetische Idee ist es allein, die uns den Zugang zum Kunstwerk öffnet, sie, die begrifflich niemals zu meistern ist, weil sie dem ewigen Begriff der Schönheit so nahe steht.

Hier muß nun aber sogleich ins Auge fallen, daß die ästhetische Idee eine enge Beziehung zu anderen Werten hat. So ist ja ohne Zweifel die Idee von Rosmersholm mit einem Problem des sittlichen Lebens verbunden. Die Idee eines Kunstwerkes kann einen moralischen Charakter tragen, das ist unbeschadet der Autonomie des Kunstwerkes sehr wohl möglich. Ebensowohl kann der theoretische oder der religiöse Wert die ästhetische Idee erfüllen. Kant hat vielleicht bei der Entwicklung des Ideals der Kunst als der „anhängenden" Schönheit und in seiner Lehre von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit[1]) zu viel Wert und Nachdruck auf den moralischen Faktor gelegt. Theoretische und religiöse Werthaltungen können ebensowohl in die Seele des Kunstwerkes eingehen. Niemals aber bleiben sie das, was sie zuvor waren, vielmehr sind sie für das bildende und gestaltende ästhetische Bewußtsein nunmehr zum Material geworden. Die eigentümliche Umbildung aber, die der fremde Wert in der Sphäre des Ästhetischen erfährt, ist vor allem darin zu suchen, daß er hier in seiner Unbedingtheit eine endlich begrenzte Welt des Unwirklichen leitet. Er wird zum Gesetz dieser einsamen Welt. So etwa jenes moralische Bewußtsein, das nach höheren Werten verlangt, die den freien und stolzen Adelsmenschen der Zukunft leiten sollen. Dieses Bewußtsein muß hervorzaubern den tragischen Konflikt zwischen Leidenschaft und hohem Willen, der das Drama bewegt, und muß den Helden als siegreich im Untergange zeigen, untergehend, weil er der Macht der Leidenschaften unterlag, und siegreich, weil er niemals aufgehört hat, das Große und Edle

[1]) Kant: Kritik der Urteilskraft. Werke, Bd. V, S. 351. Akademieausgabe.

zu bejahen, und durch diese dauernde Bejahung auch immerfort im Sinne des Schönen und Wertvollen gewirkt hat.

In der Welt des Lebens und der Wirklichkeit vermissen wir häufig die strenge Logik der Tatsachen, wohl hauptsächlich, weil es für uns unmöglich ist, das verworrene Netz so bunt durcheinander gesponnener Fäden zu durchdringen. Hier erscheint etwa das hohe moralische Bewußtsein als Sieger, oder es erscheint als ein besiegtes und untergehendes, und es möchte uns häufig so scheinen, als ob der Mensch nicht mit Notwendigkeit schuldig würde, sondern durch eine Laune des Zufalls, und als ob der Mensch nicht gezwungen wäre, die Konsequenzen seiner Handlungsweise zu tragen. Dieses Wechselnde des manchmal „Ja" und manchmal „Nein" macht die Kunst zu einem Reich strenger Notwendigkeit, wo notwendige Schuld zum notwendigen Untergange treibt. Und die Gleichgültigkeiten des nur triumphierenden oder bloß untergehenden Bewußtseins macht die Kunst wertvoll und interessant durch jene eigentümliche Kombination, die wir als tragischen Konflikt bezeichnen. Was soll das aber heißen und bedeuten? Wenn wir das Gute siegreich und mühelos triumphieren sehen, so wird unser sittliches Bewußtsein dadurch gestärkt erhoben, aber für unser ästhetisches Gefühl kann dieser Siegergang unter Umständen sehr wenig bedeuten. Und der kampflose, hoffnungslose Untergang des Wertvollen ist bloß schmerzlich, aber nicht tragisch. Dann aber wird unser ästhetisches Empfinden mächtig erregt, wenn wir das hohe Wertbewußtsein, das an sich Große und Mächtige ins Unrecht gesetzt sehen durch wilde Triebe und Leidenschaften oder durch ein feindliches Geschick, und wir nun erleben jenen mächtigen Kampf, den ein stolzes Herz auszufechten hat, und in dem es als Besiegter doch schließlich immer noch Sieger bleibt.

3. Freiheit und sittliches Leben.

Der theoretische und ästhetische Wert hatten das gemeinsam, daß sie noch über die Kultur hinaus eine Stätte der Verwirklichung finden; so hat die Wirklichkeit ihre Wahrheit, unabhängig von menschlicher Kultur, und die Schönheit der Natur bedarf zu ihrem Dasein der künstlerischen Betätigung nicht. Jetzt aber nähern wir uns einem Wertgebilde, das in eminenter Weise mit menschlicher Kulturtätigkeit zusammenhängt, das in allem menschlichen Leben und in aller menschlichen Kultur die entscheidende Rolle spielt, einem Werte, der vor allen anderen dem menschlichen Tun und Handeln zugewendet ist, wir meinen den sittlichen Wert der Freiheit. Dieser seltsame Begriff der Freiheit, der wie ein schönes Wunder, wie eine unmittelbare Ausstrahlung des Göttlichen in unserer Vorstellungswelt erscheint[1]), dieser Begriff, der dem naturwissenschaftlichen Bewußtsein als Aberglaube und Mystizismus gelten muß, konstituiert in der Tat eine ganz neue Welt und macht das Reich der Kultur erst wahrhaft möglich. Über den Charakter dieses Freiheitsbegriffes, den die Ethik zu entwickeln hat, sei nur bemerkt, daß es sich hier um das Bestimmtsein unseres Willens durch den Begriff eines Sollens handelt, dem wir uns mit Freiwilligkeit unterwerfen, um ein Gebot, dem jeder Mensch zu folgen sucht, soweit er Selbstachtung vor seiner eigenen Persönlichkeit hat, und das er erst

[1]) Vgl. Schelling: Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

dann vernichtet und begräbt, wenn er sich selbst wegwirft. Es ist augenscheinlich, daß diesem Begriff in der Wertung des persönlichen Lebens und auch in der Wertung des Völkerdaseins eine hohe Bedeutung zukommt, daß dasjenige, was wir eines Menschen Charakter und eines Volkes Tüchtigkeit nennen, für uns einen Maßstab höchster Wertbeurteilung hergibt. Es ist seltsam, daß diese Freiheit und das Gefühl des Verantwortlichseins für mein Tun und Treiben sich unmittelbar mit meinem Lebensgefühl verbindet, und daß ich aufhören müßte, der Idee der Menschheit nachzuleben, wenn dieses Gefühl in mir zugrunde ginge. Die Freiheit ist derjenige Wert, der die Schwachheit unserer Natur adelt und der das feste Fundament und die Grundlage für die Verwirklichung der anderen Werte hergibt. Und die Gewißheit der Freiheit haben wir in der unmittelbaren Sphäre des Lebens, das noch durch keine wissenschaftliche Reflexion zersetzt ist. Dann verschwindet die Freiheit in der Welt der wissenschaftlichen Reflexion, für die dieser Begriff eine Paradoxie sein muß; er verschwindet, um in den letzten Überlegungen der Philosophie, auf den Höhen der Reflexion wiederzuerscheinen.

Wie ist nun im allgemeinen die Vorstellung, die wir mit der Freiheit oder dem Guten verbinden, einem Begriff, den schon Aristoteles aus einer tiefen Einsicht heraus als den spezifisch menschlichen Wert bezeichnet hat?[1]) Er bedeutet in erster Linie eine ungeheure Wertung und Erhöhung des menschlichen Daseins. Die Wahrheit ist eine Idee, die uns mit einer gewissen Feindlichkeit entgegentritt, sofern sie uns immer wieder vor Augen führt, wie klein und unbedeutend die Gaben unserer Erkenntnis sind. Sie läßt es uns immer deutlicher werden, daß wir im besten Falle nur ein schwaches Äquivalent für die ewige Wahrheit gewinnen können. Die großen Philosophen stimmen fast ausnahmslos darin überein, daß wir uns einen göttlichen Verstand prinzipiell verschieden von allem menschlichen Erkennen denken müssen. Aber im Willen scheint uns etwas gegeben zu sein, das von dem höchsten Willen nur graduell, nicht aber prinzipiell verschieden ist. Und so hat Descartes[2]) die potentielle Unendlichkeit des menschlichen Willens dem aktuellen göttlichen Willen entgegengesetzt und Kant den reinen Willen des autonomen Menschen in eine nahe Beziehung gebracht zu dem Ideal eines heiligen Willens, in dem der Kampf von Moralität und Neigung ausgekämpft und vollendet ist. Und so erscheint die Freiheit oder das Gute vor allen anderen Werten als ein Ideal, als eine Aufgabe für den Menschen. Mit dem Guten verbinden wir die Vorstellung eines Zieles, das der Mensch nach einem langen Prozeß des Kampfes erreichen soll. Das Gute ist nicht das freiwillige Geschenk der Schönheit, sondern das Resultat eines machtvollen Streites, der ausgekämpft und ausgelitten sein muß.

Daß das Gute der spezifisch menschliche Wert sei, das zeigt auch besonders deutlich sein Gegensatz zum ästhetischen Wert. Der ästhetische Wert steht in einer absoluten und notwendigen Relation nur zu wenigen Menschen, den Künstlern und den großen Interpreten der Kunst. Es war ein Irrtum der Romantik anzunehmen, daß die Grundform und Grundgestalt jeder menschlichen

[1]) Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik.
[2]) Descartes: Meditationes de prima philosophia.

Seele der Trieb nach künstlerischer Gestaltung sei. Dieser Trieb nach künstlerischer Darstellung, dieses große Maß des Schaffens wird immer nur die Aufgabe und Leistungsmöglichkeit weniger sein, so daß man mit Recht von der Exklusivität des ästhetischen Wertes und von dem aristokratischen Charakter aller Kunst sprechen kann.

Diese unzweifelhafte Tatsache darf allerdings nicht zu der Behauptung führen, daß dem ästhetischen Wert wohl der Charakter des notwendigen, aber nicht des allgemeingültigen Bedeutens zukomme, d. h. daß der ästhetische Wert und das künstlerisch wahrhaft Wertvolle nur für wenige gilt; daß die Kunst nur die Anerkennung weniger fordere, eben jener kleinen Schar, die das seltene Phänomen des Geschmackes besitzt, für die überwiegend große Zahl der unkünstlerischen Menschen aber nicht als Ideal betrachtet werden könne[1]). Der ästhetische Wert gilt gewiß nicht „von" allen Erscheinungen, ebensowenig wie der ethische Wert „von" allen Erscheinungen gilt. Sein Gebiet ist in dem großen Reiche der Natur und Kultur ein begrenztes. Nicht alle Erscheinungen der Natur sind schön, nicht alle Formen des historischen Lebens haben eine künstlerische Bedeutung. Nicht „von" allen Gebilden der Natur und der Geschichte wird in Beziehung zum Kulturbewußtsein die Anerkennung der Schönheit verlangt. Nur der Wahrheitswert hat diese unbeschränkte Geltung in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit, daß alle Erscheinungen unter seine Jurisdiktion fallen. Die Welt des Schönen ist ihm nur insofern entrückt, als sie den Verzicht auf Wirklichkeit leistet. Alle anderen Werte haben eine beschränkte Sphäre des Geltens „von", aber eine unbeschränkte Sphäre des Geltens „für". Daß nun der ästhetische Wert noch nicht die Anerkennung aller gefunden hat, und die weitere Tatsache, daß vielleicht einer Fülle von Menschen die ästhetische Anlage fehlt, und sie infolgedessen nicht imstande sind, das künstlerisch Wertvolle zu fühlen oder auch zu schaffen und zu bilden, das kann gegen die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Wertes im Sinne einer Forderung, eines Sollens nichts beweisen.

Deswegen kann doch die Forderung bestehn, daß der ästhetische Wert von allen anerkannt wird, und so haben ja auch tatsächlich das Griechentum und in neuerer Zeit die großen Führer des deutschen Idealismus die Erziehung zur Schönheit gefordert. Wir sehen also hier entgegengesetzte Behauptungen erscheinen, sowohl in bezug auf die Konstatierung des psychologischen Befundes wie in bezug auf die Frage der Anerkennung. Auf der einen Seite wird konstatiert, daß das Gefühl für das Schöne jedem Menschen eigen ist, ja, daß er ohne das Schönheitsgefühl und den „Spieltrieb" nicht zur Persönlichkeit sich entfalten könne, daß das ästhetische Gefühl in allen Menschen so mächtig und so original sei, daß es als die gemeinsame Quelle angesehen werden könne, aus der alle wertvolle Gestaltung des Lebens hervorgeht. In jedem Menschen soll nach dieser Auffassung der Anlage nach ein großer Künstler schlummern, und in der ästhetischen Gestaltung vollendet sich erst das Menschentum. Dementsprechend die Forderung, daß der ästhetische Wert unbedingt „für" alle gilt. Und auf der anderen Seite ein großer Pessimismus und eine tiefgehende Resignation der Durchsetzung des ästhetischen Wertes gegenüber, wie sie

[1]) Vgl. Christiansen: Philosophie der Kunst.

in einem Zeitalter der Geschmacklosigkeit und des mangelnden Schönheitssinnes sehr verständlich ist. Nur wenigen Menschen ist nach dieser Lehre der Sinn für das Schöne eigen. Die Schönheitsliebenden sind die kleine Gemeinde der künstlerischen Naturen. Sie haben einen Gegenstand der Verehrung, der den anderen fehlt, und den die anderen nicht begreifen. So bleibt das Schöne ihnen aufbewahrt, und sie möchten auf die anderen Werte wohl gerne verzichten, wenn ihnen nur das Schöne bleibt.

Von einem solchen Standpunkt aus ist die Idee einer ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechtes natürlich eine Naivität, und man möchte fast meinen, daß diejenigen, die auf das Verständnis der großen Menge im Verhältnis zum Schönen so unbedingt resignieren, nicht ohne Freude und Stolz das Gebiet des Schönen als ihre besondere Domäne betrachten und auf den Schutz seiner Grenzen sorgsam bedacht sind.

Wie haben wir zu diesem Gegensatz in der Beurteilung des Schönen Stellung zu nehmen, der natürlich von größter Wichtigkeit sein muß für die Ziele der Kunst in der Praxis des Lebens wie für alle diejenigen Bestrebungen, die in irgend einer Form der Bildung, der Kultivierung und des Unterrichtes auf das Leben und die Entwicklung der Völker zu wirken suchen? Es handelt sich hier um eine Vermengung der philosophischen und psychologischen Fragestellung. Ob jeder Mensch ästhetisches Gefühl besitzt, ist eine Frage der Psychologie, die von der Philosophie nicht entschieden werden kann. Ob der ästhetische Wert tatsächlich von allen Menschen anerkannt wird, ist ebensowohl eine quaestio facti und nicht eine quaestio juris. In all diesen Fragestellungen wird das ästhetische Problem nach der Seite der Psychologie hin verschoben. Wir können in der Philosophie nur die Frage nach dem Sinn des Kunstwerkes erheben. Wie ist der Anspruch des Geltens zu verstehen, den das Kunstwerk erhebt? Will die göttliche Komödie oder der Hermes im Vatikan nur als der schöne Freund und Liebling weniger verstanden sein, zu denen er dann allerdings ein unbedingtes und notwendiges Verhältnis besitzt, so daß das Kunstwerk gleichsam das Medium ist, das eine schöne und stille Schar auserlesener Geister unmittelbar mit dem Göttlichen verbindet? Es mag ein hoher Reiz in dieser Vorstellung liegen, aber von ihrer Wahrheit können wir uns nicht überzeugen.

Der Anspruch, den das wahrhafte Kunstwerk stellt, ist ein anderer. Es handelt sich da nicht um das Verlangen, der Liebling einzelner, weniger, auch noch so erlauchter Geister zu sein. Bei dieser Auffassung und Deutung würde das Schöne rettungslos in das Gebiet des Relativen verstrickt und entbehrte des zeitlosen und ewigen Bedeutens. Unabhängig ist die Schönheit, die sich im Kunstwerk offenbart, von der Laune und dem Geschmack des Tages, von der großen Liebe des einzelnen, und selbst die Kultur einer ganzen Zeit, der Charakter eines Volkes und einer Epoche vermag nicht restlos die Bedingungen des Kunstwerkes herzugeben. So ist die göttliche Komödie ein Werk, das Anspruch auf ewige Anerkennung besitzt, und kommt eine Zeit, die diesem Werke die Anerkennung versagt, so hat deswegen die göttliche Komödie nicht ihren Wert, wohl aber diese Zeit das Verhältnis zur Kunst verloren. Der ästhetische Wert und das Kunstwerk gelten für alle Menschen aller Völker und Zeiten, überall gelten sie dort, wo im unendlichen Welten-

raume vernünftige Wesen wohnen mögen. So allein kann der Wert des Kunstwerkes und der Sinn der Kunst gerechtfertigt werden.

Und dennoch ergeht in der Tat die ästhetische Forderung in einer ganz anderen Weise an uns wie die ethische. Die ethische Forderung richtet sich an jeden einzelnen unter uns, und das Verhältnis zu diesem Wert aufgeben heißt sein freies Menschentum verlieren. Die ästhetische Norm ist für alle da und unbedingt gesetzt, aber die Einladung, ihr zu folgen, ist nicht so unbedingt und nicht so dringend wie auf dem ethischen Gebiet. Auf die Anerkennung des ästhetischen Wertes verzichten, bedeutet nur auf schönes Menschentum verzichten, das sich hier in einer ganz einzigen Art im Verhältnis zum Leben, zur Kunst und Natur offenbart. Dagegen bedeutet der Verzicht auf den ethischen Wert den Verzicht auf Menschentum überhaupt, so sehr ist er unter allen anderen für die ganze Form unseres Lebens konstituierend.

So viel nun aber auch der ethische Wert für wahres Menschentum in der Entfaltung des sittlichen Lebens bedeuten mag, so geht doch nicht die ganze Fülle des sittlich Wertvollen in das historische Geschehen ein. Es ist nicht jene ganze Welt der autonomen Persönlichkeiten, von der Kant in der Kritik der praktischen Vernunft handelt, die in die historische Bewegung eingeht, und nicht alle ihre Leistungen sind für die Geschichtswissenschaft wichtig und interessant. Es muß, wie wir gesehen haben, ein Moment hinzutreten, um das sittlich Wertvolle zum historisch Relevanten zu machen, und dieses Etwas ist gleichzusetzen mit Vermehrung und Bereicherung der Kultur[1]). Es genügt also nicht mehr jener Adel und jene Reinheit der Gesinnung, auf welche die Ethik den größten Nachdruck zu legen hat, es genügt nicht jene schöne Form der inneren Freiheit, das erhabene Verhältnis zum Sittengesetz als dem unbedingten Sollen, um das Sittliche damit schon ohne weiteres in die historische Wirklichkeit einzuführen. Die Gesinnung muß in Taten umgesetzt werden, muß auf den Schauplatz der Handlungen heraustreten, mächtig und wirksam sein und große Bewegungen auslösen. Für diese Darstellung der reinen moralischen Gesinnung in den großen Bewegungen der Völker bietet sich nun vor allem die Organisation des Staates als Medium der Verwirklichung dar. Wir treten an ihn mit der Forderung heran, daß er in seinen Institutionen des Rechtes und der Gesetzgebung, in allen Einrichtungen des Handels und Verkehres, in dem ganzen Aufbau der sozialen Ordnung auf dem Prinzip der Moral begründet sein soll. Dabei ist die Rechtsordnung die notwendige Basis, auf der sich der ganze Bau des modernen Kulturstaates erhebt. Erst wenn das Recht einen gewissen Grad der Reife erlangt hat, kann von einem staatlichen Gebilde die Rede sein. Eine soziale Gemeinschaft ohne Recht muß als staatenlos bezeichnet werden. Dieses Recht kann aber nun in sehr verschiedener Form die Organisation und den Charakter eines Staatswesens bestimmen. Es ist möglich, daß das Recht da ist und anerkannt wird, aber nur um dem Genuß des einzigen zu dienen. Dieser einzige ist der Herrscher, der Despot. Er allein hat alles Recht, alle anderen sind rechtlos. Er allein ist ausgerüstet mit der Macht des Rechtes und gegen jeden Widerstand und Angriff geschützt durch des Gesetzes Kraft. Wenn der Despotismus auf Erden

[1]) Vgl. Kapitel I § 5, Historische Beurteilung.

herrscht, dann ist das Recht schon erschienen und wirklich geworden, aber es hat noch nicht den Staat durchdrungen, es haftet lediglich an der Person des einzelnen. Der Staat des Despoten ist kein Rechtsstaat, sondern ein Gewaltstaat, der die große Masse durch das Recht fesselt und bindet, sie zu Sklaven seines Willens macht. Wenn wir allerdings darauf achten, daß für den Despotismus Staat und Herrscher zusammenfällt, dann müssen wir auch die absolute Monarchie als einen Rechtsstaat bezeichnen. Das Recht hat schon seine organisierende und gestaltende Tätigkeit begonnen, aber die Form, die es dem Staat gegeben hat, widerstrebt der Moralität. Der despotische Staat ist tief unmoralisch, weil er allen Forderungen der Gerechtigkeit widerstreitet. Wenn sittlich Wertvolles in ihm geschieht, so wird es nicht durch diese Staatsform, sondern trotz dieser Staatsform erzeugt.

Das Recht, das ursprünglich in der Macht des einzigen ruht, bleibt nicht bei ihm allein als dauernder Besitz. Früher oder später muß der Tyrann die kostbare Gabe des Rechtes mit anderen teilen. Anfangs verleiht er vielleicht einzelnen das Recht als ein schönes Geschenk seiner Liebe. Er verleiht es, indem er sich das Recht bewahrt, das Geschenkte wieder zurückzunehmen. Allmählich aber wird das Verliehene zu dauerndem Besitz, sei es auf dem Wege friedlicher Entwicklung, sei es als Resultat eines schweren Kampfes um das Recht. Das Recht wird nunmehr zum Eigentum der Gemeinschaft und gilt jetzt nicht mehr allein für den Herrscher, sondern für alle Bürger. Alle Bürger schützt und verteidigt das Recht und gibt ihnen Ruhe und Frieden. Aber noch ist das Recht in sehr verschiedener Form Schutz und Besitz der einzelnen. Das Recht ist für alle da, aber die Rechte sind sehr verschieden. Den Prozeß aber, der dahin führt, daß die Verschiedenheit der Rechte sich in das gleiche Recht für alle und in einen Zustand des gleichen Rechtsbesitzes verwandelt, muß man als einen Prozeß der Moralisierung des Rechtes verstehen[1]). Allerdings darf dieser Prozeß nicht in einer rein äußerlichen Regulierung der Besitz- und Eigentumsverhältnisse gesehen werden. Es ist nicht recht, daß der Besitz für alle der gleiche sei, weil der Besitz in der Hand des einen so viel mehr bedeutet als in der Hand des anderen. Soll nun derjenige, der aus wenig viel machen kann, bevorzugt oder benachteiligt werden gegenüber demjenigen, der aus viel nichts machen kann? Aus dem Begriff des Rechtsstaates und Kulturstaates kann nur die Forderung abgeleitet werden, daß gleiche Erwerbsbedingungen für alle geschaffen werden sollen. Dazu ist vor allem erforderlich, daß ein gleiches Bildungsniveau für alle Bürger errichtet wird, denn die höhere Bildung wird bei gleichem Maß der Anlage im Kampfe der Interessen den Sieg davon tragen. Daß eine absolute Gleichheit in dieser Hinsicht niemals zu erzielen ist, das ist schon in der Verschiedenheit der Individualität begründet, die auch bei gleichen Bildungsbedingungen zu einem verschiedenen Bildungsresultat führen wird. Und es ist gut so, daß diese Verschiedenheit ein für allemal gegeben ist und feststeht, weil bei absoluter Gleichheit aller Gegebenheiten und Verhältnisse im Kampf der Interessen niemals eine Entscheidung fallen würde und das Staatswesen so zu einer bleibenden Stagnation verurteilt wäre. Eine absolute Gleichheit des Besitzes ist weiter ausgeschlossen durch

[1]) Vgl. hierzu Fichtes Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

die große Mannigfaltigkeit der Berufe, die ihrerseits wieder zu den Grundbedingungen des Kulturstaates gehört. Die Verschiedenheit der Berufe beseitigen, hieße an den Anfang der Geschichte zurückkehren. Der Kulturstaat muß sich zur Arbeitsteilung bekennen. Es ist aber billig, daß die größere und höhere Arbeitsleistung den größeren Gewinn davonträgt.

Auch ist es nicht allein die Forderung einer Regulierung der Besitzverhältnisse im Sinne einer relativen Gleichheit, die in ihrer Erfüllung eine Moralisierung der Rechtsordnung bedeuten würde. Die Tatsache ungeheurer Besitzunterschiede, wie sie etwa in Sizilien zwischen den reichen Latifundienbesitzern und der jammervollen sozialen Not der Schwefelgrubenarbeiter im Innern der Insel vorliegt, ist nur das sichtbarste Zeichen sozialer Ungerechtigkeit. Menschliches Glück und menschliche Freude sind nicht allein von Besitz und Habe abhängig. Doch bedarf eine wertvolle soziale Gemeinschaft gesunder Lebensbedingungen; denn wenn der einzelne durch den ständigen Kampf mit den grauen Gestalten des Elends zu sehr bedroht und in Mitleidenschaft gezogen wird, so erlischt in ihm die schöne Liebe zum Ideal der Ganzheit. Auf Glück und Wohlfahrt des Volkes hat das Recht Rücksicht zu nehmen, wenn es einen sittlich wertvollen Zustand unter den Menschen begründen will. Es ist eine moralische Aufgabe des Rechtes, die Glückseligkeit zu fördern, wenn auch der Zweck der sozialen Gemeinschaft eines Staates niemals allein in der Befriedigung der Bedürfnisse und in der Gestaltung behaglicher und schöner Lebensverhältnisse liegen kann. Weit wichtiger ist es, die Aufgabe des Rechtes in seiner moralischen Wirksamkeit dahin zu bestimmen, daß es Möglichkeit und Gelegenheit bieten soll, zur Entfaltung der Individualität, was nicht zum wenigsten durch eine verständnisvolle Ordnung des ganzen Bildungswesens, der Erziehung, des Berufs- und des Beamtenwesens geschehen kann. Die Rücksichtnahme auf die Individualität ist eine Forderung, die wir an das Recht und an den Staat stellen, die er vermöge seiner eigenen Natur nur widerwillig erfüllen wird. Wir verlangen damit vom Staat eine gewisse Selbstbeschränkung, ein Opfer für die einzelnen und einen gewissen Verzicht auf Macht. Nur unter großen Schwierigkeiten und widerstrebend wird sich die Rechtsmaschine so einstellen, daß sie der Entfaltung der Persönlichkeit dient und auf die Eigenart der Persönlichkeit Rücksicht nimmt. Denn im Wesen des Rechtes liegt es, alles zu uniformieren und einander anzugleichen. Das ist die Größe und gleichzeitig die Grenze des Rechtes, wenn es mit der Forderung der Gleichheit an alle Menschen herantritt und ihre Individualität zu Personen herabsetzt. Vor dem Rechte sind alle gleich, da gilt der Purpur nicht mehr als der Kittel des Bettlers. Da muß der Reichtum der Intelligenz, die wundervolle Kraft der Anschauung auf gleicher Linie erscheinen mit dem Geistesarmen und dem Phantasielosen. Aber diese schroffe Betonung der Gleichheit und das Bestreben, keinen Unterschied zu machen, muß dem moralischen Bewußtsein als Unrecht erscheinen. Das moralische Bewußtsein kann es nicht verstehen, daß gleiche Strafe den einen und den anderen treffen soll. Je nach der eigentümlichen Bildung der Individualität muß die Strafe immer wieder anders abgewogen werden, so daß niemals dasselbe Strafmaß verbüßt werden kann; denn dieselbe Strafe bedeutet etwas ganz anderes für den Mann von hoher Kultur und den irrenden Bettler der Straße. Und so wirkt das moralische Bewußtsein auf das Recht in der Weise ein, daß

es seine starre Konsequenz zu brechen sucht. Das Recht weicht von dem Prinzip der starren Uniformierung ab, das anfangs so notwendig war, um die Rechtsordnung erscheinen zu lassen, und berücksichtigt die Individualität. An sich liegt im Wesen des Rechtes die Tendenz, aus der Mannigfaltigkeit der Individuen eine homogene Masse zu bilden. Die Rechtsordnung bedeutet Homogenität ohne Mannigfaltigkeit. Deswegen ist sie für Hegel das abstrakte Allgemeine, von dem das Reich des objektiven Geistes, das Reich der Kultur ausgeht, und das in der Moralität überwunden wird, die immer auf das Persönliche und Individuelle abzielt.

Der moralische Wert tritt uns im historischen Leben selten ganz rein entgegen. Nur in der wundervollen Erscheinung seltener großer Persönlichlichkeiten wie Christus, Sokrates und Franz von Assisi offenbart sich in vollem Umfang seine reine Macht. Wenn das ethisch Wertvolle mit Recht und Staat in Berührung kommt, dann wird es aus dem Reich der Gesinnung, das seine ureigenste Position bildet, gewaltsam herausgedrängt, dann wird es gezwungen, dem wilden und unbeherrschten Leben Konzessionen zu machen. Dennoch steht die hohe soziale Bedeutung der Moralität ein für allemal fest. Die moralische Ordnung bezieht sich auf das Verhältnis der Menschen zueinander. Für den einzelnen Menschen besteht die Sittlichkeit nicht. Ein Mensch, der in keiner sozialen Gemeinschaft lebt, kann ein Verhältnis zum Wahrheits- und Schönheitswert haben oder das religiöse Gefühl zum Göttlichen kultivieren, aber das moralische Verlangen kann er nicht stillen. Wird das moralische Gefühl auf Gott gerichtet, so geht es sofort in das religiöse über. Zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kann kein Pflichtverhältnis gedacht werden, wie es die alte jüdische Religion behauptet hat. Gott darf weder als Richter im Sinne des Rechtswertes noch als Prinzip der Gerechtigkeit im Sinne des ethischen Wertes gedacht werden. Gott hat keine Pflichten gegenüber der Menschheit, und die Menschheit hat keine Pflichten gegenüber Gott. Deshalb kann man mit Recht den ethischen Wert als den spezifisch menschlichen und sozialen bezeichnen, der nicht unmittelbar zum Absoluten hinüberführt. Wenn von Kant die moralisch Persönlichkeit so unmittelbar auf Gott als den moralischen Gesetzgeber bezogen wird, so handelt es sich hier um eine Vermischung ethischer und religiöser Momente[1]).

Der moralische Wert ist es, der durch seine Einwirkung auf die rechtlichen und sozialen Verhältnisse überhaupt wertvolle Gemeinschaften schafft, von denen Familie und Staat die historisch bedeutsamsten sind. Insofern kann man mit Hegel sagen, daß die anfangs starre und äußerliche Rechtsordnung, die zuerst zum Schutz des Gemeinschaftslebens aufgerichtet war und das eigentlich wertvolle Leben der Menschheit noch ausschloß, durch den moralischen Wert in den Zustand der sittlich wertvollen Gemeinschaft überführt wird. Hegel war nur zu sehr von der Macht des Staates und der Bedeutung der historischen Verhältnisse durchdrungen, wenn er die Auffassung vertrat, daß der Begriff des Staates als Idee der wahrhaftigen, konkreten und verwirklichten Sittlichkeit dem moralischen Wert überzuordnen sei. Vielmehr ist es immer der moralische Wert in seiner Innerlichkeit, von dem jede wertvolle

[1]) Vgl. Kants Kritik der praktischen Vernunft, Werke Bd. 5. Akademieausgabe.

Entfaltung in den großen und kleinen Verbänden menschlicher Gemeinschaft ausgeht. Dagegen ist der Staat, wenn wir auf seine Verfassung achten, kein werthaftes Gebilde, so sehr er als Träger und Substrat des großen und wertvollen historischen Geschehens angesehen werden muß. Auch derjenige Staat, der als Ideal des Kultursataates die starren Sätze des Rechtes im Sinne höchster Moralität handhaben würde und höchster Kulturblüte eine Stätte bereitet, ist im Verhältnis zu den anderen Staaten, die seine Existenz bedrohen, immer von den naturhaften wertfreien Prinzipien des Egoismus und der Gewalt geleitet.

Wir mußten auf das Problem der Geltung der absoluten Werte und ihre Bedeutung für die verschiedenen Kulturgebiete und das historische Geschehen überhaupt in diesem Zusammenhang näher eingehen, weil durch die ganze Art und Weise, wie wir dieses Verhältnis denken wollen und müssen, der Aspekt der historischen Betrachtung bedingt ist. Der Historiker muß sich immer darüber klar sein, daß die historische Welt auf denselben Grundprinzipien ruht wie die philosophische Erkenntnis. Ist die philosophische Erkenntnis gegenstandslos, dann hat es auch keinen Sinn mehr, Geschichte zu schreiben. Nur betrachtet die Philosophie die Werte in ihrer Ablösung vom historischen Geschehen, während es die Geschichte mit den konkreten Formen zu tun hat, die das Ewige in einer großen Mannigfaltigkeit zeitlich bedingter Einzelgestaltungen annimmt. Von der ganzen Art und Weise, wie das Verhältnis der Kulturwerte zu den absoluten Werten gedacht wird, ist mehr oder weniger die Darstellung der Geschichte abhängig.

Das Heilige und die Religion.

Wir haben jetzt nur noch in Kürze auf die Beziehung einzugehen, die zwischen der Religion und jenem absoluten Werte besteht, den die Philosophie als das Heilige zu bezeichnen pflegt. Wie die anderen absoluten Werte ist auch der Begriff des Heiligen als solcher unbestimmbar und undefinierbar. Nur unter Zuhilfenahme anderer logischer Kategorien oder im Verhältnis zu den anderen Werten können wir uns von ihm eine Vorstellung machen. Wohl kennen wir mit einer gewissen Bestimmtheit die Formen, in denen der religiöse Wert sich darstellt, wir kennen die Probleme, die sich mit ihm verbinden, die alten ewigen Probleme der Religionsphilosophie. Solche spezifisch religiöse Ideen sind vor allen die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Schuld, der Erlösung und des Schicksals, Ideen, die mit absoluter Notwendigkeit zusammenhängen und in der Idee des Heiligen sich zusammenschließen.

Wenn wir uns eine Vorstellung von der Idee des Heiligen zu machen suchen, so ist es vor allem die Idee des Reinen, die sich hier sogleich einstellt, und weiter auch die Vorstellung des Dunklen, des Rätselhaften und Verschwiegenen, verbunden mit dem Gedanken einer seligen Ruhe. Wenn die Wahrheit in unserer Vorstellung immer als dasjenige erscheint, was alles durchdringt, erhellt und erleuchtet, während das Ästhetische durch den Gedanken der Isolation und Abgeschlossenheit gekennzeichnet ist, und das Ethische als Ziel des Kampfes und unendliche Aufgabe uns entgegentritt, als derjenige Wert, der einen dauernden und unaufhebbaren Gegensatz schafft zwischen dem zuständlichen Sein und dem Seinsollenden, gehört zur Vorstellung des religiösen

Wertes im Gegensatz zur Wahrheit die Vorstellung des Dunklen und Nächtigen, im Gegensatz zum Schönen die Vorstellung der Überwindung aller Distanzen und Aufhebung aller Trennung, im Gegensatz zum Ethischen die Vorstellung des mühelosen Gewinns. Das ethisch Wertvolle leidet nicht unter dem Staub und Schmutz der Welt sowie unter der Gewalttätigkeit der Leidenschaften. Sofern sie nur zerstreut und niedergeworfen und untergeordnet sind, können sie schon für eine Weile von der menschlichen Seele Besitz ergreifen. Ja, wir müssen sogar sagen, daß die Leidenschaften zum Ruhm und zur Ehre des sittlichen Wertes notwendig sind. Was aber die Idee des Heiligen bedeutet, das kann nur derjenige verstehen, der einmal von ganzer Seele nach absoluter Reinheit verlangt hat, unberührt vom Staub der Welt. Wie auch die Idee des Heiligen im übrigen verstanden und gedeutet werden mag, welche Form und Gestalt sie auch annimmt für den menschlichen Geist, dieses ist ihr nach unserer Vorstellung doch vor allem eigen: das Entrücktsein und Unberührtsein vom Staub der Welt; und alle großen religiösen Ideen sind im Gedanken dieser Reinheit und Unberührtheit verankert. Es gibt ein absolutes Wesen, das die Reinheit immer bewahrt, sie nie verloren hat und nie verlieren wird, die Gottheit, und andere Wesen gibt es, welche die Reinheit ursprünglich besessen haben, ihrer aber später verlustig gingen durch der Sünde Schuld. Jener Prozeß aber, durch den die befleckte Seele wieder in den Zustand der ursprünglichen Reinheit zurückgeführt wird, ist der Weg der Erlösung. In allen großen Religionen haben diese Gedanken ihre Stelle gefunden.

Wir sehen aber sofort, daß das Heilige oder das Reine von allen anderen Ideen oder Werten prinzipiell verschieden ist durch die absolute Behauptung und Bewahrung der Transzendenz. Während wir etwa sagen können, daß das Schöne wirklich ist und hier auf Erden Gestalt gewonnen hat, während die Wahrheit in den wissenschaftlichen Urteilen zugegen ist, sofern man von ihrem Wahrheitsgehalt sprechen kann, ist die Natur des Heiligen so beschaffen, daß kein Gebilde der Kultur im weiten Umkreis der Welt den Namen des Heiligen verdient.

Wir können ein sinnlich Wirkliches als gut und schön, als wahr und recht beurteilen, niemals aber als heilig, weil nichts auf dieser Welt der Idee des Heiligen und Reinen auch nur von ferne entspricht. Das Heilige verwirklicht sich nicht wie das Wahre oder das Schöne, aber die Vorstellung von einem Heiligen bewegt mit Macht die Gemüter der Menschen und findet in großen Religionssystemen ihren Ausdruck, die alle darin übereinstimmen, daß sie Symbole für das Göttliche suchen. Die soziale Erscheinung der Gottheit ist die Idee der Kirche, die dann ihrerseits wieder in zahlreichen Kultformen das Göttliche symbolisiert. So ist eine gewisse Tendenz der Religion mit Entschiedenheit der Sichtbarkeit und dem Anschaulichen zugewendet, ein Bestreben, in dem sie sie sich mit der Kunst berührt, die mit Vorliebe die religiöse Idee und Vorstellung ergreift und ihre Allgemeinheit in der Anschauung zur Darstellung bringt. Diese Richtung der Religion, die danach strebt sich zu offenbaren, die deutliche Symbole schafft, die als Ganzes ein System von Glaubenssätzen ergeben, die in der großen Organisation Kirche und in den Kulturformen zur Wirklichkeit drängt, sie ist diejenige Form der Religion, die sich dem Kultussystem eingliedert, sie ist die historisch gerichtete Religion,

die das Wertvolle der Kulturentfaltung durchaus bejaht und anerkennt. Im Gegensatz dazu gibt es eine andere Form des religiösen Lebens, und wir möchten glauben, daß ihr große Tiefe und weites Bedeuten zukommt, die in vollkommener Opposition zur Geschichte steht und dem historischen Prozeß als solchem keinerlei Bedeutung zuerkennen will. Während jene Form, die nach Wirklichkeit drängt, von der Geschichte etwas erwartet, daß sie nämlich ein Ziel, ein Resultat, einen Endzweck ergeben soll, der ihren Erwartungen entspricht und jetzt noch fern ist, steht die andere Form der Religion, die nach Unwirklichkeit drängt, und die wir als Mystik bezeichnen, mit vollkommener Überzeugung auf dem Standpunkt, daß die historische Erwartung ein Irrtum sei, weil eine solche die ewige und unmittelbare Gegebenheit des Göttlichen verkennt. Die Mystik vertritt die Auffassung, daß das absolut Wertvolle der wahrhaft suchenden Seele zu aller Zeit gegeben und gegenwärtig sein kann, daß ihr in hohen Stunden der Weihe die Kraft gegeben ist, die Vereinigung mit dem Göttlichen unmittelbar zu vollziehen, daß die Seele nicht zu warten braucht bis auf das Ende der Geschichte, daß sie jederzeit den Durchbruch in die Ewigkeit vollziehen kann, daß es im Raum der Seele ein Allerheiligstes gibt, rein und schuldlos und unberührt von dem Staub des Lebens, und daß dieses Heilige der Seele die Vereinigung mit der heiligen Gottheit vollziehen kann, wenn Verstand und Wille schweigt und zur Ruhe kommt, erlöst vom Strom des Lebens. Eine solche Auffassung ist religionsfeindlich im Sinne der historischen Religion, die in der sinnlichen Wirklichkeit in festen Formen zur Darstellung gelangen will, denn die Mystik ist vollkommen individualistisch gerichtet, sie verschmäht die sinnliche Wirklichkeit und das Symbol und das Gleichnis zum Verstehen und Erfassen des Göttlichen. Die Mystik ist aber auch in einem gewissen Sinne kulturfeindlich, weil sie dem großen historischen Werden nicht mit Liebe hingegeben ist, sondern immer die Umdeutung des Zeitlichen in das Zeitlose vollzieht, gegen das Werden Einspruch erhebt und das Ende der Geschichte verlangt. Diese prinzipielle Kulturfeindlichkeit schließt natürlich nicht aus, daß die großen mystischen Naturen eine hervorragende Bedeutung für die Entwicklung menschlicher Kultur besessen haben.

So sehen wir, daß die Kulturwerte überall auf die absoluten Werte der Philosophie hinweisen, deren teilweise Verwirklichung in der sinnlichen Sphäre bedeuten und, was ihren Geltungscharakter anlangt, in einem Wertsystem begründet sind. Der Begriff der Wahrheit geht über die wissenschaftliche Erkenntnis weit hinaus, aber die Wissenschaft ist die uns zugängliche Stätte der Wahrheit. Wohl ist das Reich des Schönen erbaut und errichtet auch ohne künstlerisches Streben, aber in der Kunst erwacht das Schöne für den Menschengeist und erlebt hier seine höchste Blüte. Dagegen ist der ethische Wert der Freiheit auf das engste verbunden mit menschlichem Wollen und Tun sowie mit dem Gedanken der menschlich sozialen Gemeinschaft. Das Wahre und das Schöne kann bei Gott und dem einzelnen Menschen allein sein, die Freiheit des sittlichen Lebens bedarf der Menschheit als Stätte der Wirksamkeit. Und dem Sittlichen ist es ferner eigen, daß es nicht restlos in den großen Strom der Kultur eingeht und einläuft, sondern große und bedeutsame Provinzen besitzt auch fern von dem großen Gang der Geschichte. Der religiöse Wert endlich, den wir in der Philosophie das Heilige nennen, widerstrebt in seiner

strengen Abgeschiedenheit dem Gedanken der sinnlichen Verwirklichung. In den Vorstellungen aber, die das religiöse Bewußtsein vom Heiligen und Göttlichen sich entwirft, sind diese beiden Richtungen zu finden, eine wirklichkeitsbejahende, kulturbefreundete und eine wirklichkeitsverneinende, kulturfeindliche.

§ 2. Der zweite Problemkreis. Das Leistungsproblem der Kulturwerte.

Die Überlegungen, welche wir über das Verhältnis der Kulturwerte zu den absoluten Werten der Philosophie anstellen, haben uns in dem Gedanken, daß der Kulturwert nicht nur im absoluten Wert begründet und verankert ist und von ihm alle Würde und Bedeutung erhält, sondern auch als sinnlich-zeitliche Verwirklichung des Ewigen aufgefaßt werden muß, schon bis zu einem gewissen Grade über das rein methodologische Problem hinausgeführt zu dem universalhistorischen Problem der Wertverwirklichung hin. Mit dem Problem der Leistung wenden wir uns wieder einem spezifisch methodologischen Problem zu, das wir auch als die Frage der theoretischen Wertbeziehung bezeichnen können[1]). Wir haben diese theoretische Wertbeziehung, die dem Bezogensein der naturwissenschaftlichen Urteile auf Gesetzesbegriffe entspricht, sowohl von aller subjektiven, persönlichen Wertung wie auch von dem geschichtslogischen Problem der historischen Beurteilung sorgfältig zu unterscheiden. Die subjektive persönliche Wertung, welche die Geschichte verfälscht, kann darin bestehen, daß ich vermöge einer gewissen gleichartigen Neigung und Gesinnung eine historische Erscheinung über alle anderen erhebe und preise. Weil ich die historische Erscheinung liebe, weil ich zu ihr mich sympathisch hingezogen fühle, deswegen werte ich sie so hoch. Diese Fälschung der historischen Betrachtung ist außerordentlich häufig und nirgends so verbreitet wie in der modernen Kunstkritik. Hier können wir es tausendfach erleben, daß dem begeisterten Kunstjünger jeder Maßstab zu ruhiger Einschätzung fehlt, und daß er das Geliebte, was seiner persönlichen Neigung und seinem Geschmack zusagt, vergöttert und den geliebten Meister in die Gesellschaft der Heroen emporträgt. In welch unbedeutender und schlechter Gesellschaft mußten sich nicht schon Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Goethe befinden. Dieselbe subjektive Wertung wird hervorgebracht, wenn nicht persönliche Liebhaberei, wohl aber ein Parteiideal, etwa der Liberalismus oder der Konservatismus, für die Beurteilung des historischen Geschehens maßgebend wird, oder wenn gar ein einseitig konfessioneller Standpunkt den Aspekt für die Auffassung und Darstellung der Geschehnisse hergibt. Von dieser subjektiven Auffassung und Einschätzung unterscheiden sich historische Beurteilung und theoretische Wertbeziehung. Die Voraussetzung der historischen Beurteilung bildete, wie wir gesehen haben, lediglich die Anerkennung der Kultur überhaupt. Der Begriff der theoretischen Wertbeziehung appelliert an eine Differenzierung des Kulturganzen. Insofern braucht die historische Beurteilung weniger vorauszusetzen wie die theoretische Wertbeziehung. Dieser Begriff der Kultur

[1]) Der Begriff dieser theoretischen Wertbeziehung besonders deutlich bei Rickert: Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer.

wird in der historischen Beurteilung als Maßtab aufgestellt. Jede Kulturvermehrung wird als wertvoll, jede Kulturverminderung als wertwidrig empfunden, und ganz allein auf die Leistung kommt es an. Gleichgiltig oder doch zum mindesten nebensächlich ist es, aus welchem Motiv heraus die Leistung geschieht. Diese historische Beurteilung wird vom Historiker selber vollzogen, und die Philosophie hat hier lediglich aufzuweisen, durch welchen Maßstab sein Verhalten gegenüber den Gegenständen bestimmt ist. Daß eine solche historische Beurteilung stattfindet, daß in allen großen historischen Werken zahlreiche Beurteilungen und Wertungen historischer Leistungen und Handlungen sowie des Gesamtgeschehens überhaupt vollzogen werden, das wird wohl niemand bestreiten können. Eine andere Frage ist nur, ob diese historischen Beurteilungen zu Recht bestehn, das heißt, ob sie im Wesen der historischen Wissenschaft begründet sind. Die historische Beurteilung wird vielfach als eine unwissenschaftliche Beigabe zur Erkenntnis der historischen Welt aufgefaßt, und die theoretische Wertbeziehung als das methodisch eigentlich Wesentliche geltend gemacht. Wie etwa die anschaulichen Bilder und Vorstellungen, durch die der Historiker über die individualisierende Begriffsbildung hinaus Wirklichkeitsnähe zu erreichen sucht und das Persönliche, Rätselhafte und Unauflösbare zu verdeutlichen unternimmt, als eine künstlerische Beigabe, als eine außerlogische Leistung im Sinne theoretischer Erkenntnis aufzufassen ist, so sollen auch die Beurteilungen, in denen die Auffassung der historischen Erscheinungen und ihre Werteinschätzung von Seiten des Geschichtsforschers sich kundgibt, in logisch-theoretischer Hinsicht irrelevante Zugaben sein. Nach unserer Auffassung ist die historische Beurteilung von hervorragender theoretischer Bedeutung, da sie recht eigentlich die Geschichte als selbstständige Wissenschaft konstituiert. Der theoretische Wert der Wahrheit, der ein Verhältnis zu dem bloß vorstellenden und rein erkennend sich verhaltenden Menschen besitzt, führt weder in der Naturwissenschaft noch in dem einsamen und wirklichkeitsfernen Gebiet der Logik zu einem Verständnis der Welt. Nur dort, wo der Mensch in der Fülle aller möglichen Verhaltungsweisen, in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen zum Universum, in der ganzen Vollständigkeit seiner Wert- und Zielsetzungen berücksichtigt wird und in selbständige und allseitige Erscheinung tritt, nur dort baut sich eine Welt auf. Dabei muß allerdings immer wieder vor einer schweren Verwechselung gewarnt werden, nämlich vor dieser, daß etwa das erkennende Subjekt als der ganze Mensch aufgefaßt wird[1]). In dem erkennenden Subjekt kommt immer nur das einseitig theoretische Verhalten zum Ausdruck, nur in der einseitigen Hinwendung und Aufgabe des anderen ist Erkenntnisleistung möglich. Wir verstehen aber sehr wohl die Umstände, welche zu der Forderung geführt haben, als Subjekt die Erkenntnis des ganzen Menschen nicht aber das urteilende Bewußtsein zu setzen[2]). Man sah, wie in den Konstruktionen der reinen Logik und in der Gesetzeswissenschaft der Natur die Wirklichkeit verloren ging, um abstrakten Gebilden Platz zu machen, zu denen

[1]) So bei Dilthey. Der Historiker als verstehender Mensch und Subjekt der historischen Erkenntnis ist gleichbedeutend mit der Totalität des Lebenszusammenhanges.

[2]) Zum erkenntnistheoretischen Begriff des urteilenden Bewußtseins vgl. Rickert: Gegenstand der Erkenntnis.

das wertende Gesamtbewußtsein des Menschen kein Verhältnis mehr gewinnen konnte, die in eine absolute Ferne gerückt waren. Deswegen erhob man die Forderung, daß nicht der erkennende Mensch erkennen soll, sondern der ganze Mensch in der Fülle seiner Verhaltungsweisen, der in ästhetischer Anschauung verweilende, vom sittlichen Pflichtbewußtsein getragene, von der religiösen Sehnsucht und Liebe ergriffene Mensch. Ein solcher Mensch ist doch erst ein ganzer Mensch. Nur der ganze Mensch kann die Wirklichkeit erkennen, wie sie ist. Der theoretische Mensch ist eine Abstraktion, und eine Abstraktion vermag nicht zu erkennen. Immer erkennt der wirkliche, lebendige Mensch.

Demgegenüber kann nicht oft genug betont werden, daß gerade dieser sogenannte ganze Mensch in der Fülle seiner Beziehungen mit Rücksicht auf irgendeine Wertleistung, mag es sich da nun um künstlerisches Schaffen oder um politisch wertvolles Tun handeln, immer eine Abstraktion ist. Denn der allseitig sich verhaltende Mensch ist der absolut untätige Mensch. Weder erkennt er, noch schafft er künstlerische Formen, noch gibt er neue Gesetze und Institutionen, noch schöpft er aus der Tiefe seines Gemütes neue Symbole, das Göttliche zu verstehen. Er ruht in sich. Alle Tendenzen der Wertbejahung kompensieren sich gegenseitig. Indem er alles bejaht, bejaht er nichts. Allem zugewendet, ist er in Wahrheit dem Nichts zugewendet. Eine stumme, tatenlose, in sich abgeschlossene Monade. Dieser „ganze" Mensch ist die Konstruktion des Anfangs von allem Wert- und Weltverstehen. Dem Wert- und Weltchaos, dem absolut Unbestimmten, steht gegenüber das Chaos der menschlichen Seele, das von allem gleichmäßig ergriffen und deswegen von nichts ergriffen ist. Erst die Differenzierung der Wertverhaltens und die einseitige Zuwendung zu einem Gebiet macht Kulturleistung möglich.

Niemals kann der ganze Mensch das Subjekt der Erkenntnis sein, wohl aber soll das erkennende Subjekt den ganzen Menschen zu objektivieren und zu verstehen suchen und allen Tendenzen, die im menschlichen Wertverhalten zum Ausdruck kommen, Raum und Stelle verleihen im Ganzen des Weltbildes. Wenn die Erkenntnis nur das theoretische Verhalten berücksichtigt, nur den theoretischen Menschen und die theoretische Leistung zu objektivieren unternimmt, so kann immer nur ein Weltfragment, nicht aber eine wirkliche und vollständige Welt entstehen. Diese Universalität aber hat die Geschichte mit der Philosophie gemeinsam, daß sie im Akt der historischen Beurteilung die Fülle der Werte bejaht und damit die Objektivierung des ganzen Menschen und des Menschlichen überhaupt unternimmt.

In der historischen Beurteilung erscheint somit zuerst das Prinzip der Geschichte, dieses Prinzip ist die Kultur. Die historische Beurteilung tritt an die Gegenstände, an die geschichtlichen Erscheinungen überall nah heran und gibt ihnen in der Verschiedenheit der Werteinschätzung eine gewisse Differenzierung. Aus dem Kleinen und Unbedeutenden hebt sich das Große empor, dessen Leistung den Anspruch erhebt auf den Nachruhm der Jahrtausende. Aber eine eigentliche Gliederung der historischen Welt vermag die historische Beurteilung noch nicht zu vollziehen, dafür ist der Begriff der Kultur noch zu vage und unbestimmt. Auch ist die historische Beurteilung, wie wir gesehen haben, mit Notwendigkeit immer gebannt und gefesselt von dem Gedanken der Umsetzung des Tuns und Wertverhaltens in objektive

Leistung und ist gern bereit, für großes Tun und Wirken auch das Laster und den Ehrgeiz und die Brutalität der Leidenschaften mit in den Kauf zu nehmen. Wenn das Phänomen der Größe einmal da ist, können diese Mächte das Bild nur leise tönen, niemals aber verunzieren und verunstalten. Dagegen bahnt sich in dem Begriff der Wertbeziehung eine höhere Forderung an. In ihr kommt die philosophiche Forderung zum Ausdruck, daß das in der historischen Beurteilung Gemeinte sich zum reinen Wertverhältnis läutern soll.

a) Prinzip der Auswahl.

Suchen wir nunmehr im einzelnen die Leistung der theoretischen Beziehung zu erspähen. Sie ist ein Prinzip der Auswahl, der Gliederung, der Vertiefung und Erkenntnis der historischen Welt. In erster Linie ein Prinzip der Auswahl. Ihr fällt die Aufgabe zu, das historisch Wichtige, das wahrhaft Historische aus der Fülle des Wirklichen herauszulösen. Ohne sie wäre die historische Erkenntnis richtungslos und direktionslos. Die Besinnung auf sie ist langsam und allmählich gereift, wie in der Naturwissenschaft die Vorstellung von den Gesetzen. Immer wird es gewisse Gesichtspunkte gegeben haben, nach denen die historischen Tatsachen als wichtig und der Aufbewahrung wert empfunden wurden. Ursprünglich war es das Auffallende, das Ungewöhnliche, das Außerordentliche, das den Menschen veranlaßte, mit Zeichen und Schrift Vergangenes festzuhalten. Ein schweres Unglück, eine Krankheit, die das Volk heimgesucht hatte, die Erscheinung eines Kometen, die Verfinsterung der Sonne, ein schönes, segenreiches Jahr, Taten der Rache, Taten der Liebe und des Verbrechens Furchtbarkeit, Bruderzwist, abenteuerliche Wanderungen, Krieg und Krieges Schicksal. Die Freude am Ungewöhnlichen war es, die den ersten Historiker schuf, und mit lebhaften Bildern schmückt seine Phantasie die geschehenen Taten. Und später mag es dann wohl der Nutzen gewesen sein, der die Auswahl bestimmte. Man wählte diejenigen Tatsachen aus und schrieb sie nieder, die geeignet waren, den späteren Generationen zur Warnung, zur Nachahmung und Belehrung zu dienen. Je mächtiger aber das historische Geschehen wurde, je reicher die Zeiten waren an Taten und Ereignissen, je höher und schöner die Formen des Lebens sich entfalteten, um so unzweideutiger stellten sich die Kulturwerte als die Auswahlprinzipien für den Historiker heraus. Schildern will er, wie Ordnung und Sitte, Rechte und Institutionen, große gesellschaftliche Verbände, Völker und Völkergemeinschaften geworden sind.

b) Die moralische Auswahl.

Das machtvolle politisch-soziale Werden drängt sich seinem Geiste auf. Der Wert aber, der dahinter steht, der alle seine Überlegungen leitet, der die Auswahl des Wesentlichen bestimmt, auf den die großen politischen Ereignisse bezogen werden, das ist der Begriff des Rechtes und der Moralität. Denn was die großen Verbände, die großen sozialen Gemeinschaften bildet und gestaltet, was sie über die Stufe des bloß naturhaften Daseins in das werthafte Leben der geschichtlichen Welt erhob, was die Horde, die Sippe, den Stamm in die Form der Familie, des Zweckverbandes, der bürgerlichen Gemeinschaft, des Volkes, der Nationalität, des Staates geführt, das ist im Grunde genommen

nichts anderes wie die Idee der Rechtsordnung und der moralischen Ordnung. Ohne die Idee dieser Ordnung und ohne die Regeln und Einrichtungen, die diese Ordnungsprinzipien geschaffen haben, würde ein politisch-gesellschaftliches Gemeinschaftsleben unmöglich sein. Dabei kann man wohl mit Recht, wie man das Verhältnis zwischen den beiden Ordnungsprinzipien auch denken mag, die juridische Ordnung als die äußere, exoterische und die moralische Ordnung als die esoterische bezeichnen. Wo Recht und Gesetz ist, da ist auch staatliche Ordnung und Herrschaft. Der Staat erscheint am sichtbarsten und greifbarsten in dem Gesetzesmechanismus. Deswegen hat man zeitweilig die Äußerlichkeit des Gesetzesmechanismus dem Staate gleichgesetzt. Politische Staatengeschichte und Rechtsgeschichte hat man unauflöslich verbunden. Wenn ich die großen politischen Bewegungen beobachte, die in den Wanderungen der Völker, in großen gemeinsamen Unternehmungen, in Angriff und Verteidigung, in dem Anwachsen und der Vergrößerung des einen Volkes auf Kosten der Herabsetzung und Herabminderung des anderen Volkes, in der Schöpfung neuer Zweckverbände, in Loslösung und Trennung, in Aufruhr, Empörung und Tyrannenmord bestehen, dann könnte ein aufmerksamer Beobachter und Interpret des historischen Lebens wohl meinen, daß es das Recht sei, das hier vor allem und in erster Linie seine Veränderung, Entfaltung und Ausbreitung erfährt und so als das leitende Prinzip der Auswahl für die politische Geschichte angesehen werden muß. Wenn wir nach dem Gemeinsamen in all diesen politischen Geschehnissen fragen, so handelt es sich doch schließlich immer um die Bildung und Auflösung von Recht, um große politische Bewegungen, neue staatliche Ordnungen, neue Gesetzgebungen. Und wenn aus dem Inneren des Staates heraus in gewissen sozialen Bewegungen der Wille des Volkes sich gegenüber dem Herrscherwillen geltend macht, so ist das Resultat auch hier wiederum Rechtsbildung und Rechtsveränderung, sei es nun im Sinne der gestellten Forderungen oder sei es in der Absicht, ähnliche Bewegungen ein für allemal unmöglich zu machen.

Und doch ist die Rechtsmaschine weit davon entfernt, alle Verhältnisse in der Lebensgemeinschaft einer Gesellschaft ordnen und gestalten zu können. Viele Lebenskreise werden von ihr nur flüchtig berührt. Sie richtet sich vor allem gegen diejenigen, die sich in irgendeiner Weise gegen das soziale Verhältnis auflehnen, die durch Taten und Handlungen in Opposition zur Gemeinschaft treten, und gibt so den notwendigen Schutz für Leben und Eigentum. Sie sichert Bestand, Wohlfahrt und Gedeihen des Staatswesens, bestimmt die Rechte von Volk und Herrscher, gibt dem Verkehr und dem Handel feste Normen und baut so die äußere Form des Staatswesens auf. Aber in die innerlich geweihten Kreise freundschaftlicher Neigung und Sympathie, in alle jene Verhältnisse, die aus freier Wahl sich bilden, in die Verborgenheit des Sichauslebens, in das Walten des Familienkreises, in das Verhältnis des Freundes zum Freunde, des Liebenden zur Geliebten, des Schülers zum Lehrer, des Herrn zum Diener, sowie in alle jene anderen Kreise von gegenseitigen Abhängigkeiten, in die sich die Menschen aus freier Wahl begeben, um ein persönliches Bedürfnis zu befriedigen oder irgend einem Wunsch, einer Sehnsucht, einem Streben Nahrung zu geben, sowie auch in das weite Gebiet geselliger Beziehungen, in alle diese Kreise und Verhältnisse dringt das Recht nicht eigentlich

ein, sondern gibt nur ein allgemeines Schema her; denn jenes starke und persönliche Leben, das gerade in den intimen Zirkeln herrscht, entzieht sich in seiner Schönheit und Eigenart den allgemeinen Normen des Gesetzes, die immer nur das häufig Geschehende regeln können, der Eigenheit und Einzigkeit des tief innerlich bewegten Lebens gegenüber aber notwendig versagen müssen. Und dasselbe gilt auch für das Verhältnis des Rechtes zu allen jenen Betätigungen, in denen der Mensch, von hohen Aufgaben erfüllt, sein Bestes und Wertvollstes hergibt für die Erfüllung und Vollendung großer objektiven Leistung. Nicht vermag das Gesetz Normen zu geben, nach denen sich die Arbeit des wissenschaftlichen Forschers vollziehen soll, noch hat es jemals dem Künstler Anweisung gegeben, wie er schauen und gestalten soll. All dieses vielseitige Leben aber hat seine Stelle im Staat, und so ist das Recht weit davon entfernt, das ganze Leben des Staates ordnen zu können und zu wollen.

Von der Innerlichkeit der kleinen Lebenskreise her, jener freien und unberührten Gemeinschaften, gehen nun aber andere Bewegungen aus, welche die starre Rechtsmaschine beseelen und eine innere Ordnung der Dinge aufbauen. Das geschieht in erster Linie vom moralischen Bewußtsein her, das in lebendigem Kontakt mit dem Rechtsbewußtsein der Zeit dieses immer wieder verändert und die alten Normen des Rechtes obsolet werden läßt. Die moralische Ordnung, die eine soziale Gemeinschaft errichtet und dadurch erst ein wertvolles Staatswesen schafft, ist nicht sichtbar und augenfällig. Sie kommt nicht in besonders kodifizierten Sätzen zum Ausdruck, sie hat auch keine Institutionen, Formen und Einrichtungen getroffen, die unmittelbar ihrem Dienste geweiht wären. Es gibt keine moralischen Anstalten, wie es wissenschaftliche und künstlerische gibt. Es gibt keine Belohnungen für moralische Leistungen, wie solche für eine wissenschaftliche oder künstlerische Tat dargeboten werden. Der Verstoß gegen die Moralität findet keine Strafe und die Förderung des sittlichen Lebens keinen Lohn nach festen Regeln und Normen. Die moralische Ordnung ist eine geheime, verschwiegene und unsichtbare Ordnung der Dinge. Und dennoch ist der Bestand und die Leistungsfähigkeit des Staates von ihr in erster Linie abhängig, alles frische Leben und alle Gesundheit und alle Macht ruht auf ihr. Nicht immer dringt das moralische Tun bis in die Öffentlichkeit des historischen Lebens. Unbekannt, unverstanden und verschwiegen wird es manchmal sein und bleiben. Aber in den großen Werdegängen, Krisen und Umwälzungen, die ein Staatsleben erfährt, wird immer die moralische Tüchtigkeit eines Volkes entscheidend für den Ausgang sein. So hat der Staat im Grunde genommen sein wahres Leben in der sittlichen Ordnung aller sozialen Verhältnisse und in der moralischen Tüchtigkeit seiner Bürger. Wenn große Fragen folgenschwerer Entscheidung an ein Volk herantreten, wenn es sich in Zeiten bitterer Not den harten Entschluß absoluter Hingabe und Aufopferung für das soziale Ganze abringen muß, dann wird es sich zeigen, wie es eigentlich um die moralische Ordnung der Dinge bestellt ist. Dann wird sich das verborgene Wertleben enthüllen, das eine Nation geführt hat. Dann muß die Rechtsordnung der moralischen Ordnung weichen. Denn dann gilt es, mehr zu tun und zu leisten, als verlangt und gefordert wird. Wenn dann die moralischen Kräfte die starre Rechtsmaschine beseelen und alle äußeren Institutionen des Staates auf das nachdrücklichste gewahrt und geschützt werden, an-

erkannt und getragen von dem Heroismus der Nation, dann ist es gut um den Staat bestellt. Unselig ist aber ein Gemeinwesen, wenn in den Stunden der welthistorischen Berufung die moralische Ordnung versagt, wenn der sittliche Wille sich nicht hineinlegt in den staatlichen Organismus und ihn als ein starres und blutleeres Gebilde zurückläßt.

So ergibt sich denn für den Historiker die ungeheure Bedeutung des sittlichen Wertes für die Geschichte und das Schicksal einer Nation. Er darf sich nicht täuschen lassen durch die stolze Macht staatlicher Institutionen, durch den pompösen Aufbau des Rechtes, durch die ungeheure Organisation staatlicher Kräfte: hohl und nichtig und leer können sie sein ohne die begeistende Kraft des moralischen Willens. Das Rechtsbewußtsein eines Volkes vermag niemals die bestehende Rechtsordnung anzuerkennen, es drängt immer über sie hinaus. Es sieht ein Unrecht im Recht. Es sieht eine Verletzung der Gerechtigkeit und damit einen Verstoß gegen die moralische Ordnung. Die Fortbildung des Rechtes ist also vielfach durch das moralische Bewußtsein des Volkes bedingt, wenn auch die rechtlichen Normen als solche nicht das sittliche Leben regulieren, sondern nur eine äußerliche Korrektheit des Handelns.

Bei der großen Bedeutung des moralischen Wertes für das Schicksal der Völker sollte es ja nun wohl selbstverständlich sein, daß der sittliche Wert in hohem Maße die Auswahl des historischen Geschehens bestimmt. Und so haben denn auch alle großen Historiker der Stimme gelauscht, die aus den Tiefen des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins eines Volkes heraufiönt. Es ist die Kunst des wahrhaft großen Geschichtsschreibers, auch diese Stimme vernehmbar zu machen, die für die äußerliche Betrachtungsweise nur zu leicht verloren geht, da sie nur zu häufig erstickt wird durch die Leidenschaften der Parteien, durch die Härte des Interessenkampfes, durch das Geräusch und den Lärm des Tages. Das sind die wahrhaften Feierstunden der Weltgeschichte, wenn eine Nation sich auf ihren moralischen Wert besinnt und, durch die hohen Werte der Pflicht, der Unabhängigkeit und politischen Freiheit, der Aufopferungskraft, der Treue und der nationalen Ehre bestimmt, vom Heroismus der Vaterlandsliebe geleitet, das eigene Schicksal mutig zu gestalten und zu bestimmen unternahm und sein Schicksal zum Weltenschicksal erweiterte. Besonders schön und glänzend erscheint die Sittlichkeit eines Volkes, wenn sie sich zum Anwalt großer Kulturgüter macht. Deswegen steht Griechenland so groß und unvergleichlich da, als seine schöne sittliche Kraft sich in den Perserkriegen zum Anwalt der eigenen großen Kultur und damit zugleich zum Anwalt der Menschheitskultur machte. Aber auch dort, wo das sittliche Bewußtsein in weniger glänzender Form mit einer gewissen Schlichtheit zutage tritt, wie in den Anfängen der römischen Republik oder in den Kämpfen des kernigen Schweizer Bauernvolkes gegen Burgund, auch dort muß der Sinn des Historikers mit Bewunderung und Verehrung weilen, wissend, daß in dieser schönen und heroischen Hingabe an das Vaterland wahrhaft Großes geschieht. Und wie feierte doch die stoische Moral neue Triumphe, als der große Preußenkönig, rings von Feinden umkreist, mit stolzer Beharrlichkeit und Unerschütterlichkeit um sein und seines Staates Dasein kämpfte, ein gemeinsames, unauflöslich verbundenes Schicksal. Und wie schien doch in den

Anfängen der französischen Revolution die Sonne einer höheren Bürgertugend zu leuchten. So erscheint der moralische Wert überall am fernen Horizont der Staaten- und Völkergeschichte und verklärt mit seinem Schein der Helden und Völker todesmutige Taten. Und so gibt der moralische Wert ein wichtiges Prinzip der Auswahl her, sofern die Anzeichen moralischer Tüchtigkeit für den Bestand der Staatengebilde einen Befund von größter Bedeutung darstellen.

Wir sind hier an einer Stelle angelangt, wo wir den moralischen Wert als Prinzip der Auswahl, auf das die politischen Geschehnisse theoretisch bezogen wurden, gegen eine Reihe von Mißverständnissen zu schützen haben. Vor allem gegen die Auffassung, als ob wir irgendeine moralisierende Tendenz in der Geschichte vertreten wollten. In der Geschichte kann der moralische Wert schon deswegen keine ausschlaggebende und entscheidende Bedeutung besitzen, weil neben ihm noch andere Werte, wie Wissenschaft Kunst und Religion, als Prinzipien der Auswahl fungieren. Wie aber kann die Geschischte den Primat irgendeines Wertes den anderen gegenüber begründen, oder wer wollte ihr jemals die Aufgabe stellen, eine solche Rangordnung zwischen den Kulturgütern festzulegen? Ist die moralisch-politische Entwicklung die leitende und bestimmende für die Auffassung des historischen Geschehens, oder müssen wir etwa der intellektuellen oder der ästhetischen Entwicklung den Vorzug geben? Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, als ob der moralisch-rechtlich-politische Wert den Anspruch erheben könnte, der leitende Wert des historischen Geschehens zu sein. Das moralisch-staatliche Gemeinschaftsleben der Völker bildet ja die Grundbedingung für alle höhere Kulturleistung. Und doch, wenn wir auf die Geschichte blicken, wie sollen wir unter diesem Gesichtspunkt die Zeiten und Völker einschätzen und beurteilen? In einer Zeit politischer Schwäche haben die griechische und deutsche Nation auf dem Gebiet der Philosophie und Kunst das höchste geleistet. Sicherlich steht das Zeitalter des Plato und Aristoteles, des Sophokles und Praxiteles sowie das Zeitalter des deutschen Idealismus an Würde und Bedeutung nicht zurück hinter dem Zeitalter Ludwigs XIV. oder hinter dem Zeitalter der großen nationalen Einheitsstaaten im 19. Jahrhundert. Für den Historiker gibt es keinen leitenden Wert, sondern verschiedene gleichberechtigte Kulturwerte, die als Prinzip der Auswahl die historische Wirklichkeit bestimmen. Eine moralisierende Geschichtsauffassung ist ja schon durch unseren Begriff der historischen Beurteilung zurückgewiesen, die lediglich einen undifferenzierten Begriff von Kultur überhaupt zugrunde legt und in dem ganzen Charakter ihrer Wertabschätzung jenseits von gut und böse steht, wie wir das in der Idee einer „historischen" Moral festgelegt haben.

So sehr wir nun aber auch jede moralisierende Tendenz in der Auffassung der historischen Begebenheiten zurückweisen und den Gedanken der Parität der Werte vertreten: die entscheidende Bedeutung des moralischen Wertes für die Staaten- und Völkergeschichte müssen wir unbedingt anerkennen. Der Bestand eines Staatengebildes wird nicht garantiert durch Wissenschaft und Kunst. Diese geben dem Leben der einzelnen und der Völker nur die lichte Schönheit und die hohe Freiheit des Gedankens. Auch von der religiösen Kultur ist der Bestand des Staates nicht abhängig, denn alles religiöse Leben weist über die menschliche Ordnung hinaus auf eine höhere Gemeinschaft hin. Es hat seinen Schwerpunkt

viel zu sehr im Transzendenten, als daß es sich mit absoluter Opferwilligkeit in den Dienst irgendeiner menschlichen Ordnung stellen möchte und könnte. Aber der moralische Wert ist es, der die Stabilität irdisch-menschlicher Gemeinschaften begründet, der dem Gemeinschaftsleben der Individuen Festigkeit und Würde gibt. Von hier aus müssen wir jene realistische Auffassung als Maßstab der Betrachtungsweise ablehnen, die das ethische Moment aus den Handlungen des öffentlichen Lebens vollkommen verbannen will und ihm lediglich ein privates Dasein anweist. Daß der sittliche Wert auch ein öffentliches, freies und allgemeines Dasein habe, darauf wird das Bestreben der großen Leiter und Erzieher der Völker und Nationen immer gerichtet sein. Wenn wir die Geschichte so auffassen, als ob es sich hier nur um das Auskämpfen und Ausfechten eines großen Interessen- und Konkurrenzkampfes unter den Völkern handelt, in dem jedes Mittel der Gewalt und der Lüge zur Vernichtung und Ausrottung des anderen gestattet ist, so verliert durch diesen mißverstandenen Darwinismus die Historie jede Würde und jeden Sinn. Mag an den Politiker noch so sehr die Forderung der rücksichtslosen Interessenvertretung seiner eigenen Nation gestellt werden: der Standpunkt des Politikers ist nicht die Warte, von der aus der wahrhafte Historiker Menschheitsgeschichte schauen soll. Der moralische Wert ist es doch schließlich ganz in erster Linie, der über die Brauchbarkeit, Festigkeit und Bedeutung jedes sozialen Kreises entscheidet und so den letzten Maßstab für die Auswahl der Wertvollen hergibt, mag er auch in der historischen Beurteilung wenig hervortreten und erst in der philosophischen Besinnung deutlich werden. Daß für die Entwicklung des intellektuellen Lebens der Kulturwert Wissenschaft in jeder Weise bestimmend ist, wird man wohl eher zugeben als das herrschende Verhältnis des moralischen Wertes gegenüber den sozialen Gebilden und der Geschichte ihres Werdens. Man redet häufig von der Gesundheit eines Volkes oder auch von der Gesundung der sozialen Verhältnisse. Man glaube nur nicht, durch diese bildliche Ausdrucksweise die große Tatsache verschleiern zu können, daß dasjenige, was wir Gesundheit nennen, in erster Linie die moralische Tüchtigkeit eines Volkes ist. Eine Nation mag physisch noch so gesund, so fruchtbar und reich an Kräften sein: dem Untergang und Verderben ist sie geweiht, wenn ihr die moralische Kraft der Überzeugung und der Glaube an sittliche Güter fehlt. Nur die moralische Überzeugung kann ein Volk dahin führen, große Taten im Interesse der Gemeinschaft auszuführen und freiwillig die größten Opfer zu bringen, wenn es die Sache so will.

So ist in der Tat der moralische Wert ein wichtiges Prinzip der Auswahl für die Staaten- und Völkergeschichte, den der Historiker zwar nur selten in bewußter Weise anwendet, den er sogar als einseitig und vollkommen ungenügend zurückweist, der aber doch immer im Hintergrunde der Auffassung und Deutung großer politischer Taten steht, da er nun einmal unzertrennlich mit dem Begriff des Staates verbunden ist.

Wenn ein Historiker die Geschichte der griechischen Stadtstaaten vom Zeitalter der Perserkriege bis zum Untergange der politischen Selbständigkeit Griechenlands durch die Makedonier und später durch die Römer schreiben will, so legt er als Prinzip der Auswahl den Begriff der griechischen Polis und des griechischen Volkes zugrunde. Die Eigentümlichkeit des griechischen

Kleinstaates wird er zu schildern haben, der immer wieder neu und anders in Griechenland aufgebaut wurde und, wie wir von Aristoteles wissen, über 150 verschiedene Formen der Verfassung gezeitigt hat. Sofern die Rechtsordnung in Gesetz und Verfassung der Individualität der einzelnen Volksgemeinschaften auf das glücklichste angepaßt war, mußten Moralität und Sittlichkeit hier eine schöne Heimat finden und das ganze öffentliche Leben durchdringen. Die Enge des Staates ergab einen nahen Zusammenhang zwischen bekannten und befreundeten Menschen, und die schöne und hellleuchtende Flamme der hellenischen Vaterlandsliebe hatte ursprünglich nur im beschränkten und isolierten Verbande für die Nächsten und Liebsten geglüht. Erst später griff sie dann über die engen Grenzen der kleinen Stadtstaaten weit hinaus und leuchtete als prächtiges Fanal im Kampfe gegen die übermütigen Perser. Über die schöngegliederten Verhältnisse des kleinen Stadtstaates hinaus wendet sich das Interesse immer wieder der griechischen Nation als einer Ganzheit zu. Überall sehen wir den Sinn für die Familie, für das traute Heim, die Liebe zur Polis, die fromme Ehrfurcht dem Göttlichen und Unerforschlichen gegenüber, eine edle maßvolle Haltung und Lebensführung, Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Vaterlandes, Tapferkeit und Gerechtigkeitsgefühl, wahrlich Eigenschaften, die im hohen Maße geeignet waren, das Fundament für die Ordnung eines großen, umfassenden Einheitsstaates herzugeben. Wenn nun dieser griechische Einheitsstaat nicht erreicht wurde, so darf man deswegen dem Griechentum doch nicht den Vorwurf machen, daß es ihm an staatenbildender Kraft gefehlt habe. Gerade das Gegenteil ist der Fall: Ordnungen des Rechtes und Verfassungsformen konnte dieses Volk schaffen wie kein anderes. Ganz verfehlt ist es natürlich, von der Zuchtlosigkeit und Disziplinlosigkeit des griechischen Volkes zu sprechen. Auch Partikularismus ist ein verfehltes Wort, weil ihm zu sehr der Gedanke des Engherzigen und Kleinlichen anhaftet. Man kann von dem Individualismus der griechischen Nation sprechen, wenn auch dieser Begriff die griechische Nation nur in einer gewissen Hinsicht kennzeichnet, da ja das Allgemeine und Gesetzliche in höchstem Maße bewertet wird. Dieser Individualismus des Griechentums, wie er sich in der Anerkennung berechtigter Eigenart und in der Ausgestaltung des persönlichen Lebens so prächtig offenbart, ist von Unbotmäßigkeit und Anarchismus so weit entfernt, daß er sich sehr wohl dem Ganzen eines hellenischen Einheitsstaates eingegliedert hätte. Nichts ist ungerechtfertigter, als lediglich vom Erfolg aus über Charakter und Wert einer Nation zu urteilen. Wenn die Idee des griechischen Einheitsstaates sich nicht erfüllt hat, so läßt sich der Grund hierfür nicht aus dem nationalen Charakter ableiten, und auch das Milieu und die äußeren Umstände vermögen nicht alles zu erklären. Es ist ungerechtfertigt und ungerecht, die Eigenschaften einer Nation so zu bestimmen und zurechtzulegen, daß dadurch ein äußerer politischer Erfolg oder Mißerfolg möglichst plausibel und einfach erläutert wird. Das ist ein historischer Rationalismus, der den vergeblichen Versuch macht, das Rätselhafte und „Zufällige" aus der Geschichte zu vertreiben. Es gibt eine irrationale Macht, ein Walten über Völker und Staaten, das wir als Schicksal bezeichnen, und als tragisch erleben wir nur zu oft das Schicksal der Tüchtigen und Besten. Wir erleben es nur zu oft im historischen Geschehen, daß irgend eine scheinbare Kleinigkeit,

häufig in ganz unerwarteter Weise, den Ausschlag gibt für Menschen- und Völkerschicksal. Warum mußte Athen im Peloponnesischen Kriege dem schlechteren Gegner gegenüber unterliegen? War nicht alles danach angetan und darauf angelegt, dem athenischen Volke die Vorherrschaft zu sichern? Diese stolze Flottenmacht, dieses prächtige Soldatenmaterial und gute und erlesene Führer! Und dennoch sollte Athen der so verdiente Erfolg nicht zuteil werden. Warum mußten auch die griechischen Bürger den Nikias zum Feldherrn erwählen, der zuverlässig und tapfer, aber schwerfälligen Geistes war! Warum mußte der freie Geist eines freien Atheners von den Schatten des Aberglaubens umnachtet werden? Warum mußte die Verfinsterung des Mondes der beabsichtigten Heimkehr nach Athen entgegenstehen? Warum mußte die Einschließungsmauer, welche die Athener angelegt hatten, bei Ankunft des spartanischen Feldherrn noch nicht ganz vollendet sein? Welch eine Fülle des Irrationalen steckt doch in all diesen historischen Ereignissen! Wohl ist der moralische Wert eines Staates oder einer Nation für Sieg oder Untergang vielfach entscheidend, aber über allem steht das Walten des Schicksals, das nur zu häufig das Gute und Große dem Schlechteren und Geringeren gegenüber unterliegen läßt.

Der moralische Wert ist ein notwendiges Prinzip der Auswahl für das politisch-soziale Geschehen, weil seine Verwirklichung im öffentlichen Leben den Staat als Kulturstaat erst möglich macht, und weil seine Wirklichkeit im Leben und Handeln eines Volkes erst den Begriff der Wertindividualität schafft, mag dabei nun die Reflexion mehr auf die Wertleistung der ganzen Nation, auf das gemeinsame Schaffen gerichtet sein oder sich dem Außerordentlichen und Großen im schöpferischen Tun einzelner großer Persönlichkeiten zuwenden. Das moralische Prinzip ist die conditio sine qua non des Kulturstaates und der großen Kulturnation, aber es fehlt viel daran, daß beide durch die Anerkennung und Verwirklichung dieses einen Kulturwertes schon vollendet wären. Große Denker haben so gedacht, vor allen Plato und Hegel. Für Plato ist die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit als des höchsten sittlichen Wertes die selbstverständliche Vollendung der idealen sittlichen Gemeinschaft. In diesem platonischen Staat hat auch die Schönheit, der ästhetische Wert und die Wissenschaft eine politische Aufgabe zu erfüllen, denn alle Bürger sollen zur Schönheit gebildet werden durch Gymnastik und Musik, und die wissenschaftliche Erkenntnis ist der Staatsleiter wichtigste Tugend. So gehört auch die Wissenschaft dem Staate an, aber schon Plato deutet darauf hin, daß diese Gemeinschaft von Wissenschaft und Staat wohl notwendig, aber nicht ganz freiwillig ist, denn nur ungern nehmen die Weisheitsliebenden die Lenkung des Staates in die Hand, weil sie so abgelöst und getrennt werden von der ruhigen Schau der Ideen. Und wie mächtig und bedeutungsvoll der sittliche Wert für den Staat ist, das erhellt schon aus der Tatsache, daß dieser Wert im platonischen Staat zwiefach zugegen ist, indem er einmal als Tapferkeit das Heldenleben der Krieger leitet und anderseits als höchster Wert, als Idee der Gerechtigkeit dem ganzen Staate Einheit und Vollendung gibt. Hegel, und vor ihm schon teilweise Aristoteles, hat dann die Überzeugung vertreten, daß der sittliche Wert als solcher für den Staat konstituierend ist, daß der Staat die Fleisch gewordene sittliche Vernunft bedeutet, und daß der Begriff der

Wissenschaft sowie auch der Kunst und Religion über den Begriff des Staates weit hinausgeht. Hier liegt nun eine Reihe von sehr interessanten Problemen vor, die sich auf das Verhältnis des Staates zu den anderen Kulturwerten beziehen. Diese Unvereinbarkeit des Staatsbegriffes mit den anderen Kulturwerten bei Anerkennung seines selbständigen Wertes ist vielleicht von niemand so tief und eindringlich gezeigt worden wie von Fichte[1]). Fichte ist es vor allen gewesen, der im Gegensatz zu den Theorien der Aufklärung wieder zu dem Wertbegriff des Staates gelangte, indem er ihn auf das engste mit dem Begriff der Nation verband[2]). Wenn nun aber auch Fichte den positiven Wert des Staates vollkommen erkannte, so wies er doch auch gleichzeitig auf die unversöhnliche Antinomie hin, die zwischen dem Staat und der Autonomie des wissenschaftlichen und religiösen Lebens notwendig bestehen muß.

Wenn wir uns aber die Frage stellen, was wohl Aristoteles und Hegel veranlaßt haben mag, in der Verwirklichung des sittlichen Lebens den Staat vollendet zu denken, so ist es die Überzeugung, daß sich das theoretische und religiöse Leben in der Beziehung zum Staat nicht erschöpft. In dem moralischen Wert vollendet sich nach ihrer Überzeugung der Gedanke der sozialen Gemeinschaft. Er ist es, welcher der Menschheit die höchste Weihe gibt, sofern es auf das gegenseitige Verhältnis der Glieder zueinander ankommt. Aber dem ästhetischen, religiösen und philosophischen Leben tut die Relation zur Menschheit als endgültiges und höchstes Verhältnis nicht Genüge. Diese reichen über den Sinn irdischmenschlicher Gemeinschaft hinaus und beziehen sich auf das Verhältnis zum Absoluten. Hier macht sich also die Überzeugung geltend, daß, um ein Beispiel zu nehmen, der wissenschaftliche Wert, weil er in der Beziehung zur sozialen Gemeinschaft nicht restlos aufgeht, von ihr abgetrennt und als etwas betrachtet werden müßte, das zur Konstituierung des Staatslebens nicht das geringste beiträgt. Diesem Standpunkt, der nur den moralischen Wert für den Staat geltend machen will, tritt ein anderer gegenüber, der alle Kulturwerte ausdrücklich auf die Gemeinschaft des Staates beschränken will, der also geneigt ist, anzunehmen, daß sich alles wertvolle Leben in der Gemeinschaft des Staates restlos auswirkt und nicht über den Staat hinausreicht. Solche Vorstellungen finden wir in der Geschichtsphilosophie des jungen Schelling[3]) vertreten, und von modernen Geschichtsphilosophen huldigt etwa Dilthey dieser Auffassung. Es liegt hier eine gewisse Schwierigkeit für das logische Verstehen des Staates vor, die aber, wie wir meinen, nicht unüberwindlich ist. Aristoteles und Hegel haben vollkommen recht, wenn sie die Überzeugung vertreten, daß nur in der Beziehung zum moralischen und sittlichen Wert die Ordnung eines sozialen Ganzen begründet sein kann. Anderseits ist aber der Begriff des Kulturstaates in dem Begriff der wirklich gewordenen sittlichen Vernunft noch nicht vollendet. Wissenschaft und Kunst bilden die Blüte des staatlichen Lebens und nehmen auf das innigste an seinem Gedeihen Anteil. Die Denker der Renaissance und Aufklärung, wie Hobbes und Spinoza, Rousseau und Kant, haben den Begriff des Staates nicht in seiner

[1]) Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

[2]) Vgl. auch Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte.

[3]) Schelling: Methode des akademischen Studiums und System der gesamten Philosophie.

Konkretheit und in der Fülle seiner Beziehungen ergriffen. Sie verbanden mit ihm die Vorstellung einer rein äußerlichen Regulierung der sozialen Gemeinschaft, und selbst dann, wenn sie die Notwendigkeit und Bedeutung der staatlichen Institutionen bewunderten und verstanden, konnten sie sich doch nicht entschließen, ihm denjenigen Reichtum zuzusprechen, der nun ein für allemal zu seines Wesens Art gehört. Spinoza setzt den Begriff des Staates in den Mechanismus der Gesetzesbestimmungen, Hobbes in den Herrscherwillen, Rousseau in den allgemeinen Willen der Volkssubstanz, und auch in der Philosophie Kants verharrt der Staat in einer gewissen Fremdheit gegenüber den höchsten Gütern der Kultur. Es gab eine Zeit, da man die Sphäre des Staates so begrenzt wie möglich zu denken versuchte. In dem Schutz von Leben und Eigentum sollte seine Mission erfüllt sein, aber die positive Leitung der ideellen Menschheitsinteressen mochte man ihm nicht anvertrauen. Wohlmachten in dieser Auffassung bittere Erfahrungen sich geltend, die das Kulturbewußtsein einmal durchlebt und durchlitten hatte. Unantastbar, unangreifbar und fremd dem Staat gegenüber sollte sich das höheres Geistesleben in der bloß äußerlichen Form der staatlichen Zusammengehörigkeit entfalten. Das Bestreben der großen Denker war damals darauf gerichtet, das ideale Daseinsrecht von Philosophie und Wissenschaft, von Kunst und Religion gegenüber dem Staat zu verteidigen. Der Staat soll ein Rechtsstaat sein, indem er Leben und Eigentum schützt und im übrigen die große gewissermaßen negative Mission erfüllt, daß er Freiheit und Unabhängigkeit gewährleistet dem Denken und dem Gewissen in der versöhnlichen Toleranz eines guten und rücksichtsvollen Verstehens. Der Staat soll ein moralischer Staat werden, der über diese Forderungen hinaus das Prinzip der Gerechtigkeit zum Prinzip des bürgerlichen Lebens macht und durch Pflege und Erziehung in all seinen Einrichtungen und Institutionen ein freies persönliches Leben sich entfalten läßt, der schließlich auch über seine eigene Sphäre hinaus mit allen seinen Kräften daran arbeitet, die Idee der Humanität, den allgemeinen großen Menschheitsgedanken zu erfüllen und schließlich alle Gegensätze unter den Völkern in einer idealen Totalität aufzuheben. Die Umwandlung des Staates in ein moralisches Wesen war die Forderung der großen Idealisten der deutschen Philosophie, und daß diese Forderung in der Schöpfung des modernen Nationalstaates erfüllt sei, hat der Optimismus der Hegelschen Philosophie zu demonstrieren gesucht. So sehr nun aber auch Hegel bemüht war, den Staat zu begreifen als das vertiefte und vollendete Leben der Nation und so diesen anfangs so dürren und abstrakten Begriff mit hohem Reichtum auszustatten, er vermochte doch von einer gewissen einseitig moralischen Auffassung des Staates nicht loszukommen. Wenn er auch in der Idee der Sittlichkeit als eines Wertbegriffes sozialer Gemeinschaft über den individualistischen Begriff der Moralität hinausging, der sich lediglich auf die Bildung des persönlichen Einzellebens bezog, so gelangte er in seiner begrifflichen Prägung doch nicht dahin, dem Staat jene Fülle und Lebensschönheit zu geben, die etwa die antike Auffassung eines Plato mit dem Staat verband. Hegel gab dem Staat alle Macht, aber nicht hinreichend Leben, Schönheit und Wert, um diese Macht zu rechtfertigen. Der sittliche Aspekt ist nicht nur der herrschende, sondern der einzig zu rechtfertigende und gerechtfertigte. Nach Schelling ist dagegen der Staat erst in der Verwirklichung aller Kultur-

werte lebendig. Da lebt die Wissenschaft in der Weisheit der Gesetzgebung und die Sittlichkeit in dem Heroismus der Nation, da ist es die Schönheit, die dem staatlichen Leben die höchste Weihe und den vollendeten Rhythmus der Bewegung gibt. Niemand hat den Staat so reich und schön gedacht wie Schelling und dem sozialen Leben der Völker so hohe Aufgaben gestellt wie er. Als der starre Hauch der Moralität dem sozialen Ganzen die höchste Würde verlieh, aber die Liebenswürdigkeit und der berechtigte Reichtum der Bewegungsformen als wertvolle soziale Erscheinungsform negiert wurde, da hat er durch die Idee der Weisheit und Schönheit dem Begriff des Staates ein höheres Leben verliehen. Dabei ist dem Schellingschen Staatsbegriff dieser Doppelsinn eigen, daß einerseits die Kultur in ihm zur Vollendung gelangt, daß er aber auf der anderen Seite auch wieder nur der Boden ist, auf dem die Güter der Kultur einer höheren Bestimmung entgegenreifen, oder das Substrat der Wertträger für weit überragende Zwecke. So eng Schelling den Begriff der Kulturwerte mit der Idee des Staates verband, so hat er sie deswegen doch nicht in ein Hörigkeitsverhältnis zum Staat gebracht. Nach unserer Auffassung kann das Verhältnis der Kulturwerte zum Staat nur so gedacht werden, daß Wissenschaft und Kunst den Staat vollenden, ohne sich im Staat zu vollenden. Der Begriff des Staates ist in der Idee der Sittlichkeit noch nicht vollendet, er ist erst dort vollendet, wo die Fülle der Kultur Leben und Wirklichkeit und Daseinsrecht gewonnen hat. Aber indem Kulturwerte in Wissenschaft und Kunst den Staat vollenden, weisen sie auch zugleich über den Staat hinaus mit dem Appell an eine höhere und allgemeinere Ordnung der Dinge, der auch der Begriff des Staates dienend unterworfen ist.

Indem wir so von dem Begriff der Moralität als eines Prinzips der Auswahl für die politische Geschichte handeln, erwächst die Frage, inwieweit denn nun tatsächlich die politischen Handlungen und Ereignisse, von denen hier die Rede ist, als abhängig von einem allgemeinen Prinzip der Moralität gedacht werden können. Wir müssen hier ausdrücklich betonen, daß diese Frage rein philosophischer Natur ist und der Tätigkeit und Stellungnahme des Historikers vollkommen fernliegt. Was findet nicht alles seine Stelle in der politischen Geschichte einer Epoche oder eines Volkes! Die Blätter der Geschichte sind erfüllt von dem kriegerischen Glanz kämpfender Heere, von dem leisen, klugen geräuschlosen Gang diplomatischer Verhandlungen, von kühnen Fahrten zur Erkundung der Erde, von Wanderungen der Völker, von Staatengründungen, von dem schaffenden Tun der Gesetzgeber. Und in dieses mächtige politische Geschehen wirken hinein auch die anderen Sphären des Kulturgeschehens. Der religiöse Gedanke entflammt den kriegerischen Sinn, die Weisheit der Denker kommt der Gesetzgebung zugute, und die Morgenröte einer neuen Epoche führt die Kunst herauf. Schwierig mag es wohl manchmal sein, dies gewaltige politische Leben dahin zu verstehen, daß in seinen geheimsten Tiefen der moralische Gedanke lebt. Scheint doch in den Kämpfen der Völker nur der brutale und rücksichtslose Egoismus zur Geltung zu kommen und die geheimen Verhandlungen und das ganze Intrigenspiel der Diplomatie weit genug entfernt zu sein von den hohen Geboten menschlicher Gerechtigkeit und Humanität. Und dennoch, wer wollte verkennen, daß in diesen großen Kämpfen der Völker, die untereinander um Herrscher- und Daseinsrechte

kämpfen, die ihre eigene Position zu erweitern oder zu behaupten streben, die Freiheit fordern oder auch von dem Gedanken hoher Befreiungstaten erfüllt sind, daß in diesem Ringen um Macht und Lebensreichtum, in diesem Kämpfen um einen geachteten und ehrenvollen Platz im Rate der Völker auch sittlich Wertvolles in schöner Form zum Ausdruck gelangt. Oder wir müßten aufhören zu bewerten das Heldentum der Schlachten und die fromme Liebe zur Heimat und zu der Väter Brauch und Sitte. Wir dürften keine Anerkennung mehr zollen dem Volke, das seine Autonomie und Selbständigkeit gegen eine Welt zu behaupten bereit ist und der Idee des Vaterlandes die höchsten Opfer bringt. Uns müßte das Verständnis für nationale Ehre und politischen Freiheitssinn verloren gehen.

Und wie die Kämpfe der Völker weit davon entfernt sind, lediglich das Streben nach Erhaltung des eigenen und brutale Vergewaltigung des fremden Daseins zum Ausdruck zu bringen, so ist auch das Geschäft der Diplomaten nicht nur ein kühles und glattes Ränkespiel, das unablässig auf Vernichtung des fremden Lebens bedacht ist. Nicht mit Unrecht hat Auguste Comte in ihnen die Anwälte und Herolde des ewigen Friedens erblickt. Und so taucht wohl überall hinter dem wilden und scheinbar regellosen Treiben des politischen Lebens als sinnverleihendes und einheitgebendes Moment das ernste und große Antlitz der Moralität hervor. Vieles allerdings, was das politische Leben mit sich führt, kann keine oder doch nur eine indirekte und äußerliche Beziehung zum moralischen Leben gewinnen, unter dem wir in erster Linie das Werden des persönlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens verstehen müssen. Dieses andere, das dem moralischen Wert fremd bleibt und auch durch keinen anderen Kulturwert ergriffen ist, fällt unter den Begriff des „relativ Historischen". Auf Kulturtaten kommt es in der Geschichte ausschließlich an, in ihnen liegt das eigentlich wertvolle historische Geschehen. Aber die Geschichtswerke enthalten auch die Darstellung von Vorgängen und Ereignissen, die zur Erhöhung und Bereicherung der Kultur nicht das geringste beigetragen haben. Das sind einerseits Vorgänge, die im direkten Gegensatz zur Kultur stehen, als Geschehnisse kulturzerstörender Art, die Taten der Römer in Sizilien, der Vandalen in Rom, der Mongolen in Bagdad, der Spanier in Granada und Cordova, des Cortez in Mexiko. Diese Ereignisse borgen ihren historischen Wert natürlicherweise lediglich von der Bedeutung dessen, was sie vernichtet haben. Ihre historische Wichtigkeit liegt in dem negativen Verhältnis zur Kultur. Gerade weil die Kultur den leitenden Gesichtspunkt für die historische Auswahl hergibt, muß auch dasjenige Raum und Erwähnung finden, was dem Werden des Kulturgedankens feindlich entgegenstand. Weiter aber treten uns im Zusammenhang einer Geschichtsdarstellung Ereignisse entgegen, die scheinbar dem Begriffe der Kultur und jedem bestimmten Kulturwerte vollkommen indifferent und gleichgültig gegenüberstehen. Diese Ereignisse haben keinen Selbstzweck. Sie sind an sich nicht wichtig und nicht wesentlich. Man könnte sie fortlassen, ohne daß dadurch die Historie ihres Reichtums im geringsten beraubt würde. Aber sie sind notwendig als Übergänge, als Zwischenglieder, als Interpolationen. So kennt beispielsweise die Geschichte der Philosophie und der Kunst eine Reihe von Namen, welche Männer bezeichnen, die für das Gebiet, dem sie angehören, wenig oder nichts geleistet haben. Die wertvolle Tat war dem Späteren aufbewahrt.

Jene haben vergeblich und nutzlos sich gequält und gemüht, dieser fand das erlösende Wort. Es ist wohl nicht die Achtung und die Dankbarkeit oder das Verständnis für den nutzlos und hoffnungslos um eine große und schöne Sache Kämpfenden, das hier dazu geführt hat, den Namen des Unbedeutenden dem Reiche hoher Erinnerungen einzugliedern und anzuvertrauen. Es ist die Notwendigkeit, welche für die Geschichte besteht, das Werden des Großen zu erklären und den Triumph seiner Macht und Schönheit hell und glänzend leuchten zu lassen im Spiegel des Unbedeutenden. Ihr Dasein in der Geschichte hat also den Sinn der Erklärung und des Verständlichmachens. Unbegreiflich erscheint uns das plötzliche Dasein des Großen und Mächtigen. Der Historiker macht uns mit diesem Dasein allmählich vertraut, indem er uns leise und behutsam an die große Erscheinung heranführt und sorgsam auseinanderlegt, wie sie so geworden ist und zu dieser Schöpfertat gelangte. Das Wunderbare und Rätselhafte des Neuen soll aufgehoben werden durch die sorgfältige und gewissenhafte Erklärung, die jede Einzelheit der historischen Erscheinung auf Gründe und Ursachen zurückführt. Das Große, so will es die historische Erklärung verständlich machen, war nicht an sich selber da, ist keine causa sui, sondern durch etwas anderes verursacht und deswegen auch nicht zu schmücken und zu krönen mit allem Glanz des Erreichten. Zum Erfolg hat beigetragen die Zeit, das Milieu, das Studium großer Vorbilder, Erziehung, Unterricht und Einflüsse mannigfaltigster Art. So ist nur ein Teil des Werthaften mit der großen Persönlichkeit verbunden, anderes weist auf andere zurück. Und in der Herleitung dieses anderen tritt dann häufig genug das „relativ Historische" hervor, das selber keine Eigenwertigkeit besitzt, sondern nur der Erläuterung des Wertvollen dient.

Wenn das Unwichtige somit einerseits den Glanz des Werthaften vermindert, indem es zu seiner Aufteilung und Auflösung Veranlassung gibt, vermag es auch anderseits auf dem Wege des Kontrastes seine Schönheit und Herrlichkeit zu erhöhen. Dann steht es als das Kleine und Unbedeutende oder als das Häßliche und Gemeine dem Großen gegenüber und löst die Gewißheit in uns aus, wie viel doch ein einzelner zu leisten vermag im Vergleich mit der großen Menge der Unfähigen und Unproduktiven.

c) Die logische Auswahl.

Soviel über den Kulturwert als Prinzip der Auswahl und speziell über den moralischen Wert als Ausleseprinzip für das politische Geschehen. Weit klarer und durchsichtiger ist das Verhältnis des Wahrheitswertes als Ausleseprinzip zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft, der Kunst und des Schönheitswertes zur Geschichte der bildenden Künste, der Literatur und Dichtkunst, des religiösen Wertes zur Geschichte des Glaubens, des Kultus, der Bildung kirchlicher Gemeinschaften, des Dogmas, des rein mystischen Lebens.

Der allgemein anerkannte Wert der Wahrheit nimmt als Kulturwert zwei verschiedenartige Gestalten an, die Form der Philosophie und der Wissenschaft, der naturwissenschaftlichen und seinswissenschaftlichen Erkenntnis. Die Philosophie ist nicht als Wissenschaft zu begreifen, sondern vielmehr als ein eigentümliches, von besonderen und andersartigen Kategorien oder Wahr-

heitsformen getragenes Gebilde anzusehen. Der Begriff der Philosophie leitet die Auswahl in dem einen großen Gebiet der Wahrheitserkenntnis. Wohl werden die meisten Menschen mit dem Begriff der Moralität oder des sittlichen Lebens eine deutlichere Vorstellung verbinden als mit dem Begriff der Philosophie, weil dieser nicht wie jener an alle Menschen als notwendige Forderung sich richtet, sondern nur zu wenigen ein innerliches Verhältnis hat. Der Philosoph wird aber wohl kaum einen ernsthaften Zweifel darüber hegen, was er als Philosophie zu verstehen hat, wenn es auch nicht ganz einfach ist, den Begriff der Philosophie einwandsfrei zu definieren. Es ist ein recht anders geartetes Leben, das der Kulturwert der Philosophie auf sich zieht und vereinigt, ein weit abstrakteres und einsameres Geschehen, als das Werden der politischen Dinge. Waren es in der politisch moralischen Reihe konkrete und sichtbare Handlungen, die unmittelbar das Leben formen und gestalten und ein großes öffentliches Geschehen herbeiführen, so bleibt das intellektuelle Geschehen in der philosophischen Bewegung zunächst weltfern und weltfremd. Der Politiker, der Gesetzgeber, der Sittenlehrer, der Diplomat, sie üben ein praktisches Tun und bauen und arbeiten im engen Zusammenhang mit vielen an der sozialen Organisation. Der Philosoph ist für sich, und das Werk seiner Arbeit steht der realen und sichtbaren Welt so fern wie möglich. Aber dieses so weltferne, in der Abgeschiedenheit erzeugte Gebilde seines Schaffens, der Begriff, die Idee und das vollendete Gedankenwerk des Systemes hat doch auch wieder ein hohes Maß an Lebens- und Weltbeziehung, sofern es den Kosmos verständlich macht und das Leben erhöht und bereichert. Denn der philosophische Gedanke, der in der Einsamkeit geboren ist, vermag auch, wenn seine Zeit gekommen ist, das öffentliche Leben zu bewegen und das Geschick der Menschheit in neue Bahnen zu lenken. Was der Begriff der Philosophie aus der unendlichen Fülle des Weltgeschehens auswählt, das ist das Leben der Denker, ihre begrifflichen Schöpfungen und der allgemeine Grundzug des Zeitalters, in dem sie gewirkt haben, mit seinen herrschenden Tendenzen und Bewegungen. Manches von dem, was eine frühere Zeit unter dem Begriff der Philosophie verstanden hat, wird gewiß in einer modernen Darstellung keine Aufnahme mehr finden, da der Begriff der Philosophie weit enger geworden ist, sofern man früher alle wissenschaftliche Erkenntnis als Philosophie bezeichnete.

Man sollte meinen, daß der Begriff der Wissenschaft ein besonders deutliches und zweifelloses Auswahlprinzip für das historische Geschehen ergeben müßte, weil die Welt schon so lange ein wissenschaftliches Leben kennt und mit dem Gedanken der Wissenschaft sich für uns die Vorstellung höchster Genauigkeit und Präzision verbindet.

Aber wir wissen ja, wie unsicher und unbestimmt der Begriff der Wissenschaft sein muß in einer Zeit, wo der wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche Charakter der Geschichte noch immer den Gegenstand lebhaftester Diskussionen bildet. Eine Geschichte der Wissenschaft ist infolgedessen vielleicht problematischer als eine Geschichte der Philosophie. Dagegen werden die Schwierigkeiten erheblich vermindert, wenn sich der Historiker bescheidet, nur die Geschichte einer bestimmten Wissenschaft, etwa der Naturwissenschaft und speziell der Mechanik, zu schreiben. In verschiedenen Disziplinen der Naturwissenschaft hat die Spezialidee der Wissenschaft eine

Schärfe und eine Bestimmtheit erreicht, die in hohem Grade die Auslese des Geschehens begünstigt. Wir denken hier vor allen Dingen an die Mathematik und an die exakten Naturwissenschaften. Mit der Philosophie hat es die Wissenschaft gemeinsam, daß ihre Geschichte eine Geschichte des Wissens, des Theoretischen und der Theorie ist. Das muß diesen Formen der Historie ein hohes Maß von Zuverlässigkeit und Gewißheit geben. Hängt doch alles Wissen vom Theoretischen ab, gibt doch das Theoretische die Möglichkeit des Wissens von den an sich wissensfremden Gebieten der Kunst, des Rechtes und der Religion. Wie wir nun in der Logik ein systematisches Wissen vom Wissen haben, so liegt in der Geschichte des Wissens ein historisches Wissen vom Wissen vor. In allen anderen Disziplinen haben wir eine systematische oder historische Erkenntnis des Erkenntnislosen. Wir leben aber der Überzeugung, daß das Theoretische sich selten besser versteht als die anderen Wertgebiete.

Was nun die Bedeutung anlangt, so ist die Geschichte der Philosophie wohl wichtiger als die Geschichte der Wissenschaft. Die Geschichte der Philosophie ist als Wissen vom Theoretischen nicht nur Geschichte, sondern auch Philosophie in dem Sinne, daß sie eine neue Erkenntnis des Wirklichen herbeiführt. Das hängt damit zusammen, daß erst die Geschichte der Philosophie den notwendigen Zusammenhang enthüllen kann, der zwischen den Problemen des Denkers besteht. In dieser Richtung bringt die Geschichte der Wissenschaft dem allgemeinen Begriff von Wissenschaft überhaupt nichts Neues hinzu. Weiter aber wird die Philosophie niemals in dem Maße historisch, wie die Theorien der Wissenschaften historisch werden. Jene Theorien der Astronomie, die durch die Lehre von den Sphären oder auch von den Kreisen und Gegenkreisen die Bewegung der Himmelskörper erklären wollten, sind ein für allemal überwunden und relativ wertlos für das gegenwärtige Forschen und Denken. Dagegen müssen die platonischen Ideen unvergessen bleiben, weil in ihnen eine unvergängliche Wahrheit liegt.

d) Die ästhetische Auswahl.

Gegenüber der politischen Geschichte und der Geschichte des Theoretischen hat es die Geschichte der Kunst und der Religion sehr schwer, auch nur einigermaßen zur historischen Beherrschung ihrer Gegenstände vorzudringen. Die Idee des Künstlerischen, die als Auswahlprinzip für die Geschichte der Literatur wie für die Geschichte der bildenden Kunst in Kraft und Geltung steht, erfreut sich in unserer Zeit der höchsten Anerkennung. Lebhaft wünscht man die Erweiterung ihres Bezirkes, ihren Eingang in so manche Verhältnisse des Lebens als schöne Form unseres Tuns und Leidens, als Maßstab unserer Wertschätzung und Beurteilung. Man fürchtet, daß sie an Macht und Bedeutung verlieren könnte, man ist ihr auf das innigste zugetan. Aber über den Begriff der Kunst herrscht wenig Einstimmigkeit. Man will ihr vielfach nicht mehr zugestehn, daß ihr Gegenstand das Schöne sei, indem man den Gegensatz von Form und Stoff auf das schärfste betont und die Behauptung aufstellt, daß das stoffliche und inhaltliche Moment für die Kunst vollkommen gleichgiltig sei, daß die Form als solche das große Wunder vollzieht, auch das Häßliche und Ekelhafte so zur Darstellung zu bringen, daß unser Geschmack und unser ästhetischer Sinn seine Anerkennung nicht versagen kann. Dabei kann man

noch unterscheiden zwischen solchen Theoretikern, welche die Beziehung von Kunst und Schönheit insofern aufrecht erhalten, als sie behaupten, daß die künstlerische Form, gleichgültig wie der Inhalt beschaffen sein mag, schönheitsbildend wirkt, und jenen anderen, die alle authentische Darstellung von Wirklichkeit und Leben als Kunst verstehen. Da die Kunst unserer Zeit vielfach gedankenlos und ideenlos jeder wahrhaften Größe entbehrt und bei aller Betonung des l'art pour l'art gewisse Werke der neueren Kunst nur zu sehr auf müdes, gedankenloses und verträumtes Genießen zugerichtet sind, so ist es kein Wunder, daß auch die historischen Werke über Kunst und Literatur an Ideenlosigkeit leiden. Das gilt natürlich nicht allgemein, wie es ja auch große Erscheinungen der modernen Kunst gibt, welche die ästhetische Besinnung gar mächtig herausfordern. Wenn wir an die früher vollzogene Unterscheidung zwischen Form im Sinne der ästhetischen Idee und Form im Sinne von Stil erinnern sowie anderseits unter Inhalt das Bedeutungsmäßige als Vorwurf, Fabel und Motiv verstehn, unter Stoff aber das Material oder die Darstellungsmittel, welche den verschiedenartigen Künstlern zu Gebote stehn, so ergibt sich eine große Mannigfaltigkeit von Auswahlprinzipien für die Geschichte der Kunst. Soviel ist deutlich, daß das Material oder der Stoff, daß es die verschiedenartigen Darstellungsmittel sind, welche die allgemeinste Gliederung der Kunstwelt vollziehen. Wort, Ton, Farbe und Stein zerlegen die Welt der Kunst in das Gebiet der Dichtkunst, Musik, Malerei und Skulptur.

In jedem einzelnen Gebiet bieten sich nun aber sehr verschiedene Prinzipien für die Auswahl des künstlerischen Geschehens dar, und durch den Charakter des Prinzips ist das ganze Niveau der Darstellung bedingt. So gibt es gewisse Darstellungen der Literaturgeschichte, die das Kunstwerk aus der Erlebniswelt des Dichters zu entwickeln suchen, die immer wieder deutlich zu machen suchen, wie in jedem einzelnen Falle das rein persönliche Erlebnis die überpersönliche Weihe erhalten hat und das subjektive, bloß individuelle Fühlen und Empfinden zum überpersönlichen Fühlen erweitert ist. In der Reihe des Objektiven, der losgelösten Kunstformen und Kunstwerke wird nicht eigentlich eine Verbindung hergestellt, vielmehr verharren diese in Isolation einander gegenüber. Immer wieder führt der Weg der Erklärung vom Künstlerleben zum Kunstwerk und vom Kunstwerk zum Künstlerleben. Der Zusammenhang der zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem gesucht wird, bezieht sich vielmehr auf das Leben und Wirken der Dichter, in dem die historische Forschung den Abhängigkeitsverhältnissen nachgeht, die der Spätere von dem Früheren erfahren hat, als daß es sich hier um die Herstellung eines Zusammenhanges zwischen den Kunstwerken handelt. Immer wieder verläuft die Erklärungsreihe aus der Sphäre des Objektiven in die Reihe des Subjektiven. Wir wollen die Stimmung, die Gestalten, die eigentümliche Illusionsform einer Dichtung erklären, wir gehen auf das Erleben des Dichters zurück und suchen nach der Möglichkeit verwandter Stimmen, Neigungen und Bewegungen in der Realität seines Lebens nahe dem Zeitpunkt der Schöpfung, indem wir von der Voraussetzung ausgehen, daß nicht alles das, was uns im Kunstwerk entgegentritt, freie und absolute Schöpfung ist. Was wir aber in der Erlebniswelt des Dichters nicht wiederfinden können, das sehen wir vielleicht vorgeformt in den Werken eines früheren Dichters. Aus ihm hat der

spätere geschöpft, er hat jene Stimmung nachgelebt und sie in verwandter Form wiedergegeben.

Eine ganz andere Form der Darstellung ergibt sich, wenn das Prinzip des Inhalts als Maßstab der Auswahl schärfer betont wird. Die Dichtung ist auf gewisse Erscheinungen der Sage oder der Geschichte hingewiesen. Man könnte sich eine Geschichte der Literatur unter dem leitenden Gesichtspunkt der Stoffwahl denken. Welche Umwandlungen und Veränderungen hat die Siegfriedsage, das Leben des Faust und Don Juan in der Darstellung der Dichtkunst erfahren? Der tötliche Bruderzwist der Braut von Messina weist auf frühere Vorbilder hin, und die Entscheidung des weisen Nathan und das Symbol der drei Ringe wurzelt schon in Boccaccios heiterer Sinnenwelt. Die Erklärungslinie geht hier von Motiv zu Motiv, von Inhalt zu Inhalt. Hier läßt sich die Frage erheben, welche Ausweitung, Bereicherung, Verschärfung, Vertiefung das alte Motiv erfahren hat. Eine solche bloße Stoffgeschichte ist noch keine Problem- oder Ideengeschichte der Kunst; denn der Stoff ist nur der Boden, auf dem das Problem erwachsen kann, und dieselbe künstlerische Idee kann sich mit sehr verschiedenartigem Bedeutungsmaterial verbinden.

Bevor wir jedoch auf die „Sinngeschichte" als die wahrhaftige und höchste Formgeschichte eingehen, müssen wir den Begriff der Stilgeschichte erörtern, der unsere Zeit im hohen Grade zugewendet ist. Wenn wir den Begriff des Stiles und der Stilformen als Auswahlprinzip für das künstlerische Geschehen aufstellen, so sind wir genötigt, in weitem Umfange auf das allgemeine Kulturgeschehen einzugehen; denn der Stil ist das Produkt einer Epoche, eines Volkes, einer Zeit, nur zum geringsten Teil die Sache des einzelnen, der dem allgemeinen Stilcharakter nur die verschiedene Nuance und Färbung gibt. Die Werke der Antike offenbaren eine ungeheure Einheit des Stilgefühls. Es besteht eine Verwandtschaft zwischen den Versen des Homer, dem Charakter der alcäischen Strophe, den erhabenen Rhythmen des Sophokles, dem Apollo Sauroktonos, dem Torso des Herkules und den Tempeln von Segesta und Pästum. An diese Einheit des Stilgefühls denken wir, wenn wir von der Kunst der Antike sprechen. Mächtig im Griechenvolk hat derselbe künstlerische Geist ein Jahrtausend durchweht.

Wir sehen, wie der Stil sich wandelt mit dem Charakter des Volkes und dem Geist der Zeit. Als deine lichte Schönheitsfreude, o Hellas, gestorben war, die ihren Ausdruck fand in jenen säulengetragenen Tempeln, deren schöne, schlichte, unendlich erhabene Form dem hellflutenden Sonnenlicht des Südens den Eintritt nicht verwehrte und die Weiße des parischen Marmors dem tiefblauen Himmel entgegenhielt — damals als dein Untergang besiegelt war, erhoben sich groß und ernsthaft die gotischen Dome, mächtig hinausstrebend über das Sinnendasein. Und doch verrieten sie im lieblichen Blätterwerk, im krausen Gerank und in der Wunderlichkeit grotesker Zierrate ein starkes und sinnenfrohes Leben, das überall hervorlugte und hervorquoll, ein seltsam gespaltenes und paradoxes Dasein. Anderen Farbenkontrast führten sie herbei, indem sie den farbigen Sandstein dem dunkeln Himmel des Nordens entgegenhielten. Jedes neue und schöpferische Volk entwickelt seinen eigenen, mehr oder weniger selbständigen Stil, in dem es sein künstlerisches Empfinden zur Darstellung bringt. Dabei setzt ein großer Kunststil immer ein gewisses

Maß der Vollendung im Kulturdasein eines Volkes voraus. Sucht ein Volk nach einem neuen Stil, so sucht es nach adäquaten Ausdrucksformen für das, was seine Seele auf das innigste bewegt. Es befindet sich dann immer in einer ungefestigten, kritischen Epoche, in einer Epoche des Überganges. Der Stil kündigt sich an im ersten ernsthaften Kunstschaffen eines Volkes. Er verändert sich, er wächst sich vielgestaltig aus, Generationen bilden an ihm, bis er schließlich eine gewisse Starrheit und Festigkeit erlangt, die uns deutlich macht, daß der Kunsttrieb eines Volkes oder einer Zeit zur Erfüllung gelangt ist. Wir bezeichnen den Stil nach ästhetischen Kategorien, wenn wir in der griechischen Skulptur zwischen dem hohen und schönen Stil unterscheiden, nach Volk und Stadt, wenn wir der dorischen Säule das verschiedenartige Gepräge der ionischen und korinthischen entgegensetzen, nach einem eigentümlichen Kulturprozeß schöpferischer Erinnerung, wenn wir der Renaissance gedenken. Und immer geht derselbe Grundcharakter des Stils durch alle Kunstgebiete hindurch. Es lebt eine verwandte künstlerische Ausdrucksform in Dantes großem Gedicht, im Moses des Michel Angelo vom Grabdenkmal Julius II. in Rafaels Schule von Athen, in den Dogenpalästen Genuas und Venedigs. Und wiederum ist es deutlich, daß die kleinen Putten und Engelsgestalten, die aus der goldreichen Pracht so mancher Kirchen des 17. Jahrhunderts hervorleuchten, Ausdrucksformen desselben Barockstils sind, der uns in den Gestalten der Schäferspiele und in den von prunkenden Wort- und Bildglanz überhäuften Gedichten von Hoffmannswaldau begegnet. Manchmal allerdings vermag ein neugewonnener Stil sich nur gewisser Kunstgebiete zu bemächtigen. War vielleicht der klassische und romantische Stil, der sich in der deutschen Dichtkunst und Musik so herrlich offenbart hat, zu spirituell gerichtet, um seinen Niederschlag auch in großen Formen der bildenden Kunst zu finden? Und weiter gibt es Zeitalter, die keinen Stil finden können, und andere, deren bunte Stilvermischung einen nur zu deutlichen Abdruck gibt von der großen Verworrenheit und Verbogenheit ihres künstlerischen Empfindens. Alles in allem aber sind die Stilbegriffe außerordentlich wichtige Ausleseprinzipien und Wertbegriffe des Kunstgeschehens.

Es gibt nun aber noch eine höhere Form der Kunstgeschichte und höhere Prinzipien zur Auswahl des Kunstgeschehens und der künstlerischen Bildung. Diese bezeichnen wir als Sinngeschichte, und ihre Ausleseprinzipien sind die ästhetischen Ideen. Eine solche Form ist der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte verwandt. Wie es sich in der philosophischen Problemgeschichte um das Schicksal und die Entfaltung logischer Begriffe wie Kausalität und Substanz handelt, so in der kunsthistorischen Sinngeschichte um das Schiksal und die Entfaltung ästhetischer Ideen. Diese ästhetischen Ideen aber, die als Prinzipien der Sinngeschichte fungieren, sind keine formal ästhetischen Kategorien, wie Harmonie, Spannung, Distanz, Gegensatz, Buntheit und Reichtum, sondern Aufgaben und Probleme, die auf dem allgemeinen Boden der Wertanerkennung sich ergeben. Diese Probleme des Wertlebens bilden die höchste geistige Sphäre, in welcher der Mensch verweilen kann. Der Verstand kann diese Fragen in ihrer dunklen Rätselhaftigkeit nicht lösen, aber die Kunst kann sie darstellen. Sie setzen alle das Mühen und Leiden, das Lieben und Kämpfen des Menschlichen um das Göttliche voraus. Das Suchen nach Wahr-

heit, das zur Höhe und Tiefe führen kann, der Weisheit seliger Triumph, der Kampf des moralischen Höhenbewußtseins mit der niederen Wertempfindung, der Schönheit hingegebenes Genießen und das Sterben an Schönheitsfülle, das Wollen der Freiheit und des Rechtes, die unbefleckte und unberührte Reinheit im Gegensatz zum Staub der Welt, die Erhebung über alle Sinnenwelt hinaus in die reine Sphäre des Geistes und die liebliche Schönheit des Vollendet-Unvollendeten des knabenhaften, des jünglingshaften Gottes — alle diese Begriffe, die in ihrer Kargheit nur ein recht flüchtiges Bild, eine höchst unvollkommene Vorstellung von dem Gemeinten geben können, weisen auf ästhetische Ideen hin.

Eine Geschichte der Ideen hat es nicht wie die Stilgeschichte mit demjenigen zu tun, was in jeder Epoche zu einem Neuen wird, was den eigentümlichen Kunstcharakter eines Volkes oder einer Zeit zum Ausdruck bringt. Sie ist vielmehr auf dasjenige gerichtet, was unabhängig von Zeit und Raum immer wieder in den großen Werken der Kunst erscheint und ihnen Unendlichkeit und Tiefe und sinnvolle Einheit gibt. Während der Stilcharakter die notwendige Relation zu einem bestimmten historischen Individuum hat und die Eigentümlichkeit einer Volksindividualität in der Art des persönlichen Fühlens und Empfindens zur Gestaltung bringt, ruht die ästhetische Idee in der Beziehung zwischen derMenschheit als der Welt vernünftiger Wesen zum Göttlichen und Absoluten als dem schlechthin wertvollen und bringt diese höchste Relation zur anschaulichen Darstellung. Der Stil ist das dem Wechsel der Völker und Zeiten Unterworfene, die Idee ist das immer Wiederkehrende, das mit den verschiedensten Stilformen sich verbinden kann. Während die Stilgeschichte darauf ausgeht, den Übergang von einer Kunstform in die andere zu zeigen, verfolgt die Sinngeschichte dieselbe Idee im Fluß der Jahrtausende. Die Idee erscheint als die Schöpfung des einzelnen, sie ist das Mysterium der Kunst. Sie erscheint, um niemals zu verschwinden. Der Stil ist die Schöpfung der Völker und Generationen und kann mit ihnen verschwinden und vergehen.

c) Die religiöse Auswahl.

Wenn wir dann schließlich noch auf das religiöse Leben der Völker blicken, so bietet sich hier, wie es scheint, das Ausleseprinzip mit einer gewissen Selbstverständlichkeit dar, sofern wir unter Religionsgeschichte doch wohl nichts anderes verstehen können als die Entwicklung der religiösen Vorstellungen von Gott und Seele. Wir möchten aber an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich auf die Schwierigkeit hinweisen, die in dem Gedanken der Auswahl liegt. Vor dem historischen Geschehen überhaupt stehen wir mit der Frage: was ist kulturhaftes, wertvolles Geschehen und somit der Aufbewahrung würdig; vor dem religiösen Geschehen erhebt sich der Gedanke, welche Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Seele sind historisch wichtig. Das trifft die Religionsgeschichte vor allem deshalb, weil ihr Gegenstand so beschaffen ist, daß er in jeder anderen Seele ein anderes Vorstellungsbild auslöst. In jeder Seele lebt ein anderes Bild des Göttlichen, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß ein in seinen Hauptmerkmalen feststehendes Gedankending, wie der Begriff der Kausalität, durch die auffassende Individualität leise Modifikationen erfährt. Die Gottesbilder sind in ganz anderer Weise verschieden. Manche sind wunderbar reich ausgestattet, manche sind ärmliche und erbärmliche blasse, nebelhafte

Schatten, manche haben eine wundervolle Kraft und Schönheit, und manche sind den plumpesten Sinnenwesen gleich. Die Gestalt des Gottesbildes richtet sich nach der Seele, die individuell gebildet ist, und deswegen ist es für die Religionsgeschichte ganz unmöglich, eine Geschichte der Gottesbilder zu schreiben, ein Unternehmen noch weit hoffnungsloser, als wenn jemand sich aus ästhetischem Interesse die Aufgabe stellen wollte, nachzuweisen, welche verschiedenartigen Bilder und Gefühle die antiken Statuen des Vatikans in den verschiedenartigen Beschauern erregt haben. Diese Bilder der großen Kunstwerke würden mit den Gottesbildern das gemeinsam haben, daß sie zum Teil große und schöne Züge tragen, zum anderen Teil aber furchtbar verstümmelt sind.

Wie verhält sich die Religionsgeschichte dieser Fülle von Gottesbildern gegenüber, die in den Seelen der Menschen wohnen? Nicht alle sind für sie historisch wichtig, sondern vor allem nur diejenigen, die in schöpferkräftigen Seelen gebildet wurden und zu der Gründung mächtiger Religionssysteme hinführten. Die Gottesvorstellungen der großen Religionsstifter haben einen vorbildlichen Charakter gewonnen, sie sind normativ geworden für die Masse der Gläubigen, sie haben ein gewaltiges Geschehen ausgelöst. Die Religionsgeschichte wird also weit mehr eine Geschichte der Religion als der religiösen Vorstellungen sein, und doch bedeutet, sollten wir meinen, eine erhabene religiöse Vorstellung, die ein Mensch besitzt, nicht aber zu einer religiösen Lehre erweitert, viel mehr als ein schöner poetischer Gedanke, der nicht zur Darstellung gebracht ist. Wenn das Religiöse in vorstellungsmäßiger, bildhafter Form auftritt, dann nimmt es in der Seele individuelle Gestalt an, und das Erleben des wahrhaft Religiösen ist schon als solches eine weitaus größere Leistung als das Haben von künstlerischen Gedanken. Für die künstlerischen Gedanken kommt alles darauf an, daß sie zur Darstellung in der Anschauung gelangen, für die großen religiösen Vorstellungen ist es am wichtigsten, daß sie im Herzen getragen werden. Deswegen lehrt etwa die Mystik eine solche Verinnerlichung des religiösen Lebens, daß hier der Übergang in religiöse Handlungen und Verrichtungen alle Bedeutung verliert.

Die größte Sichtbarkeit und Deutlichkeit gewinnt das religiöse Leben dort, wo es auf Grund einer religiösen Lehre zur sozialen Organisation fortschreitet, Kultusstätten und Kirchen schafft und den Glauben durch Dogmen erhärtet. Durch die Organisation wird die Kirche eine Macht und greift nunmehr auch in das politische Geschehen ein. So werden Kriege möglich um des Glaubens willen und politische Machtansprüche erhoben, welche die alleinige Herrschaft des Staatsgedankens bedrohen. Die Kirchen- und Dogmengeschichte gibt in erster Linie das religiöse Leben wieder, soweit es in den festen Formen sozialer Organisationen und Gesetzmäßigkeiten sich bewegt. Der Begriff der Religion ist hier unmittelbar mit dem Begriff der Kirche verwoben. Wo Religion ist, da muß auch Kirche sein. In diesen Formen der Religionsgeschichte, die den Begriff der Kirche als Auslese prinzip an das religiöse Geschehen legen, wird immer die Eigentümlichkeit und individuelle Gestaltung des religiösen Lebens zu kurz kommen, da es sich häufig in einer gewissen Opposition zur Idee der Kirche bewegt. Die Kirche ist von dem Gedanken des Universalismus beherrscht, und es gibt Formen des religiösen Lebens, die ganz

und gar individualistisch gerichtet sind. Die Kirche glaubt eine deutliche Vorstellung vom Göttlichen zu besitzen und fordert die Anerkennung eben dieser Vorstellung, sie gestattet dem religiösen Bewußtsein keine eigene Deutung und Interpretation, sie legt dogmatisch fest, wie geglaubt werden soll. Und diese Festlegung bezieht sich nicht nur auf die allgemeinen Züge der Gottesvorstellung, sondern geht tief in das einzelne hinein. Dagegen macht sich in der Mystik eine undogmatische Tendenz geltend, die sich gegen die universalistischen Ansprüche der Kirche richtet. Hier wird aller Wert auf das persönlich überpersönliche Verhältnis zum Göttlichen gelegt. Die Kirche mit ihrer Sakramentenlehre, mit ihren Heilsverrichtungen aller Art ist nur eine Stätte der Vorbereitung und nur das äußere Symbol für eine weit höhere und innigere Gemeinschaft. Während in der kirchlichen Religion, die wir auch als die positive bezeichnen können, der Gedanke der Erweiterung und Ausbreitung der Gläubigen über die ganze Erde lebt, das soziale Moment der religiösen Gemeinde, das gemeinsame Suchen des Göttlichen und die öffentliche Verehrung gepflegt wird, lebt in der religiösen Mystik als der negativen Religion der Gedanke der Vereinsamung und Verengung, die Sehnsucht nach den dunklen und abgeschiedenen Wegen, die unmittelbar zu Gott hinführen. Sehr verschieden wird also wohl eine Religionsgeschichte ausfallen, je nachdem der Gedanke der positiven oder der negativen Religion das Prinzip der Auslese hergibt.

Eine religionsgeschichtliche Darstellung kann aber noch durch ganz andere Gesichtspunkte und Auswahlprinzipien bestimmt werden als durch den Gegensatz des kirchlichen und antikirchlichen Lebens und den damit verbundenen Prinzipien des Universalismus und Individualismus, von denen jener das Allgemeine als eine bindende und verpflichtende Macht erhebt, dieser der Persönlichkeit größeren Spielraum gewährt in der Freiheit des mystischen Lebens. Wir können die religiösen Phänomene ordnen und erklären nach der verschiedenen Ursache ihres Werdens. In diesem Sinne hat man wohl unterschieden zwischen physischer, psychischer und anthropologischer Religion[1]). Die leitenden Begriffe, welche hier verschiedene Formen des religiösen Lebens trennen, sind selber keine Wertbegriffe. Die Determination des religiösen Lebens überhaupt erfolgt vielmehr durch die Beziehung zu drei verschiedenen Formen des Wirklichen, die als Ursache der verschiedenen Religionsvorstellungen angesehen werden. Die eine Wirklichkeit ist die physische Natur; an ihr entwickelt sich der Glaube an die Naturgötter, welche die Gestirne lenken und leiten, das Meer bewegen, die Tiefen des Waldes mit mancherlei Leben erfüllen. Die andere Wirklichkeit ist die psychische Natur unserer Seele, welche uns ein Leben der Körperlosigkeit ahnen läßt, und endlich bildete sich an der psycho-physischen Natur des Menschlichen die religiöse Form der Heldenverehrung, des Ahnenkultus und verwandter Kultformen. Zwischen diesen drei Formen des religiösen Lebens besteht kein Verhältnis der Entwicklung. Sie gehen auf verschiedenen Wegen zu einer Gottesvorstellung zusammen und bezeichnen getrennte Weisen des Werdens von religiösen Vorstellungen, in denen selber eine Entwicklung sich vollzieht, indem z. B. die psychische Religion aus bescheidenen Anfängen zu hoher Blüte sich entfaltet,

[1]) Vgl. die religionswissenschaftlichen Schriften von Max Müller.

ohne daß man jedoch wiederum die psychische Religion als die höhere Form gegenüber der physischen bezeichnen könnte.

Wir können aber auch, ohne auf den verschiedenen Grund des Werdens zu reflektieren, einfach die verschiedenen Gestalten oder Typen feststellen, die das religiöse Bewußtsein annimmt, und da ist es vor allem wichtig, auf das Verhältnis von Gott und Seele zu achten; denn eine Religion ohne Gott und eine Religion ohne Seele müssen wir prinzipiell ablehnen. Für gewönlich wertet man eine Religion nach der Reinheit der Gottesvorstellung, so pflegt man z. B. den Monotheismus als Fortschritt gegenüber dem Polytheismus zu bezeichnen; aber der Fortschrittsgedanke gehört überhaupt nicht in die Religionsgeschichte hinein. Und was so selbstverständlich erscheint, der Vorzug des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus, ist in dieser Selbstverständlichkeit doch schwierig zu rechtfertigen. Denn mag auch der Monotheismus aus logisch-theoretischen Gründen höher einzuschätzen sein, so ist doch nicht ohne weiteres klar, warum der Monotheismus in rein religiöser Hinsicht absolut und von vornherein höher zu bewerten ist als der Polytheismus.

Dieser Schwierigkeit entgehen wir in der Religionsgeschichte, wenn wir ganz allgemein das Verhältnis von Gott und Seele zugrunde legen und nur auf die Formen möglicher Beziehung zwischen beiden reflektieren. Hier ergibt sich sogleich eine Dichotomie: Distanz oder Nähe. Entweder bleibt die Gottheit im Verhältnis zur Seele das Ferne, das nie Erreichte, das in sich ruht und der Liebe zum Endlichen entbehrt. Das heißt, die Gottheit ist vollkommen, aber lieblos und weltenfern. Oder aber die Gottheit kann von der Seele erreicht werden, und der Liebesbewegung der Seele zur Gottheit hin kommt entgegen eine Liebesbewegung der Gottheit zur Seele hin. Das heißt, Gott ist unvollkommen, unvollendet und bedürftig, aber liebereich und weltennah. Man hat bisher noch zu wenig auf diesen Gegensatz geachtet, der für die Beurteilung religiöser Fragen entscheidend ist. Wäre das Göttliche absolut vollkommen, so wäre das Endliche ihm ewig fern. Nur das Bedürftige kann die Liebe haben und mit dem Endlichen vereinigt sein. In jener Lehre aber, die den Gegensatz von Gott und Seele überwindet, ist wiederum eine doppelte Stellungnahme möglich, nämlich entweder so, daß die Betonung des Göttlichen zum Sterben der Seele in Gott oder die Behauptung des Seelischen zum Sterben der Gottheit vor der allmächtigen Seele führt: Mystik und Magie.

f) Die theoretische Beziehung als Prinzip der Gliederung.

Die theoretische Beziehung ist dann in zweiter Hinsicht ein Prinzip der Gliederung. Sie ordnet und formiert die historische Wirklichkeit. Die methodologischen Kategorien der Geschichte wie die historische Kausalität formieren einen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen, aber eine Gliederung der historischen Welt können sie nicht herbeiführen. Das geschieht erst durch die historischen Prinzipien , welche die verschiedenen Entwicklungslinien beherrschen und bestimmen. Ohne die Prinzipien des historischen Geschehens würde die geschichtliche Wirklichkeit blind und chaotisch sein. Durch sie wird etwas Ähnliches geleistet wie durch die Gesetze in der naturwissenschaftlichen Welt. Dem allgemeinen Begriff des Gesetzes oder der

Gesetzmäßigkeit entspricht in der Geschichte der Begriff der Kultur oder der Werthaftigkeit. Den besonderen Naturgesetzen entsprechen in gewisser Weise die besonderen Kulturwerte. Wie das große Gesetz der Gravitation innerhalb der Natur die besondere Sphäre des Astronomischen begründet, so in der Kulturwelt die ästhetische Idee oder der ästhetische Wert die Sphäre des künstlerischen Lebens. Wie sich der Begriff von Gesetzmäßigkeit überhaupt in der Natur zu der besonderen Gesetzmäßigkeit spezifiziert, durch die das Stufenreich der Natur geordnet wird von der Welt des Mechanischen her bis zur Form des organischen Lebens, so spezifiziert sich der Begriff von Kultur überhaupt in der Welt des historischen Werdens zu den Geschehensketten besonderer Kulturbedeutung von der Sphäre des wirtschaftlichen Lebens her bis zur Höhe des rein intellektuellen Lebens. Und wie es unmöglich ist, aus dem Begriff der Naturgesetzmäßigkeit die besonderen Naturgesetze abzuleiten, sondern jedes dieser Gesetze dem Begriff des Kausalallgemeinen gegenüber einen irrationalen Faktor aufweist, der durch das Hingewiesensein auf eine besondere Inhaltlichkeit bedingt ist, so daß die Formen des Organischen nur im Verhältnis zu einem besonderen Lebensinhalt verstanden werden können, so sind auch die besonderen Kulturwerte irrational gegenüber dem allgemeinen Prinzip der Werthaftigkeit überhaupt, das für alles historische Leben unbedingte Geltung hat.

Unangreifbar und unantastbar steht das Leben in seiner unendlichen Fülle dem Menschengeiste gegenüber, die große schweigsame Sphinx mit den schönen ewig wechselnden Zügen. Was wolltest du mit ihr beginnen, wie könntest du dich ihr nahen, wie solltest du auch nur das leiseste Verstehen gewinnen ohne die Beziehung zur Wertidee? Wie groß ist doch die Erleuchtung, die von ihr ausgeht, wenn sie die dunklen und nächtigen Gestalten eines chaotischen Werdens mit mildem Lichte umsäumt. Wanderer wären wir ohne Sinn und Ziel auf Pfaden des Schreckens und der Zerstörung, in ewige Nacht gebannt, wenn nicht die Idee des Wertes uns beschieden wäre. Nicht als ob uns die Wertidee zu einem rationalen Begreifen der Lebenswelt führen könnte, immer bleibt ein Unergründliches, ein Unerforschliches zurück. Aber in feinen Lichtadern zittert der Wertglanz durch dunkle, geheimnisvolle Reiche und erweist das Fremde als bekannt und vertraut. Wie wunderbar hat sich durch sie das Verhältnis des Menschengeistes zur Welt geklärt! Einstmals glaubte der Mensch den Gesetzen der Natur vollkommen unterworfen zu sein, später hat sich ihm sein sinnvolles Verhältnis zur Welt der Natur und Geschichte dargetan. Er fand sich der Natur gegenüber als Gesetzgeber, und im Universum der Geschichte fand er sich selber wieder.

Was die historische Welt zu einer Einheit verbindet, das ist nur der Gedanke der Werthaftigkeit überhaupt. Ein letzter, ein absoluter Wert ist postuliert, die Idee einer sinnvollen Einheit, eines Welt- und Lebenssinnes wird an das Geschehen herangetragen. Kann sich die Wertidee gegenüber dem Leben durchsetzen, und kann das Leben vor der Wertidee bestehen? Und wie weit vermag die denkende Betrachtung den Sinn in das einzelne zu tragen? Denn erst dann würde das historische Universum als geordnete und vollkommen gegliederte Welt vor mir stehen mit hellen, lichten, wohlvertrauten Räumen, wenn die Sinngebung bis in alle Einzeldinge und Einzelverhältnisse vorgedrungen wäre.

Hier müssen wir nun allerdings den Irrtum zurückweisen, als wenn die teleologische Ordnung der Dinge, welche die Wertidee vollzieht, gleichbedeutend sei mit der Erklärung der Welt aus dem Gedanken der Vorsehung oder auch nur aus der Idee eines Endzweckes. Der Begriff der Vorsehung läßt uns das historische Universum als ein Reich der göttlichen Ordnung verstehen. Gott hat die Welt sinnvoll eingerichtet, und der sinnvolle Verlauf des Geschehens ist nun entweder lediglich durch Gottes ursprüngliche Schöpfertat bedingt, die ein weiteres Eingreifen in den Lauf der Dinge nicht mehr erforderlich macht, oder durch andauernde Leitung und Lenkung, oder endlich durch radikales Eindringen in den Gang der Begebenheiten. In dem Begriff der Vorsehung wird also die Ordnung des Weltgeschehens im Vergleich mit einer Maschine oder mit einem Staatswesen gedacht. Im ersten Falle wird die Maschine so vorzüglich gedacht, daß sie das Wunder der Technik, das perpetuum mobile, zur Wahrheit und Wirklichkeit gemacht hat. Das große sinnvolle Getriebe trägt in sich die unversiegbare Bewegungskraft, die einem vorgesetzten gottgewollten Ziele entgegenarbeitet. Im anderen Falle ist es das Bild des konstitutionellen und des absoluten Herrschers, das sich mit dem Begriff der Vorsehung verbindet. Beide kümmern sich um die Ordnung der Dinge und wirken auf sie ein, aber ersterer verharrt in einer zurückhaltenden und zurückgezogenen Stellung dem Geschehen gegenüber. Nur wenn es notwendig ist für die Idee des Ganzen, befaßt er sich mit dem Lauf der Welt, vieles der freien Willensentscheidung überlassend, während im anderen Falle sein allgewaltiger Wille alles Geschehen durchdringt.

Auch von der Idee eines Endzwecks kann bei der teleologischen Ordnung der historischen Welt, wie sie durch die Prinzipien des historischen Geschehens herbeigeführt wird, nicht die Rede sein. Die Lehre vom Endzweck erhebt eine bestimmte Wertidee, z. B. die religiöse oder theoretische, zur höchsten und absoluten. Sie ordnet die anderen Wertideen in einem großen teleologischen System dieser höchsten Idee unter, so daß ihr Wert und ihre Bedeutung zum Mittel wird für den absoluten Endzweck. Die Lehre vom Endzweck macht also den Versuch, einen einheitlichen Sinn aufzuweisen. Wird der Endzweck religiös gedacht, so erweist sich als Ziel und Ende der Geschichte die vollendete Offenbarung und die Heiligung der menschlichen Seele. Wird der Endzweck moralisch gedacht, so muß das Reich der freien und autonomen Persönlichkeiten als Sinn des Geschehens erscheinen, und unter dem theoretischen Aspekt ist alles wertvolle Leben Weg zur Wahrheit, Weg zur Erkenntnis, und des Geschehens allseliges Ziel ist das Schauen ihrer unverhüllten Schönheit von Angesicht zu Angesicht.

Die teleologische Ordnung des Geschehens, wie sie durch die Wertideen als Prinzipien des historischen Werdens hergestellt wird, führt nur zu der Behauptung, daß die Geschichte sinnvoll sei, da es allgemein anerkannte und gebilligte Ideale gibt, denen die Menschheit nachstrebt. Nach dem Verhältnis zu diesen Ideen beurteilen wir die Bedeutung eines Menschen, nach Grad und Reichtum der Entfaltung gegenüber diesem objektiven Werte bestimmen wir die Größe einer Zeit. Nur die Behauptung eines sinnvollen Geschehens ist durch die Ordnung der theoretischen Wertbeziehung verbürgt, nichts aber weiß sie von einem letzten Sinn alles Geschehens, und zwar in einem doppelten

Sinne nicht. Sie vermag weder einen letzen und absoluten Wert aufzuweisen noch auch deutlich zu machen, daß alle Wertbetätigung einem gemeinsamen Ziele entgegeneilt.

Allerdings stellt sich der Begriff der Kultur an dieser Stelle ein und verbürgt eine gewisse Einheit des Zieles und damit zugleich auch eine einheitliche Ordnung des historischen Gesamtgeschehens. Wir können zwar nicht behaupten, daß Kultur der Inbegriff alles Wertvollen ist, es gibt wertvolles Leben, das sich im Gegensatz zur Kultur bewegt, doch wird durch diese Tatsache die Ordnung des historischen Universums nicht gestört. Nur haben wir bei dem zweifellosen Gegensatze, der zwischen den einzelnen Kulturgebieten besteht, vorderhand noch kein Recht, zu behaupten, daß sich diese ganze unendliche Fülle wertvollen Lebens zu einer einheitlichen Ordnung zusammenschließt.

So haben wir den Begriff der Kultur als die unbestimmte Forderung einer letzten Werteinheit, der dann sogleich die großen getrennten Reiche der verschiedenen Kulturgebiete oder, wie wir sie im historischen Gewande besser bezeichnen, die verschiedenen „Reihen" der Kulturentwicklung unterstehen. Innerhalb dieser Reihen besteht die Forderung einer streng teleologischen Ordnung und Gliederung, und wir wüßten nicht, welche Instanzen die Durchführung dieser Ordnung verbieten sollten. Der Ordnungcharakter des historischen Universums ist so zu verstehen, daß wir die Gliederung des historischen Ganzen in verschiedene Ordnungssysteme behaupten können, aber das Ganze selber tritt uns nicht als Ordnungssystem entgegen. Wir wissen nicht, welcher Entwicklungsreihe wir den Vorzug geben, welche wir zur leitenden der historischen Bewegung erheben sollen. Nur innerhalb eines bestimmten Wertgefüges, etwa in der Welt der Kunst oder in der Reihe des politisch-moralischen Lebens, läßt sich eine Gliederung und Ordnung schaffen, die auch das Kleinste erfaßt und ergreift, die von dem allgemeinen leitenden Prinzip her in alle Einzelheiten eindringt, wobei verschiedene Möglichkeiten der Bearbeitung und Gliederung der betreffenden Gebiete gemäß der Verschiedenheit der Auslesеprinzipien gegeben sind. So spezialisiert sich die theoretische Beziehung, wenn vom allgemeinen Geschehensprinzip Kunst wir vorwärtsschreiten zum Begriff der bildenden Kunst und weiter zur Skulptur der Renaissance bis schließlich zu den Werken Michel Angelos und der mächtigen Gestalt seines Moses.

g) Die theoretische Beziehung als philosophische Vertiefung des Kulturbegriffes.

Auch als ein Prinzip philosophischer Vertiefung muß die theoretische Beziehung angesehen werden. Sie lehrt uns die historische Welt in einem neuen Lichte sehen und führt das in der historischen Beurteilung Gemeinte auf seinen tieferen Wesensgrund zurück. Die historische Beurteilung, d. h. die Bewertung der Tatsachen, Vorgänge und Ereignisse mit Rücksicht darauf, daß sie den Kulturreichtum vermehrt oder verringert haben, ist ohne Frage die einzig mögliche Position des Historikers. Die Frage der niederen oder höheren Kultur eines Volkes trägt bereits den philosophischen Gedanken des Fortschritts in die erfahrungswissenschaftlichen Überlegungen hinein. Wohl kann der Historiker

über alte und neue, über reiche und arme Kultur sprechen, aber der Begriff der Kultursteigerung darf, sofern er streng empirisch-wissenschaftlich verfahren will, in seiner Darstellung nicht genutzt werden, weil der Begriff des Fortschritts eine geschichtsphilosophisches Problem ist. Es möchte fast so scheinen, daß die geschichtsphilosophische Betrachtung der empirisch-historischen nicht so entgegengesetzt und nicht so scharf von ihr abgesondert ist, wie die naturwissenschaftliche von der naturphilosophischen. Vielleicht lassen sich auch die Grenzen nur schwerer ziehen, weil die Zeit ihrer innigen Berührung und Verschmelzung noch nicht lange überwunden ist. In jener Zeit ihrer schnellen und wundervollen Entfaltung am Anfang des 19. Jahrhunderts wurde alle große Geschichte zur Geschichtsphilosophie, und das Tatsacheninteresse der Historiker drang in die großen Gedankenwerke der Philosophen ein. Auch jetzt ist die Ablösung der historischen Betrachtung von der geschichtsphilosophischen noch nicht reinlich vollzogen, was die verschiedene Auffassung der historischen Beurteilung deutlich erkennen läßt, die nach unserer Ansicht ein notwendiges methodologisches Prinzip des Historikers ist, während nach der Auffassung anderer Wissenschaftstheoretiker die Beurteilung als ein rein philosophisches Prinzip lediglich dem Geschichtsphilosophen eignet. Ferner ist es aber die Universalgeschichte, die alle Geschichtsphilosophie krönt und besonders schwer von der empirisch-historischen Darstellung zu trennen ist. Das hängt aber damit zusammen, daß die Universalgeschichte, wenn sie mehr als Programm und Problem sein soll, zu ihrem Gegenstand nicht nur die reinen Formen und Prinzipien hat wie die anderen philosophischen Disziplinen, sondern vor die Aufgabe gestellt ist, deutlich zu machen, wie sich die Form, das Prinzip des historischen Lebens, mit dem Geschehen verbindet. In gewisser Weise führt also die Universalgeschichte das durch die Abstraktion Getrennte wieder zur Einheit des Lebens zusammen und leitet das Unwirkliche zur Wirklichkeit zurück. Während die Philosophie in ihren anderen Disziplinen der statischen Betrachtungsweise und dem strengen Systemzusammenhang zugewendet ist, verbindet sich in der Universalgeschichte die starre Form mit der ganzen Lebendigkeit des Geschehens, so daß die Universalgeschichte als die Synthese von wissenschaftlichem und philosophischem Denken erscheint.

Die Schwierigkeit in der Trennung historischer und geschichtsphilosophischer Betrachtungsweise scheint mir aber noch an einem anderen Faktor zu liegen. Es führt ein geheimer logischer Zusammenhang von der historischen Beurteilung zum Problem der Universalgeschichte hin, den ich als einen Prozeß der Vertiefung bestimmen und charakterisieren möchte. Die allgemeine historische Beurteilung, die über alle Parteigegensätze in wirtschaftlicher, religiöser und politischer Hinsicht sowie über die einseitige Betonung des moralischen Faktors weit hinausgeht, bezieht sich auf die Idee der Kulturvermehrung im Sinne von Wertzuwachs. Jeder Historiker bewertet die Kultur, darin sind sie einig, keiner von ihnen will ihre Vernichtung und Aufhebung. Der historische Wert einer Leistung bleibt derselbe, mag er nun ein Produkt der Notwendigkeit oder der Freiheit sein. Es ist nicht notwendig für den großen Historiker, in die Tiefen der Wertbejahung und Wertverneinung hinabzusteigen. Es ist nicht notwendig für ihn, sich ausdrücklich jener Werte bewußt zu sein, welche die Anordnung

und Gliederung seines Stoffes bedingen. Erst die philosophische Besinnung auf die Prinzipien des historischen Lebens vollzieht die Differenzierung der allgemeinen Kulturbewertung. Jedes Tun und Leiden, Wirken und Wollen in der Geschichte steht jetzt in notwendiger Beziehung zu einem bestimmten Kulturwert. Und nun erst wird die Frage aktuell, ob jene religiöse Leistung eine reine Glaubenstat, ob jene große Kunstschöpfung eine reine Künstlertat war, ob sie hervorgegangen ist aus der freudigen Bejahung der Schönheit. Zu bestimmten Kulturwerten, zu bestimmten Wertanerkennungen hat sich der allgemeine Begriff der Kultur vertieft, aber die Einheit, die dem Ursprünglichen eignete, ist jetzt vernichtet. Diese verlorene Einheit stellt sich dann in der universalhistorischen Betrachtungsweise wieder her. Hier werden wir notwendig hingetrieben zu dem Begriff eines Systems der Kulturwerte, nach einer Wertordnung, zu der Idee einer Rangordnung zwischen ihnen, denn die Universalgeschichte sucht den Sinn des Gesamtgeschehens zu ergründen. Zu dem Begriff des Endzwecks sehen wir uns hingeleitet und zu dem Gedanken des Fortschritts, der sich auf das engste mit ihm verbindet und das Maß der Sinn- und Zweckerfüllung zum Ausdruck bringt, während jener im Verhältnis zu diesem den allgemeinen Wertmaßstab und das letzte Beurteilungsprinzip hergibt.

h) Theoretische Wertbeziehung als Erkenntnisprinzip.

Das Leistungsproblem der Kulturwerte in der Funktion der theoretischen Wertbeziehung kommt dann endlich noch zum Ausdruck in dem Gedanken möglicher Erkenntnis der historischen Welt. Diese Funktion der Prinzipien des historischen Lebens mußten wir schon berühren, als von der Gliederung der historischen Welt durch den Kulturbegriff die Rede war. Hier wurde darauf hingewiesen, daß das historische Geschehen ein unverstandenes und sinnloses Geschehen sein würde, wenn diese Masse des Werdens nicht auf die Wertideen bezogen würde. Ich stehe vor irgendeiner Tat des Lebens, Leistens und Schaffens, ich lese in alten Schriften vom menschlichen Leben, Handeln und Tun. Am Ufer des Albanersees erschaue ich das stille Kloster der Franziskaner, das an den seligen Ufern der Schönheit ruht. Mönche in braunen Kutten sammeln Reisig im Walde, am Waldwege steht das kleine Eselgespann, und grüßend schreiten wir weiter. Was bedeutet dieses Tun? Die dienenden Brüder des Klosters sammeln Brennholz, das Feuer zu zünden, der Kälte zu wehren, das Mahl zu bereiten. Diese Arbeit zu verrichten, zwingt sie des Ordens Gebot. Und warum ist jenes große Gebäude hier gebaut, an dieser einsamen Stätte, fern den Menschen und dem Geräusch der Welt? Der Orden der Franziskaner ist eine Gemeinschaft von Gottesdienern. Sie glauben, daß du im wilden Leben der Welt die heilige Stimme überhörst, die zu deinem Herzen spricht. Deshalb sind sie in die Einsamkeit gegangen, und die Einsamkeit gilt ihnen als gut, groß und wertvoll. Worin aber mag der Wert der Einsamkeit liegen? Darin, daß sie uns zur Selbstbesinnung führt und jene seltenen Stunden reiner Weihe erleben läßt, in denen das religiöse Gefühl in schöner Lebendigkeit sich der Gottheit zu nahen sucht und schließlich vor allzu großer Gottesnähe in seliger Passivität verstummt. Aber dieses Getrenntsein von den Menschen an den schönen, stillen Ufern des Albanersees, fern von

den Wohnungen der Weltkinder, bedeutet ein Fernsein von Leisten und machtvollem Tun, von sozialer Wirkung und Betätigung. Und was will das heißen? Ist denn wirklich dieses Tun und Gestalten im kräftigen Leben ein so hohes und köstliches Ding? Ist es nicht gerade dieses hastige und geräuschvolle Tun, was uns von der lebendigen Quelle alles wahren Lebens entfernt? Eine Wertidee lege ich den Erscheinungen an. In ihr liegt etwas von Kontemplation und Passivität und Hingabe an die unbekannte Tiefe der Welt. Es ist die Idee der weltentzogenen Reinheit, des Unberührtseins vom Staub der Welt. Ich habe den Begriff der Religion und vermag von ihm aus ohne weiteres dieser Menschen Tun und Treiben zu verstehen. Würden wir ihn nicht haben, so bliebe uns jenes weltentrückte Geschehen an den Ufern des Albanersees vollkommen unverständlich. Wir würden Begriffe an dieses Geschehen legen, die dem eigentümlichen Charakter des Gegenstandes nicht angemessen sind. Es würde etwas von jener Unverständlichkeit an sich haben, die für uns mit dem Leben andersartiger Geschöpfe verbunden ist. Wie wir das Leben der Tierwelt deuten und mißdeuten, indem wir fremden Sinn in die Erscheinungen tragen: in ganz ähnlicher Weise wird der in religiöser Beziehung unwissende Mensch die Formen des religiösen Lebens mißverstehen nur mit dem Unterschiede, daß dort das Höhere das Niedrige und hier das Niedrige das Höhere nicht verstehen kann. In beiden Fällen aber fehlt die entsprechende Wertidee, die uns den Zugang öffnet für das Verständnis einer verborgenen Lebenswelt.

Ich lese in alten Chroniken von einem Wanderer, der einsame Pfade wandert. Rauhes Gewand bekleidet ihn dürftig, einen Stab trägt er in der Hand und erbettelt oder erwirbt in den Städten und Dörfern der Menschen im eiligen Vorübergehen ein kärgliches Brot. Er hat, wie es scheint, keine Stätte, da er sein Haupt hinlegen darf. Kirchen und Klöster sucht er auf und verweilt dort und betet und wandert weiter. Wir wissen, daß wir es hier mit einer Erscheinung des religiösen Lebens zu tun haben; wir bezeichnen diese Menschen als Pilger, sie wandern für eine bestimmte Zeit oder wandern auch wohl für immer, für alle Zeiten. Sie gehen, um eine Schuld zu büßen, sie wandern nach einem bestimmten Gnadenort, wo ihnen Befreiung winkt. Oder sie wandern, weil sie den Sinn des religiösen Lebens in diesem Losgelöstsein von festen Stätten und Wohnungen, in diesem Aufgeben und Hinausgehen aus allen sozialen Bindungen, in diesen Anstrengungen und Entbehrungen um des Heiles und des Friedens willen verstehen. Das Wandern wird ihnen zum Symbol für den irdischen Leidensgang der Seele, und in allen Regungen ihrer Seele und in allen Bewegungen ihres Körpers tun sie den einen großen Willen kund: Gott zu suchen.

Wir leben in einer Zeit, die den Regungen des religiösen Bewußtseins ein hohes Maß von Unverständnis entgegenbringt, oder anders ausgedrückt: unsere Zeit vermag manche historischen Erscheinungen nicht recht zu würdigen und zu verstehen, weil ihr der Sinn für das religiöse Leben verloren gegangen ist. So mag ihr auch das Leben des frommen Mönches, der in die Einsamkeit flieht, um die reine Stimme eines höheren Lebens zu vernehmen, an dem ethischen Ideal gemessen als minderwertig oder unwertig erscheinen. Der Verfechter der ethischen Ideale verlangt, daß jeder Mensch in einen Pflichtenkreis und Berufskreis eintreten soll, der ihn mit anderen Menschen verbindet, und er

perhorresziert das religiöse Ideal der Einsamkeit, weil es seinen ethisch-sozialen Ideen entgegensteht. Desgleichen wird ihm der rastlose Wanderer, der seinen Gott sucht, als unwertig erscheinen, weil er nach seiner Auffassung den Mitmenschen gegenüber nicht hilfreich und hilfebietend ist. Er wird ihn vielleicht sogar als eine Landplage des Lebens betrachten und nichts als Bequemlichkeit und Müßiggang in seinem Tun und Treiben erblicken können. Er vergißt, daß jener vielleicht einen großen Verzicht auf das Leben geleistet hat und vieles aufgab und fortgab, um sich einen Weg zu bahnen in jenes Land, das seine gläubige Seele sucht in der festen Überzeugung, daß es nur auf diese Weise zu gewinnen sei.

Und dasselbe Verkennen des religiösen Bewußtseins wird vielleicht dahin führen, in dem Tun der Büßer und Asketen, in dem Treiben der Flagellanten und in anderen Erscheinungen religiöser Erregung nichts anderes zu erblicken als Symptome der Narrheit und des Wahnsinns. Messen wir sie an dem ästhetischen Wert, so beben wir vor ihrer Häßlichkeit zurück, und unter dem Aspekt der sozialen Brauchbarkeit erscheinen sie unnütz und verwerflich. Aber der ästhetische Wert ist jenen Ausschreitungen und Übertreibungen gegenüber nicht kompetent, und der Begriff der sozialen Brauchbarkeit vermag ihnen kein Licht abzugewinnen. Wir nehmen so manchen Erscheinungen des historischen Lebens gegenüber eine schiefe Position ein, weil wir sie auf Maßstäbe und Werte beziehen, die sie nicht auflösen und verdeutlichen können, oder weil wir sie vielleicht gar zu hastig auf moderne Wertauffassungen beziehen und gar zu wenig durchdrungen und erfüllt sind von dem Geist jener vergangenen Zeit, der diese Erscheinungen verständlich macht.

Wenn wir nun aber überhaupt bei vielen Historikern eine gewisse Verständnislosigkeit gegenüber den religiösen Bewegungen und eine scharf ablehnende und anklagende Haltung gegenüber ihren Exzessen vorfinden, so hängt das auch wieder mit einem berechtigten Prinzip zusammen. Denn wir haben bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß das religiöse Leben in seiner einen Dimension, wie auch andere an sich wertvolle Erscheinungen, eine gewisse Kulturfeindlichkeit offenbart, sofern sie aus der Geschichte herausdrängen und ihrer nicht bedürfen. So gibt es Sphären des menschlich Wertvollen, die von dem großen Rhythmus des Fortschrittes nicht erregt werden, und wertvolle Lebensäußerungen, denen wir niemals ein wahrhaft historisches Interesse entgegenbringen können. Auf dem Gebiete des religiösen und auch des sittlichen Lebens, sofern es die kleinen Verhältnisse des Daseins bewegt, wird des Wertvollen gar vieles geschehen, das niemals einen Platz in der Geschichte erwirbt, und zwar nicht nur deshalb, weil es unbekannt und unverstanden blieb, sondern vor allem auch, weil es nur wenig oder nichts zu tun hat mit dem Begriff der historischen Größe.

Wir möchten an dieser Stelle noch auf ein spezielles historisches Beispiel hinweisen, das mir besonders geeignet erscheint, deutlich zu machen, wie nur das Verhältnis zu den Wertideen und das Wissen ihrer möglichen Anwendbarkeit eine Erkenntnis des historischen Lebens zu geben vermag. Es gibt Menschen — und sie begegnen uns häufig im Leben — , die so persönlich eingestellt sind, daß es für sie vollkommen unmöglich ist, zu irgendeiner objektiven Wertung von Personen und Dingen vorzudringen. Was ihnen nicht

sympathisch ist, können sie auch nicht schön finden. Sie können nicht verstehen, daß man etwas anerkennen und werten kann, ohne es gern zu haben. Daneben aber können wir viele Menschen erleben, denen das Wertverhältnis zu einer bestimmten Idee, etwa zur Idee des religiösen Lebens, vollkommen fehlt. Solche Menschen können nie Geschichte schreiben, denn in dem großen Historiker muß ein allseitiges Wertverhältnis lebendig sein, und er muß die Fähigkeit haben, auch die leisen Regungen wertvollen Lebens in der Vergangenheit zu begreifen, und sich so sehr in den Geist der früheren Zeit hineinversetzen können, daß er jene Doppelentscheidung ruhig zu vollziehen vermag, vor die jeder Historiker gestellt ist, nämlich einmal zu wissen, was das Geschehnis der Vergangenheit für die Vergangenheit bedeutet hat, dann weiter aber auch, wie hoch seine Bedeutung für die Gegenwart einzuschätzen ist. Manchmal ist es nun aber nicht leicht zu entscheiden, welche Wertidee von ausschlaggebender Bedeutung ist, und die Maßstäbe, die wir der Vergangenheit entnehmen, geraten in eine unvermeidliche Kollision mit den Wertmaßstäben der Gegenwart.

Das historische Beispiel, das ich hier heranziehen möchte, ist jene bekannte Absage, die Heinrich der Löwe Friedrich Barbarossa hat zuteil werden lassen, als dieser seine Gefolgschaft für einen neuen Römerzug erbat. Die Historie war früher geneigt, Heinrich den Löwen als schuldig zu betrachten, indem man ihm einen Mangel an Lehnstreue vorwarf. Alle Sympathie wendete sich dem edlen Staufen zu, der immer wieder von neuem das Glück der deutschen Waffen in Italien erprobte. Die Bestrafung Heinrichs des Löwen durch den zurückkehrenden Kaiser erschien als gerechte Sühne seines schuldhaften, treulosen Verhaltens. Derselbe historische Vorgang hat dann später eine ganz andere Auffassung erfahren. Man empfand das Ansinnen, das der Kaiser an seinen großen Vasallen stellte, nicht mehr als ein selbstverständlich zu erfüllendes Gebot. Man suchte nachzuweisen, daß die Vasallitätspflicht ihre bestimmten Grenzen habe und daß außerhalb dieser Grenzen die selbständige Entscheidung vollkommen zu Recht bestände. Seinen Römerzug hatte der große Welfenherzog geleistet und der italienischen Politik des Kaisers schon viel geopfert. Andere Aufgaben und Pflichten harrten seiner im Osten des Reiches, Taten der Kolonisation gegenüber einem Volke von niederer und zurückgebliebener Kultur. Es handelte sich hier weder um einen Bruch der Lehnstreue noch um einen Akt grober Undankbarkeit gegenüber dem Kaiser, der ihn so mächtig gemacht hatte. Denn zu diesem neuen Römerzuge war der Herzog vermöge seiner Vasallitätsverhältnisse nicht verpflichtet, und mit Bedauern mußte er sehen, wie die italienische Politik der Hohenstaufen so nutzlose Opfer forderte. Im Grunde wollte er des Kaisers eigenes Bestes, wenn er ihn von dieser Abenteuerpolitik zurückhielt und ihn zu veranlassen suchte, im eigenen Lande für Deutschlands Macht und Größe Sorge zu tragen. Der Herzog hat mehr an die Interessen des Deutschtums gedacht und sie zu wahren gesucht als der Hohenstaufe. Die Hausmachtspolitik des Welfen, der Ländererwerb im Osten fiel mit den Interessen des Reiches zusammen. Erwerbungen in Italien, die eventuell die Hausmacht der Staufen verstärkten, konnten für das Deutschtum nichts bedeuten, da erfahrungsgemäß die höhere Kultur immer die feindlichen Elemente einer niederen Kultur in sich aufnimmt und nach ihrem Geiste gestaltet. Wieviel germanisches Blut war nicht schon

in Italien für den internationalen Gedanken des römischen Kaisertums deutscher Nation geopfert worden, wie hatte doch die romantische Politik der deutschen Kaiser die gesunde und stetige Entwicklung des Reiches gehemmt. Der Herzog war der Weitsichtigere gegenüber dem Staufenkaiser, dem Idealismus des Romantikers trat die besonnene Politik des Realisten gegenüber.

Betrachten wir dieses Beispiel etwas näher , um daraus zu ersehen, daß die besonnene und berechtigte Anwendung der Wertideen ganz allein zum Verständnis der historischen Begebenheiten zu führen vermag. Der einseitige Maßstab, den die Vergangenheit an diese große Begebenheit herantrug, war wohl der Gesichtspunkt der Lehnstreue. Herzog Heinrich hatte sich dem Kaiser als treulos erwiesen und mußte dementsprechend büßen. Sein Treubruch führte zum Verlust sämtlicher Lehen, und damit war die Macht des einst so ruhmvollen Welfenhauses vernichtet. Eine mehr realpolitisch denkende Zeit unterwirft den Begriff der Vasallentreue einer näheren Prüfung. Sie findet, daß in ihr nichts unbedingt Bindendes und Verpflichtendes für die Leistung des Römerzuges lag. Sie weist auf das freie und lockere, so wenig geregelte Verhältnis hin, das damals zwischen der international gesinnten Kaisermacht und den großen Vasallen in Deutschland bestand. Was darüber hinaus als Verpflichtendes im Verhältnis von Kaiser und Herzog noch angesehen werden mochte, jene irrationalen Gefühlswerte von Dankbarkeit, Freundschaft und und Liebe, die zwischen ihnen noch bestanden, und die eine sentimentaler urteilende Zeit so hoch einstellte, indem sie ihnen unbedingte Geltung beimaß und einen Verstoß gegen sie auch dann verurteilte, wenn es sich um die Wahrung und Verteidigung ureigenster politischer Interessen handelte — jene alle konnten von den modernen Historikern nicht mehr gleichwertig in Rechnung gezogen werden. An dem ethischen Maßstab gemessen, mußte die Tat des Welfen klein und niedrig erscheinen, denn die sittlichen Verpflichtungen beginnen dort recht eigentlich, wo die rechtlichen aufhören. Der Freundschaft harte Probe hat Herzog Heinrich nicht bestanden. Nehmen wir dagegen den Nützlichkeitsstandpunkt des Realpolitikers, so hat er klug und verständig gehandelt, weil er fest und stark im Auge behielt, was zum Besten seines Volkes dienlich war. Geändert hat die Geschichte vielfach ihr Urteil über die italienische Politik der deutschen Kaiser. Was früher als unvergängliche Ruhmestat galt und mit märchenhaftem Schimmer das mystische Geheimnis der Kaiserkrone umstrahlte, das gilt in den nüchternen Augen der Gegenwart wohl als überspannte, abenteuerliche und romantische Politik. Handelte es sich doch um ein Objekt, das nur geringe praktische Vorteile dem Besitzer gewährte, um ein bloßes Machtsymbol, das die größten Opfer an nationalen Kräften gebieterisch verlangte. Wir leben in einem Zeitalter, das sich mit leidenschaftlicher Liebe zur Idee des nationalen Staates bekennt. Die Idee der Weltmonarchie hat alle Wirksamkeit verloren. Wir glauben nicht mehr an die Weltmachtstellung eines einzelnen Volkes, und auch der fromme Messiasglaube an die auserwählte Nation ist im Schwinden begriffen. Immer deutlicher entfalten sich vor den Blicken des Historikers die Wertindividualitäten der einzelnen Nationen, und wenn wir die großen Kulturnationen in ihrer Eigenart verstehen, so glauben wir, daß ihrer keine verloren gehen wird, daß jede ein unersetzliches Glied in dem Ganzen der europäischen Völkergemeinschaft bedeutet.

Und so ist es denn der Wertmaßstab des Realpolitikers oder vielmehr der Maßstab des Historikers, der „reale" Politik bewertet und den gesunden nationalen Egoismus durch die Idee der Wertindividualität des eigenen Volkes verklärt, der eine neue Beurteilung jenes welthistorischen Vorganges hervortreibt. Neue Wertideen sind an die Stelle der alten getreten. Die Idee der Weltmonarchie hat ihren Zauber verloren, und die ethische Beurteilung wird abgelehnt. Aus diesem Wechsel leitender Wertgesichtspunkte ergibt sich eine schwierige Aufgabe für den Historiker. Er muß den Wertgesichtspunkt der Vergangenheit mit dem der Gegenwart verbinden. Er darf die Ideen der Vergangenheit, die doch einmal wirksam waren, nicht einfach ignorieren, er darf auch über sie nicht skrupellos zu Gericht sitzen. Denn auch er hat keinen absoluten Wertmaßstab bei der Hand, und er würde einer Zeit unrecht tun, wenn er ihr Ideen imputierte, die sie nie besessen, oder die Handlungsweise historischer Persönlichkeiten an Maßstäben messen wollte, die gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der betreffenden Epoche lagen. Immer wieder muß sich der Historiker fragen: „Welche Wertidee ist erkenntnisspendend für den betreffenden Vorgang der Geschichte, von welchem Gesichtspunkt aus kann ich die geheimnisreichen Tiefen der Vergangenheit durchleuchten?" Da müssen uns denn vor allem diejenigen politischen Persönlichkeiten als großmächtig erscheinen, die im Sinne der politischen Ideale ihrer Zeit tätig gewesen sind. Es gab eine Zeit, da die Idee der Weltmonarchie gar mächtig die Gemüter ergriff und ebenso die Idee des Papsttums oder der Kreuzzüge. Dem Mittelalter war eine große universalistische Idee eigen. Das Germanentum war als Nachfolger der antiken Völker gedacht, soweit es sich um die politische Weltmachtstellung handelte. Der ganze Erdkreis sollte ein Reich sein zum Schutz und zur Entfaltung der einen christlichen Kirche, und zum Anwalt dieser Idee haben sich die Staufenkaiser gemacht. Von den Staufenkaisern eine nationale Politik zu verlangen, wäre ein Anachronismus ebensogut wie das Postulat der Sklavenbefreiung für den antiken Grundbesitzer. Wir können ebensowenig den Kosmopolitismus der Mittelalters vom Standpunkt des Nationalismus der Gegenwart einschätzen, wie uns der Kosmopolitismus vergangener Zeiten als theoretischer Wertbeziehungsbegriff für das 19. und 20. Jahrhundert dienen kann. Unglaublich schwierig bleibt allerdings, dabei immer zu entscheiden, wieweit die alten Wertideen schon obsolet geworden sind und dem Werden des Neuen sich hemmend entgegenstellen. Es gibt keine Zeit, die von allen möglichen Idealen und Wertideen beherrscht wäre, sondern eine Zeit wird immer nur von einer verhältnismäßig geringen Zahl von Kulturnormen bestimmt, bzw. treten nur wenige leitend und fördernd hervor. Die Ideale der Menschheit leuchten plötzlich auf und kehren dann wieder für geraume Zeit in die Dunkelheit zurück, um späteren Geschlechtern von neuem zu leuchten.

Wir betonten in diesem Abschnitt die Erkenntnisfunktion der Wertideen. Nur von gewissen Ideen aus können wir ganz bestimmte Erscheinungen verstehen und würdigen. Deswegen ist es von allergrößter Wichtigkeit, auf welche Normen der Historiker die geschichtlichen Vorgänge bezieht. So mag etwa das Mönchswesen des 4. und 5. Jahrhunderts ästhetisch widerwärtig, aber religiös bedeutsam sein, und die schönen Sünden der Renaissance müssen den Moralisten entrüsten.

Eine logische Schwierigkeit besteht nun aber darin, mit der Erkenntnisfunktion der theoretischen Wertbeziehung auch tief in die historischen Begebenheiten einzudringen. Wenn ich von Wissenschaft, Kunst und Religion spreche, so sind das ganz bestimmt höchst allgemeine und formale Begriffe, die mit gar mancherlei Inhalt in Verbindung gebracht werden können. Wie kann ich die bestimmten Gestalten und Formen des religiösen und künstlerischen Lebens, die mir in der historischen Welt entgegentreten, mit meinen allgemeinen Begriffen von Kulturwerten in Verbindung bringen oder gar den Versuch machen, jene aus diesen zu rechtfertigen? Wir stehen hier vor einer der interessantesten und wichtigsten Fragen der Geschichtsphilosophie, die auch für die Universalgeschichte von entscheidender Bedeutung sein muß.

i) Der Typus.

Dilthey hat den Versuch gemacht, die Formen und Gestalten aufzuweisen, in denen der allgemeine Kulturwert im Prozeß der historischen Entwicklung der Fülle seiner Daseinsmöglichkeiten nach sich ausdrückt und auswirkt. Es ist das ein Problem, das in metaphysischer Gewandung vor allem die Philosophie des deutschen Idealismus beschäftigt hat und mit dem Problem der historischen Epochen sowie mit der Idee einer Gliederung des historischen Geschehens auf das engste zusammenhängt. Es liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Wertidee Grenzen der Darstellungsmöglichkeit hat, daß sie sich im Prozeß des Kulturgeschehens allmählich erschöpft und auswirkt, daß sie sich, fortschreitend von Teil zu Teil, schließlich in ihrer Ganzheit offenbart. So hat etwa die Religion gewisse Formen ihrer Daseinsmöglichkeit, und man hat gemeint, daß das Christentum die vollendete Form der religiösen Wertverwirklichung sei. So hat auch die Philosophie Formen oder Teilideen, in denen sie zum Bewußtsein der Menschheit gelangt, die nun untereinander wieder entweder ein einfaches Fortgehen von Wahrheit zu Wahrheit oder auch eine Steigerung im Prozeß der Erkenntnis selber bedeuten können. Jede Teilidee hat eine weltgeschichtliche Epoche, in der sie sich auswirkt, nachdem sie neu gefunden und entdeckt war durch die schöpferische Tat des großen Menschen. Es ist nun aber nicht erforderlich, daß die Teilwerte, soweit wir von ihnen wissen, ein harmonisches Ganzes bilden, daß im Prozeß der Erkenntnis und des Wissens Glied an Glied sich reiht, bis wir schließlich das Ganze in seiner Schönheit überschauen können. Vielmehr besteht in der Regel ein Gegensatz zwischen den Teilideen der Werte. Das neue Menschheitsideal der Kultur und des Lebens gerät in Konflikt mit dem, was früher einmal als geltend betrachtet wurde. So stehen im klaffenden Gegensatz die Offenbarung des σῶμα und der ψυχή, die Magie und die Mystik, die Antike und die Romantik, der Naturalismus und der Idealismus. Diese Gegensätze treten immer wieder hervor, seitdem sie einmal zur Wirklichkeit gelangt sind. Natur und Freiheit, unbewußt und bewußt, naiv und sentimental, das sind dann schließlich ganz allgemeine Bestimmungen und Kennzeichen, in denen der Gegensatz, der auf den Teilgebieten aufzuweisen ist, zu einem Gesamtgegensatz vereinigt wird.

Die Metaphysik des deutschen Idealismus sah in diesen Wertideen reale Kräfte, die das historische Universum unabhängig von unserem endlichen Erkennen formen und gestalten. Denker wie Fichte und Schelling hielten

es für möglich, aus dem Begriff der leitenden Wertidee alle möglichen Formen des Wertvollen abzuleiten und auf Grund dieser Formen den historischen Verlauf in seinen Grundzügen zu konstruieren. Seitdem sind die Forderungen der Geschichtsphilosophie erheblich herabgesetzt, aber das alte Problem bleibt in Kraft. Denn nur dann hat es einen Sinn, dem Problem der Universalgeschichte nachzudenken, wenn die Möglichkeit besteht, Grundformen des Kulturgeschehens, Gestalten des historisch Wirklichen aufzuweisen, in denen der allgemeine Kulturwert zur Darstellung gelangt, und dann auf Grund dieser Ausdrucksformen ein Bild des historischen Universums zu entwerfen. Diese Gebilde der historischen Wirklichkeit, in denen die allgemeinen Kulturwerte zu einem notwendigen bestimmten Ausdruck gelangen, bezeichnen wir nach Dilthey mit dem Begriff des Typus. Durch den Typus als die bestimmte Gestalt des historisch Wertvollen kommen wir erst zu einem philosophischen Verstehen des historischen Prozesses. Der Typus ist in der Geschichte der Ansatzpunkt für das philosophische Verstehen. Durch dies Medium gelangt die irrationale Geschichte zu einer gewissen Rationalisierung. In dem Begriff des Typus begegnet sich die Arbeit des Historikers mit der Arbeit des Philosophen.

Allerdings ist es vollkommen aussichtslos, diese Typen aus den allgemeinen Wertideen heraus zu konstruieren. Sie können nur in der Besinnung auf den historischen Prozeß an der Empirie der Geschichte aufgewiesen werden. Das gilt aber ebensowohl für die Formen der objektiven Kulturwerte, die niemals aus dem Begriff des einheitlich Wertvollen, überhaupt aus der Idee eines absoluten Wertes entwickelt werden können. Die objektiven Kulturwerte sind eine historische Gegebenheit, und wir können uns auf ihr höchstes Prinzip besinnen, aber das Absolute, auf das sie hinweisen, ist uns in keiner philosophischen Erkenntnisform unmittelbar und vollständig gegeben. Die Philosophen sind darüber uneinig, ob der Begriff des Absoluten in die Philosophie gehört. Diejenigen, die in den Bahnen Kants wandeln, kennen nur die objektiven Werte, sofern sie sich auf einem besonderen Gebiet offenbaren, und der Begriff einer absoluten Werteinheit kommt bei ihnen nicht zu einer geschlossenen und vollständigen Darstellung. So kennt die Kritik der reinen Vernunft die Idee der Erkenntnis und Wahrheit und die Vorstellung der intellektuellen Anschauung des göttlichen Verstandes. So kennt die Kritik der praktischen Vernunft den Begriff der Persönlichkeit, der Freiheit und des heiligen Willens, und die Ästhetik findet das Objektive in der Schönheit und Erhabenheit sowie in der Vorstellung von dem übersinnlichen Substrat der Menschheit. Nirgends aber tritt in einer philosophischen Disziplin das Absolute in seiner schönen Ganzheit hervor, und es bleibt zweifelhaft, ob wir uns der objektiven Werte schon in ihrer Fülle bewußt sind, oder ob es nicht noch andere, unbekannte gibt, die erst nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden zum Bewußtsein des Menschengeschlechts gelangen. Denn gar zu kurz ist der bisher zurückgelegte Weg einer vernünftigen Entwicklung des Menschengeschlechtes, als daß wir meinen könnten, die Kultur wäre schon in ihren allgemeinen Zügen vollendet und aufgebaut.

Müssen wir aber unsere Erkenntnis der objektiven Werte als fragmentisch betrachten, selbst in bezug auf die Frage nach der Zahl der höchsten Prinzipien, so daß es prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, daß die Menschheit der Zukunft noch zu der Erkenntnis ganz anderer Kulturgüter gelangt, so kann es kein

Wunder nehmen, daß auch die Gestalten, in denen sich der objektive Wert im historischen Prozeß offenbart, nicht erschöpfend und vollständig aufzuweisen sind. Es bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die Religion oder auch die Philosophie und Kunst noch ganz andere historische Gestalt annimmt wie die bisher uns bekannte. Wie uns aber die Möglichkeit einer späteren Entdeckung neuer Kulturmomente nicht hindern kann, einem System der Kulturwerte nachzudenken und jedes Wertgebiet einzeln auf seine Kategorien zu durchforschen, so kann die Geschichtsphilosophie auch an dem Problem der historischen Gestaltung der objektiven Werte nicht vorübergehen, zumal mit ihrer Erfassung die Möglichkeit gegeben ist, ein philosophisches Einteilungsprinzip für das historische Geschehen zu finden.

Wenn wir nun von den Gestalten des historischen Geschehens sprechen, denen wir eine Beziehung zu den objektiven Kulturwerten geben wollen, so wird hier nicht an so spezielle historische Formen wie Christentum oder kantische Philosophie gedacht, die als durchaus einmalige historische Erscheinungen aufzufassen sind und deswegen der Geschichte und nicht der Geschichtsphilosophie angehören. Es handelt sich vielmehr um Begriffe von weitaus höherer Allgemeinheit, die mit den Kulturwerten das gemeinsam haben, daß sie nicht so unmittelbar und ausdrücklich an eine bestimmte Epoche gebunden sind, sondern einen Ewigkeitsgehalt in sich bergen, der immer wieder nach neuer Wirklichkeit verlangt. Diese Typen des historischen Geschehens hängen mit den Kulturwerten insofern notwendig zusammen, als sie die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Auffassung und Darstellung zu bedeuten scheinen. Zur Rechtfertigung unserer Theorie brauchen wir nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß, obwohl die Geschichte die Kategorie des Neuen zu ihren wichtigsten Formen zählt, dennoch immer wieder auf allen Kulturgebieten eine Gemeinsamkeit unter den Wertgebilden der entlegensten Epochen sich offenbart. Ich erinnere nur an die Gemeinsamkeit von Antike und Renaissance, von Christentum und Buddhismus, von deutschem Idealismus und griechisch-platonischer Philosophie.

Um nun diese Gestalten des historischen Geschehens zu verstehen, die den objektiven Kulturwerten so nahe liegen, ist es notwendig, sich darauf zu besinnen, daß jedes Wertgebiet von einem ursprünglichen Gegensatz getragen wird. Das ist in der theoretischen Philosophie der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der auch für die anderen Gebiete relevant ist, für die Religion und die Religionsphilosophie der Gegensatz von unendlich und endlich, für die Ethik und das sittliche Leben der Gegensatz von sein und sollen, und schließlich für die Kunst und die Ästhetik der Gegensatz von Form und Inhalt für die genießende Betrachtung und der Gegensatz von Gestalt und schöpferischem Drang für die künstlerische Produktion.

Gerade in neuerer Zeit ist man wieder diesen Grundgestalten des historischen Geschehens nachgegangen. So erschöpft sich etwa nach Fichte das Gebiet der Philosophie in eine freie idealistische und eine durch das Prinzip der Notwendigkeit beherrschte naturalistische[1]), und Dilthey hat diesen Gegensatz übernommen, wenn er als Typen der Weltanschauung den Idealismus dem

[1]) Vgl. besonders Fichtes Einleitungen in die Wissenschaftslehre.

Naturalismus gegenüberstellt[1]). Verwandt ist der Gegensatz von subjektivierender und objektivierender Auffassung, den Rickert in seinem Logosartikel aufgewiesen hat[2]). Wenn aller Erkenntnis das Subjekt-Objekt-Verhältnis zugrunde liegt, so gibt es scheinbar nur diese beiden Möglichkeiten, daß wir nämlich entweder das Subjekt dem Objekt eingegliedert denken oder aber das Objekt als Inhalt des Subjektes verstehen. Entweder bestimmt, wie Fichte sich in der Wissenschaftslehre ausdrückt, das Nicht-Ich das Ich oder das Ich das Nicht-Ich. Subjektivierende und objektivierende Weltauffassung würden somit Typen des philosophisch-historischen Geschehens sein.

Wir wollen an dieser Stelle vor allem auf den Grundgegensatz hinweisen, der das religiöse Leben beherrscht und die verschiedenen Gestalten des religiöshistorischen Geschehens hervortreibt. Dieser Gegensatz ist das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, des Unbegrenzten zum Begrenzten.

Setzen wir eine Beziehung zwischen beiden Begriffen, so ergibt sich die Möglichkeit, daß entweder das Endliche als göttlich das Unendliche, oder das Unendliche als göttlich das Endliche bestimmt. Dieser Gegensatz entspricht in vieler Hinsicht dem Gegensatz von antiker und moderner Gottesvorstellung. Es ergibt sich aber noch eine Möglichkeit verschiedener Gottesvorstellung aus dem Begriff der Distanz und der Einseitigkeit der Wertbeziehung heraus. Das Göttliche kann nämlich entweder so gedacht werden, daß es in vollkommener Abgeschlossenheit und Jenseitigkeit in sich ruht, daß es selig ist in ihm selbst, so daß der sehnsüchtigen Liebe des Endlichen keine Gegenliebe des Göttlichen und Unendlichen entgegenstrebt. Eine solche Auffassung und Deutung des Gottesbegriffes finden wir etwa bei Plotin. Oder aber es besteht ein gegenseitiges Verhältnis von Liebe und Geliebtsein zwischen dem Endlichen und Unendlichen, und die Distanz wird vernichtet durch die religiöse Flamme der Sehnsucht. Dann kann wieder eine verschiedene Offenbarung des religiösen Lebens kund werden, je nachdem die Macht des Unendlichen durch die Kraft des Endlichen, oder die Kraft des Endlichen durch die Macht des Unendlichen Zwang erleidet. Diese zuletzt aufgewiesenen Typen des religiösen Lebens habe ich in meinem Logosartikel als Magier und Mystiker einander gegenübergestellt.[3]) Die mystische Seele ist es, welche in heiliger Passivitiät und Abgeschiedenheit durch die Macht Gottes bestimmt und betroffen wird, während die leidenschaftliche Aktivität das Magiers in der Bejahung ihrer Individualität und in der Kraft ihrer Gottessehnsucht die Gottähnlichkeit verachtet, das Gottgleichsein erstrebt und in ihrer Begierde nach dem Höchsten das Göttliche mit dem Zwang ihres Willens bedroht. In diesen Gegensatz von Magie und Mystik sind die religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit auf das engste verflochten, und beider Gestaltungen finden wir überall dort, wo das religiöse Leben in die Tiefe geht. Es ließe sich aber vielleicht zeigen, daß der antiken Welt in höherem Maße die Gestalt des Magiers und der modernen Welt die Gestalt des Mystikers entspricht, doch gehört auch dieser schon dem Reiche der Hellenen und jener noch der Welt der Gegenwart an. Dazwischen

[1]) Vgl. Diltheys Aufsatz „Die Typen der Weltanschauung" in dem Sammelwerk Weltanschauung.

[2]) Vgl. Rickert, Vom Begriff der Philosophie. Logos Bd. I H. 1.

[3]) Logos Bd. II. H. 2.

erhebt sich dann immer wieder das religiöse Genie und sucht den unversöhnlichen Gegensatz, der zwischen beiden errichtet ist, durch seine große Liebesmacht zu überwinden.

§ 3. Der dritte Problemkreis. Das Strukturproblem.

Die Erkenntnisfrage des Leistungsproblems der Kulturwerte treibt dann schließlich zum Strukturproblem hin. Es ist das die Frage nach der Beschaffenheit der Prinzipien des historischen Lebens. Wir wollen wissen, wie sie aussehen und wie sie sich voneinander unterscheiden. Eine solche Beschreibung der Kulturwerte kann in sehr verschiedener Weise erfolgen, nämlich entweder mehr aus methodologisch-klassifikatorischen Gründen oder mit der Absicht, einen Einblick in das Verhältnis von Kultur und Leben sowie eine Erkenntnis ihrer universalhistorischen Bedeutung zu gewinnen. In dem ersten Falle kommt es dem Geschichtslogiker nicht so sehr darauf an, die qualitativen Unterschiede zwischen den Kulturwerten in ihrer Eigenart sowie ihre verschiedene Lebens- und Geschichtsbedeutung aufzuzeigen, sondern er stellt vielmehr die Frage, welche verschiedene theoretische Formung derselbe philosophische Wertbegriff, z. B. der Begriff des Volkes oder der Nation, gemäß dem verschiedenen Charakter philosophischer Begriffsbildung annehmen kann. Ich denke hier vor allem an das Buch von Lask[1]), welches die Logik der Fichteschen Philosophie und vor allem seiner Geschichtsphilosophie klargelegt und deutlich gemacht hat.

a) Allgemeine logische Struktur der Kulturwerte.

Hier in diesem schönen Werke finden sich Untersuchungen über die Natur des Wertbegriffes. Lask lehnt sich an die von Rickert vollzogene Unterscheidung zwischen generalisierender und individualisierender Begriffsbildung an. Für die individualisierende Begriffsbildung ist das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen, für die generalisierende Begriffsbildung das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen charakteristisch. Lask wendet diesen Gegensatz, der für die logische Beherrschung der sinnlichen Seinswirklichkeit so bedeutsam ist, auf die reine Sphäre des Sinnes an. Auch hier ergibt sich dieselbe Alternative: die Sinnwelt kann wie die Sinnenwelt individualisierend oder generalisierend geformt werden. Zwischen Baum und Eiche besteht gemäß der naturwissenschaftlichen Formung der Sinnenwelt das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen als Gattung und Exemplar. Das Exemplar hat seine Werthaftigkeit aufgegeben und gilt nur, sofern es der Gattung sich untergeordnet hat. Rafaels Schule von Athen verhält sich zur Hochrenaissance wie der Teil zum Ganzen, wie eine künstlerische Einzelleistung zur Gesamtleistung einer großen Kulturepoche. Dem Ganzen eingeordnet, verliert die Einzelleistung niemals ihren selbständigen Wertcharakter. Das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen steht der Wirklichkeit näher, dem gattungsmäßig Allgemeinen schwindet der Wirklichkeitsgehalt. Damit hängt es zusammen, daß die große emanatistische Logik und Metaphysik in ihrer Wirklichkeitssehnsucht das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten unternimmt, während die erkenntnistheoretische Resignation einer analytischen Philosophie die Kluft zwischen

[1]) Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 2. Aufl. 1914.

dem Allgemeinen und der Mannigfaltigkeit des besonderen Inhalts auf das schärfste betont. So erweitert sich für Lask mehr und mehr der Gegensatz von naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung, der ja in der verschiedenen Formung des Allgemeinen zum Ausdruck gelangt, zu einem Grundgegensatz des Denkens überhaupt, der auch in der philosophischen Erkenntnis zum Ausdruck gelangen muß. Der Gegenstand der philosophischen Erkenntnis sind nun aber die Werte. Folglich wird die verschiedenartige Begriffsbildung auch in der Auffassung der Werte und ihren gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck kommen. Wir können nachweisen, daß die analytische Philosophie Kants die naturwissenschaftliche Begriffsbildung in der Wertsphäre zum Ausdruck bringt. So etwa bei der Auffassung des Wertverhältnisses von Wertallgemeinem und Wertexemplar. Die Individualität, die Persönlichkeit hat in der philosophischen Begriffsbildung Kants dem Sollen der Pflicht gegenüber keine selbständige Bedeutung. Das Wertvolle an der Persönlichkeit ist lediglich das Pflichtgemäße. Dagegen ist die Persönlichkeit in der Wertbegriffsbildung des deutschen Idealismus als Eigenwert gegenüber dem Allgemeinen gewahrt. Hier wird die Gesellschaft als das Wertganze gedacht, dem sich die Individualität als Wertteil eingliedert. Dabei hat Lask vortrefflich zu zeigen gewußt, daß diese ganze Wertbegriffsbildung mit dem Gegensatz von Individualismus und Universalismus ebensowenig zu tun hat wie etwa der Gegensatz von individualisierender und generalisierender Begriffsbildung berührt wird. Denn die Philosophie Kants, die den Eigenwert der Persönlichkeit vollkommen aufgehen und eingehen läßt in das Wertmoment der Pflicht, gerade sie trägt in ihrer Ethik einen stark individualistischen Charakter, und anderseits denkt die Philosophie Hegels die Wertindividualität so fest eingeordnet in die Werttotalität des Ganzen, daß wir die universalistische Tendenz seiner Wertungsweise nicht bezweifeln können.

Als Beispiel für die mehr formale Wertbetrachtung, die auf Klassifikation hinausläuft, müssen auch die logischen Untersuchungen von Max Weber gelten, wie sie in seinem Artikel über sozialwissenschaftliche und sozialpolitische Erkenntnis niedergelegt sind. Im Mittelpunkt seiner logischen Erörterungen steht der Begriff des Typischen. Max Weber geht davon aus, daß er zwei Auffassungen des Typischen als bekannt und anerkannt voraussetzt, nämlich typisch im Sinne des Vorbildlichen und Idealen und typisch im Sinne des Durchschnittlichen. Für die erste Form der Bergriffsbildung können wir auch den Begriff des Normativen, für den zweiten den Begriff des Normalen einsetzen. Der Begriff des Typischen im Sinne des Vorbildlichen ist für die Philosophie und Geschichte wesentlich, der Begriff des Typischen als durchschnittlich verstanden ist ein Produkt der wertfreien, naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Wenn wir von dem Charakter Bismarcks als typisch deutsch sprechen, so meinen wir, daß die wertvollen Eigenschaften der deutschen Nation vielleicht in einer gewissen Einseitigkeit und Schroffheit, aber doch wieder auch in einer wundervollen Auslese und gesteigerten Form in seinem Wesen ihren Ausdruck gefunden haben. Wir können aber auch von typisch deutsch in dem Sinne sprechen, daß wir darunter diejenigen Qualitäten verstehen, die allen Deutschen gemeinsam sind. Dann fällt der Begriff des Typus mit dem Gattungsbegriff zusammen. und dieses Gemeinsame ist dann nicht ein Großes

und Wertvolles, sondern ein verhältnismäßig Kleines und Erbärmliches Das Wertvolle wird durch das Minderwertige kompensiert, und das Resultat ist das allgemeine Durchschnittsniveau. Diese Entgegensetzungen sind so äußerst wichtig, weil sie es bis zur Evidenz deutlich machen, wie ungeschieden noch in dem Begriff der platonischen Idee das Produkt der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, die Gattung und der philosophische Begriff des Wertes verbunden war.

Max Weber hat gezeigt [1]), daß die idealtypischen Begriffe, die zum Verstehen der historischen Wirklichkeit so wichtig sind, von dem Gedanken des Seinsollenden, Vorbildlichen, dem Idealbegriff des philosophischen Denkens zunächst vollkommen freigehalten werden müssen. Es handelt sich hier um ein Gedankengebilde, das wir konstruieren, um über die Bedeutung historischer Erscheinungen uns Klarheit zu verschaffen, und ihrem Wert als Erkenntnismittel tut es keinen Abbruch, daß sie im Gegensatz zu den wohldefinierten Begriffen der Naturwissenschaft ein hohes Maß von inhaltlicher Unbestimmtheit mit sich führen. Diese idealtypischen Begriffe dürfen weder als die eigentliche Wirklichkeit angesehen werden noch als Schemata, denen die Erscheinungen des Wirklichen subsumiert werden sollen, sie sind vielmehr ideale Grenzbegriffe, an denen die Wirklichkeit gemessen wird. Eine Verquickung des spezifisch historischen idealtypischen Begriffes mit dem philosophischen Begriff des Ideals, des Seinsollenden, ergibt sich aber sehr leicht aus dem Umstande, daß die idealtypischen Begriffe, deren wir zur Bewältigung der historischen Mannigfaltigkeit bedürfen, daß sie selber ursprünglich vielfach Ideale des wissenschaftlichen, künstlerischen oder religiösen Lebens gewesen sind. Aus dieser Tatsache ergibt sich ein interessanter Vergleich zwischen den historischen idealtypischen und den naturwissenschaftlichen Durchschnittsbegriffen. Beide sind gemäß der rein wissenschaftlichen Begriffsbildung zunächst sollensfrei, aber beide werden nur zu leicht einer rein logischen Ausdeutung unterworfen. Die historischen Begriffe mit einer gewissen Berechtigung, weil sie selber häufig in der Vergangenheit den Idealcharakter gehabt haben. Sie waren Ideale gewisser Lebens- und Kulturkreise oder das Kampfziel gewisser Parteien und Konfessionen oder Forderungen großer wirtschaftlicher, politischer und religiöser Bewegungen. Anders die naturwissenschaftlichen Durchschnittsbegriffe, wie der Begriff des Lebens, des Organismus oder auch des homo sapiens, die in der naturwissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte nur zu häufig die Bedeutung des Ideals annehmen. Ihrem Begriffsprinzip nach vollkommen wertfrei zu denken, gewinnen sie ihre Wertbedeutung erst dadurch, daß sich vermöge einer gewissen Amphibolie dem Begriff des Lebens der Begriff des wertvollen Lebens und dem Begriff des homo sapiens die Idee des Kulturmenschen unterschiebt.

So gewinnt der Begriff des Typus eine dreifache Grundbedeutung. Er ist philosophisch Ideal und Vorbild, historisch idealtypischer Konstruktionsbegriff ohne normativen Charakter und naturwissenschaftlicher Durchschnittsbegriff. Zwischen diesen Extremen gibt es nun zahlreiche Übergänge und in

[1]) Vgl. Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Archiv für Sozialwissenschaften 1904, Bd. 1.

den Begriffen mancherlei Variationen. Nehmen wir etwa den Begriff des Christentums, so können wir darunter die Gedanken oder Ideen verstehen, welche die Menschheit in einer bestimmten Epoche, etwa des Mittelalters, tatsächlich beherrscht haben. Wenn wir dieser chaotischen Masse verschiedenartig geformter Gedanken, Meinungen und Auffassungen gegenüber nach dem Wesen des Christentums fragen, so bilden wir einen Begriff, der eine Verbindung von Glaubenssätzen, Dogmen, ethischen Normen, Maximen der Lebensführung in sich schließt, und der als idealtypische Konstruktion anzusehen ist. Wenn wir uns aber Rechenschaft geben über das Wesen des Christentums, so tritt sogleich noch ein anderes komplizierendes Moment hinzu, indem die herausgehobene Form des Christentums, in der ich sein Wichtiges und Wertvolles zu fassen suche, auch zugleich den Charakter des Vorbildlichen annimmt. Das eigentlich Wichtige am Christentum, auf das ich die Erscheinungen der Zeit beziehe, jenes Etwas, an dem ich sie messe, ist uns gleichzeitig auch das Ziel, dem die Darstellung Erfolg und Realität verschaffen will, nach dem sie die Erscheinungen beurteilt. Wieviel Modifikationen der Begriff des Idealtypus zuläßt, und wie er sich mit dem Begriff des Ideals und des Gattungsbegriffes berührt, das haben die Untersuchungen von Max Weber vorzüglich deutlich gemacht.

Die Probleme, die sich Lask und Max Weber in bezug auf die Struktur der Kulturwerte gestellt haben, sind mehr formal methodologischer Natur. Bei Lask handelt es sich um eine Art Logik der Geschichtsphilosophie, sofern er auf die verschiedene logische Form aufmerksam macht, welche der Kulturwert entsprechend dem Charakter einer analytischen oder emanatistischen Philosophie in den verschiedenen Systemen annimmt. Max Weber speziell sucht die logische Gestalt des Kulturwertes, sofern er als methodologisches Prinzip fungiert, von dem Idealbegriff der Philosophie und dem Durchschnittsbegriff der Naturwissenschaft abzugrenzen. Beide aber beschäftigen sich mit dem Kulturwert schlechthin und nicht mit der Gestalt, die er auf einem speziellen Gebiet, etwa in der Sphäre des künstlerischen Lebens gewinnt. Auf diese Sonderstruktur der Kulturwerte zielen die Untersuchungen von Dilthey ab, die also innerhalb des allgemeinen Strukturproblems der Kulturwerte wieder eine ganz besondere Frage behandeln. Es handelt sich hier um verschiedene Fragestellungen, die aber doch schließlich dem einen gemeinsamen Ziele dienen, nämlich deutlich zu machen, welche verschiedenartigen Gestaltungen der Kulturwert im Prozeß der Geschichte anzunehmen vermag.

b) Sonderstruktur der Kulturwerte.

Vergleichen wir die Gestalt, die das Strukturproblem bei Dilthey annimmt, mit den zuvor erörterten Fragestellungen, so liegt der Vorzug dieser vielleicht in der größeren Schärfe der logischen Formulierung, an deren Stelle bei Dilthey der Reichtum und die Kraft anschaulicher Schilderung und Beschreibung steht, verbunden mit einem feinen Achtgeben auf die eigentümliche Gestalt, welche zur Beschaffenheit eines besonderen Wertgebietes gehört.

Die außerordentlich verschiedenartige Gestalt, die das Strukturproblem der Kulturwerte schon angenommen hat, ist uns ein Beweis dafür, daß hier noch sehr viel unbebautes Land der geschichtsphilosophischen Bearbeitung

harrt. Es ist aber auch von Wichtigkeit, auf die verschiedenen möglichen Behandlungsweisen aufmerksam zu machen, die alle demselben Ziele der Erkenntnis dienen, und von denen die eine die andere keineswegs ausschließt. Wir müssen jene Unduldsamkeit in der Behandlung philosophischer Probleme beklagen, die nur die eigene Erkenntnisform selig preist und die anderen nicht verstehen will.

c) Verschiedene Möglichkeiten in der Behandlung des Strukturproblems.

Wieviel verschiedene Wege läßt doch speziell das Strukturproblem der Kulturwerte zu! Wir können den Kulturwert zu beschreiben suchen, wie er im unmittelbaren Erlebniszusammenhang sich geltend macht. Wir können z. B. die ästhetischen Phänomene als eigenartiges Werterlebnis verstehen, das mit ganz anderen Impressionen die Seele erfüllt wie logische oder ethische Formen. Wir sind dabei weit entfernt, Psychologie im üblichen Sinne des Wortes zu treiben, weil wir die Phänomene so betrachten, wie sie in der auserwählten, der einzigartig disponierten, dem Schönen zugewandten Seele klassische Form gewinnen. Und wenn Dilthey[1]) den Gegensatz von Lebenswerten und Kulturwerten so zu fassen sucht, daß er zwei Pole konstruiert, den objektiven des Gegenstandes und den subjektiven des Ich, und alle Erlebniswellen zwischen ihnen hin und her fluten läßt und dann den Unterschied so versteht, daß im Erlebnis des Kulturwertes das persönliche Ich ausgelöscht wird in der rücksichtslosen Hingabe an das Objektive, während es im Erlebnis der Liebe hell und stark hervorleuchtet, so ist die Seele, deren Erlebniszusammenhang er zu prüfen unternimmt, selber ein ideales Gebilde, kein Gattungsbegriff, gewonnen durch Abstraktion von der existierenden Individualitäten-Mannigfaltigkeit, sondern um ein typisches Erfassen idealer Inhaltlichkeit handelt es sich hier. Denn es gibt Individualitäten, die den Kulturwert ausbeuten, und andere, die sich in der Liebe vergessen.

Und wieder andere Formen nimmt das Problem der Kulturwerte an, wenn wir uns deutlich zu machen suchen, was denn alles zu einem Kulturausschnitt wie Recht oder Kunst gehört, was für eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen und Lebensformen dieser Begriff zu einer Einheit verbindet. Aus den unklaren, verworrenen und widerstreitenden Vorstellungen, wie sie in den Köpfen der Individuen leben, Gedanken, die in verschiedener Schärfe und Lebendigkeit, häufig nur als bloße Schemen gegenwärtig sind, wird der Begriff des Rechtes gewonnen, arbeitet sich seine wissenschaftliche Bedeutung hervor. Wir gedenken des Gesetzes als eines Komplexes von Normen, deren Geltung abhängig ist von gesetzgebenden und herrschenden Mächten. Wir gedenken der Rechtssubjekte, die durch ihre Zugehörigkeit zu einer sozialen Gemeinschaft verpflichtet sind, die ganze Lebenshaltung ihnen gemäß zu gestalten. Wir suchen zu bestimmen, wieweit die Rechtssphäre das Leben der Individuen umgreift und durchdringt. Wir wissen die Instanzen, die ihre Ausübung bewahren, und jene, die gemäß ihrer Geltung über normwidrige Handlungen urteilen und entscheiden. Und wieder gibt es eine stille Sphäre in

[1]) Dilthey, Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.

dem allgemeinen Wirkungszusammenhang des Rechtes, wo das Recht geprüft und geklärt und weitergebildet und gelehrt wird. Und notwendig gehört dazu das lebendige Rechtsbewußtsein eines Volkes, vor dem alte Normen obsolet werden und andere als ideale Forderungen und Zielsetzungen erscheinen, und das, selber in ewiger und lebendiger Entwicklung begriffen, an den Neuschöpfungen des Rechtes einen zähen, verschwiegenen, fast lautlosen Anteil nimmt.

Und wieder eine andere Gestalt nimmt das Problem der Prinzipien des historischen Lebens an, wenn wir von der Zugehörigkeit und Beziehung der Wertmomente und Ideen zu real wirkenden Willensmächten und Vorstellungskreisen vollkommen absehen und den Versuch machen, den idealen Inhalt der Kulturwerte schlechthin auseinanderzulegen, wenn wir etwa die Überlegung anstellen, welche ideellen Einheiten sich zu der religiösen Idee zusammenschließen, und welche Gegensätze und Wertunterscheidungen zwischen den verschiedenen Prinzipien zu machen sind.

Alle diese verschiedenartigen Untersuchungen sind berechtigt und haben uns einen tieferen Einblick in die Struktur der Kulturwerte tun lassen, doch entbehren sie alle eines bestimmten Zieles, solange sie nicht in den Dienst des universalhistorischen Problems gestellt werden. Der Historiker treibt Geschichtslogik, um sich über die Methode seiner Wissenschaft Klarheit zu verschaffen, der Geschichtsphilosoph, um von ihr aus zur Erkenntnis der Prinzipien des historischen Lebens zu gelangen. Ist er aber zu ihrer Erkenntnis gelangt, ist er in all diesen großen Kultursphären heimisch geworden, dann wünscht er zu wissen, was diese Prinzipien für die Wirklichkeit und das Weltgeschehen bedeuten. Er gelangt also notwendig zu dem Problem der Universalgeschichte Wir heben von vornherein hervor, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß die verschiedenen Prinzipien für das welthistorische Geschehen auch etwas bedeuten werden, und daß wir schon früher gezeigt haben, wie gewisse Formen wertvollen Lebens nicht eigentlich historisch sind und auch dem Begriff des Fortschritts einen gewissen Widerstand entgegensetzen.

Das führt uns dazu, nunmehr zu einer Aufteilung der Werte überzugehen, die für die Lösung des universalhistorischen Problems eine entscheidende Bedeutung gewinnen wird. Man kann in erster Linie zwischen statischen und dynamischen Werten unterscheiden. Das heißt, es gibt gewisse Werte, die nur unter der Voraussetzung eines lebendigen und wertvollen Geschehens Bedeutung haben. Es sind das die eminent geschichtsphilosophischen Begriffe, die das neue Problem stellen. Zu ihnen gehört zunächst der Begriff des Fortschritts, der selber der höchste Ausdruck des dynamischen Prinzips ist. Er würde in einem rein statischen unbeweglichen Weltbild, wie etwa dem spinozistischen, alle seine Bedeutung verlieren. Er findet seine nähere Untersuchung erst in der Universalgeschichte. Mit ihm hängen eine Reihe von anderen Begriffen zusammen, die deswegen gleichfalls für das Problem der Universalgeschichte aufbewahrt werden, nämlich der Begriff des Endzwecks, der seinerseits wieder mit dem Begriff des Wertmaßstabes der quantitativen und qualitativen Wertordnung zusammenhängt. Ferner der Begriff der Wertverwirklichung, der Erfüllung, der historischen Epoche, der Persönlichkeit als Wertträger, der Freiheit in allgemein geschichtsphilosophischem Sinne und der Notwendigkeit im Sinne einer bestimmten Wertfolge. Dahin gehört ferner

denn auch noch ganz besonders der geschichtsphilosophische Begriff der Antinomie, der schon in der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens seinen Ausgang nimmt.

d) Die statischen Werte.

Wir haben in diesem Abschnitt nur die Struktur derjenigen Kulturwerte zu untersuchen, die man im Gegensatz zu jenen, die so unmittelbar mit dem historischen Geschehen verschmolzen sind, auch als die statischen Werte bezeichnen kann, sofern sie ablösbar gedacht werden können von dem historischen Prozeß und wie die erstarrten Ideen Platos aufgefaßt werden als das Absolute und an sich Wertvolle, das allem Geschehen zugrunde liegt, und zu dem alles Geschehen hinstrebt. Fortschritt kann unmöglich ein letzter Wert sein, denn er hat nur Sinn im Verhältnis zu einem Ziele. Fortschritt um des Fortschritts willen hebt jedes Ziel und jeden Endzweck auf und läßt das ewige ruhelose Geschehen das Letzte sein. Der Begriff des Fortschritts vollendet sich erst in dem Gedanken des Zieles, dem er entgegeneilt, und erhält auch durch dieses Ziel erst seinen Wertcharakter. Anders steht es dagegen mit der Wertidee der Schönheit. Warum sollte das Schöne nicht Ziel und Krone des Lebens sein? Und ebenso ließe sich die Idee der Menschheit als Endzweck des historischen Geschehens denken. Fragen wir nun mit Rücksicht auf einen letzten Wertmaßstab der historischen Entwicklung, ob wohl eine Anordnung zwischen den Werten möglich sei, so ließe sich diese in doppelter Richtung denken, nämlich einmal als quantitative und dann als qualitative Wertordnung.

e) Quantitative Wertordnung.

Bei der quantitativen Wertordnung gehen wir von der Spannung aus, die zwischen dem Begriff des Individualismus und des Universalismus liegt. Unter Individualismus verstehen wir die Auszeichnung des Individuums, unter Universalismus die Auszeichnung des Allgemeinen, der Gesellschaft, des Gattungsmäßigen. Dieses Spannungsverhältnis kann schon im primitiven Fühlen und Stellungnehmen aufgewiesen werden, wo es sich noch um keine philosophisch wichtigen Wertsetzungen handelt. Es gibt in der Tat nur diese beiden extremen Möglichkeiten, nämlich entweder so, daß das Individuum oder das Soziale alles bedeutet. Bedeutet das Individuum alles, so ist die Gesellschaft für das Individuum da, bedeutet die Gesellschaft alles, so ist das Individuum für die Gesellschaft da, und die Gesellschaft kann mit ihm machen, was sie will.

Die Auszeichnung des Individuums kann dann wieder eine doppelte Form annehmen, je nachdem das Individuum als solches, mag es noch so erbärmlich sein, als eine letzte Position angesehen wird, über die man nicht hinausgehen kann und darf, oder aber die Auszeichnung nur den starken und mächtigen Exemplaren der Gattung zuteil wird. Der Kultus des Individuums schlechthin führt in seinen letzten Konsequenzen zum Anarchismus, der die Bedeutung des Allgemeinen und der Gesellschaft schlechthin leugnet. Die Auszeichnung der großen, starken Gattungsindividuen führt zum Despotismus und zur Gewaltsherrschaft. Anderseits ist die Nichtachtung jeder Form des Individuellen, die absolute und einseitige Auszeichnung des Sozialen gleich-

bedeutend mit einem herdenmäßigen Aufgehen in ein Allgemeines. Die vollkommene Nivellierung des Persönlichen löst alle Unterschiede auf. Alle Individuen sind gleich nichtig und bedeutungslos gegenüber dem Gesetz der Allgemeinheit.

Von diesen Verhältnissen und Beziehungen, die noch unterhalb der Schwelle des Wertbewußtseins liegen, muß wohl unterschieden werden jene bewußte Herausarbeitung des Allgemeingültigen und Objektiven, welche dahin führen kann, entweder die Persönlichkeit oder die Gesellschaft mit hohen Wertmomenten zu umgeben und zu verklären. Wenn wir die Persönlichkeit als schlechthin wertvoll betrachten, so sprechen wir von Individualismus, verbindet sich dagegen das Wertmoment mit einem sozialen Ganzen, so haben wir es mit einer universalistischen Wertungstendenz zu tun. Die Extreme können auch hier so weit auseinandertreten, daß in dem einen Falle die wertvolle Persönlichkeit alles bedeutet, der gegenüber die soziale Gemeinschaft nichts mehr gelten kann, sofern ja das Gemeinschaftsleben nichts anderes ist als das Leben der wertvollen Persönlichkeiten, oder aber die Persönlichkeit wird als etwas fast Unwirkliches betrachtet, das erst in der Gemeinschaft wahrhaftes Leben und Realität gewinnt und ohne sie nicht imstande wäre, irgendeine Leistung zu vollziehen. Dann verbindet sich der Wert ausschließlich mit dem Allgemeinen, und während nach der ersten Auffassung der wertvolle Mensch allein es ist, um dessentwillen die Gemeinschaft und die Weltgeschichte Berechtigung hat, indem ihre ganze Tendenz darin gesucht wird, auch unter Darbringung von noch so viel Opfern die große Persönlichkeit als die reife Frucht des historischen Geschehens zu erzeugen und zu erhalten, erhebt der extreme Universalismus, der die soziale Gemeinschaft mit aller Wertauszeichnung belegt, die Forderung, daß sich das Individuum rückhaltlos aufzuopfern habe für die Gemeinschaft, der es sein Wertleben schuldet.

Zwischen diesen verschiedenartigen Standpunkten gibt es dann eine Reihe von Übergangsformen, je nachdem die Persönlichkeit dem sozialen Ganzen gegenüber an Bedeutung zunimmt oder das soziale Ganze im Verhältnis zur Persönlichkeit an Absolutheit verliert. Zwischen den Gegensätzen aber, die einer quantitativen Wertordnung hemmend entgegenstehen, kann die Entscheidung sehr verschieden ausfallen. Extrem und einseitig ist eine Lösung, die zur Alleinwertung des Persönlichen oder zur Alleinwertung der Gemeinschaft gelangt. Die Versöhnung aber kann in verschiedener Richtung erfolgen, je nachdem der Versuch darauf gerichtet ist, die Idee des allumfassenden Ganzen als Menschheit, Gott, Welt, historisches Universum mit der Idee des Persönlichen auszusöhnen, oder die Lösung darin besteht, daß die beiden extremen Positionen gewissermaßen geopfert werden, und ein Mittleres als das Berechtigte anerkannt wird. Unzweifelhaft gehen unsere Wertungstendenzen, wenn sie den quantitativen Gesichtspunkt anlegen, nach der Weite und Enge. So erscheint einerseits die Persönlichkeit als ein Letztes, Unangreifbares und anderseits die Menschheit. Zwischen beiden liegen jedoch eine Fülle von sozialen Kreisen, wie der Liebe und Freundschaft, der Familie, der Korporation, des Berufsstandes, der Stadtgemeinschaft, der Landsmannschaft, des Staates, der europäischen Zivilisation usw. Es kann nun sehr wohl sein, daß die Wertung unter Vernachlässigung der äußersten

Gegensätze eins von diesen Mittleren ergreift und etwa zu der Behauptung gelangt, daß es nicht auf die Persönlichkeit und auf die Menschheit ankomme, weil der Begriff von jener zu eng und von dieser zu weit sei, sondern die höchste Wertgemeinschaft sei das Liebesverhältnis oder der Staat oder der adlige Stand. Dann müßte der Liebende zum Opfertod bereit sein dem Verhältnis der Liebe gegenüber, das für ihn am meisten gilt, so wie der Bürger dem Staate und der Baron der Adelskaste gegenüber. Und ebenso bereit müßten sie sein, die weiteren Verhältnisse deswegen zu opfern: den Staat der Liebe, die Menschheit dem Staat und die europäische Kultur der Adelskaste. Vor allem ist es immer wieder die Idee des Staates gewesen, die der Enge des Persönlichen und der blassen Weite der Menschheit gegenüber als das wahrhaft Wertvolle geltend gemacht wurde.

So ist von dem Gedanken der quantitativen Wertordnung aus, die in der Universalgeschichte eine so wichtige Rolle spielt, der Widerstreit der Tendenzen zu beobachten, die auf Verengung und auf Erweiterung gerichtet sind, die Spannung zwischen dem Persönlichkeitswerte und dem sozialen Werte. Das ganze Problem erhält aber noch eine Verschärfung, wenn wir die Wertbegriffsbildung selber betrachten, die sich auf das Verhältnis des Persönlichen und Individuellen zum Allgemeinen bezieht. Dies Verhältnis kann nämlich entweder als das des Allgemeinen zum Besonderen oder als des Ganzen zu seinen Teilen gedacht werden. Im ersteren Falle verliert das Individuelle die Eigenbedeutung; so gilt etwa die Persönlichkeit im Sinne Kants nur als wertvoll, sofern sie unter den allgemeinen Begriff der Pflicht subsumierbar ist, wertlos aber erscheint die Sondergestaltung, die unwiederholbare und einzigartige Form, zu der sich das Leben des Individuums gestaltet hat. Und um noch ein anderes Beispiel anzuführen: das staatliche Leben hat im Sinne der Geschichtsphilosophie nur soweit Bedeutung, als es unter den Begriff einer weltbürgerlichen Gesellschaft subsumierbar ist. Ganz anders wenn wir das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen anwenden. Diese Begriffsbildung vermag den Eigenwert der Persönlichkeit zu retten. Denn wenn das Individuum im Verhältnis zum Allgemeinen gedacht wird als Teil zum Ganzen, dann ordnet es sich als besonderer und eigenartiger Gliedwert einer umfassenden Totalität ein, die den Lebensgrund ihrer besonderen Form bildet, ohne doch selber das zum Ausdruck zu bringen, was die Persönlichkeit im Vergleich mit anderen Persönlichkeiten in bezug auf ihr Wertleben Gemeinsames hat.

Aber wie gesagt, die individualisierende Auffassung des Wertverhältnisses von Persönlichkeit und Gesellschaft gibt nur die Möglichkeit für eine Rettung des eigentümlichen Persönlichkeitswertes. Auch diese Formung der Begriffsbildung kann das Individuum aufheben und vernichten, je nachdem die Idee der Ganzheit und Totalität so mächtig betont wird, daß die Individualität sich auflöst und dahingibt wie der Tropfen im Meere, oder als fester Kern in selbständiger Position gegenüber dem Allgemeinen erhalten bleibt.

f) Qualitative Wertordnung.

Zur Vollendung der Wertordnung tritt dann die qualitative Abstufung der Werte hinzu. Es gibt noch eine ganz andere Ordnung der Werte, die mit dem Gegensatz von Persönlichkeit und sozialer Gemeinschaft nichts zu tun

hat. Hier handelt es sich nicht um Weite und Enge, nicht um den Wertzuwachs, der mit der Idee größerer Nähe oder Weite sich verbindet, hier handelt es sich vielmehr um das Verhältnis zwischen den allgemeinen Kulturformen, der Wissenschaft, Kunst, Religion usw., also um ein Verhältnis zwischen dem schlechthin Allgemeinen, das in jeder seiner Formen den Anspruch auf Universalität und restlose Wirklichkeitsbeherrschung erhebt. Es soll eine Einheit zwischen den verschiedenen Kulturformen hergestellt werden. Nur so kann eine allgemeine Deutung der Welt und des Lebens sich ergeben. Eine Kulturform etwa die Wissenschaft oder die Kunst, muß zum dominierenden Wert erhoben werden. Dann haben wir eine Hierarchie der Werte, die vielleicht in der Idee der Religion sich vollendet. Wir nennen sie die qualitative Wertordnung, weil es sich hier um die verschiedenen großen Wertqualitäten handelt, die in sich absolut sind und die Welt der Dinge und Individuen in der verschiedenartigsten Beleuchtung hervortreten lassen. Setzen wir die qualitative Wertordnung in ein Verhältnis zur quantitativen, so kommen wir zu Begriffen wie ethischer Individualismus, der eine Entscheidung für den Persönlichkeitswert und die Idee der Sittlichkeit bedeutet, oder wie ästhetischer Universalismus, darin die Entscheidung für das Soziale oder Allgemeine und für das Schöne gefallen ist.

Die Herstellung der qualitativen Wertordnung begegnet nun sehr großen Schwierigkeiten, sofern die Überordnung eines Wertes über die anderen gleichbedeutend wäre mit einer Aufhebung und Zerstörung ihrer Absolutheit. Außerdem sind die Kulturformen ja spezifisch verschieden und dulden nichts Gemeinsames über sich als höchstens die blasse und gänzlich unbestimmte Vorstellung des Wertes überhaupt. Dieser Schwierigkeit, die in der Herstellung einer Wertordnung liegt, ist die große Metaphysik seit Kant dadurch entgangen, daß sie zeigte, wie das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht zur Auflösung des Wirklichkeitsproblems führt, sondern daß da ein irrationaler Rest bleibt, der seinerseits wieder das Problem des sittlichen Lebens stellt, und daß etwa die Probleme des sittlichen Lebens in den Problemen der Religionsphilosophie und Ästhetik sich vollenden. Es besteht aber noch die Möglichkeit, daß die Struktur des einheitgebenden Wertes selber ein Prinzip hervortreibt, das zu einer einheitlichen Wertordnung führt. Dabei ist auf den Gegensatz zu achten, der jedes Wertgebiet konstituiert. So hat Schelling etwa die Kunst als Einheit des Bewußten und Unbewußten begriffen und, indem er das Bewußte der Freiheit und dem sittlichen Leben, das Unbewußte aber der Natur und der Wissenschaft mit ihrem Prinzip der Notwendigkeit gleichsetzte, das Ästhetische als Einheit von Natur und Geschichte, von Sollen und Müssen und somit auch als Harmonie der moralischen und wissenschaftlichen Weltanschauung begriffen.

Es fragt sich nun, ob es nicht möglich ist, zwischen jenen Kulturwerten, welche in ihrem Zusammenhang die qualitative Wertordnung bilden, eine Unterscheidung zu vollziehen, welche ganz bestimmte Bedeutungssphären der Werte schafft. Diese Frage können wir bejahen, und die Entwicklung der Philosophie im 19. Jahrhundert hat manches zur Entscheidung dieser Frage getan. Es wird sich nämlich zeigen, und nur die Universalgeschichte kann es deutlich machen, daß die objektiven Werte der Kultur ein ganz ver-

schiedenes Verhältnis zum historischen Prozeß haben, und daß ihre Bedeutung dementsprechend verschieden ist. Sie zerfallen aber in zwei Gruppen: auf der einen Seite stehen Religion, Kunst und Philosophie, und auf der anderen Seite Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Wirtschaft und Technik. Hegel hat jene ersten drei Werte als die Werte des absoluten Geistes den Werten des objektiven Geistes entgegengestellt. Will man den Begriff der Kultur als höchsten Wertbegriff festhalten, so kann man jene ersten drei als Kulturwerte den anderen als Zivilisationswerte gegenüberstellen[1]). Verbinden wir dagegen den Begriff der Kultur besonders eng mit dem Begriff des Fortschritts und der Geschichte, so können wir behaupten, daß jene drei Wertgebilde über die Kultur hinausragen.

g) Absolute und objektive Werte.

Es gibt nun eine große Reihe von Gegensätzen zwischen den beiden Wertgruppen, die unsere Unterscheidung rechtfertigt Das, was zuerst in die Augen fällt, ist die Tatsache, daß eine Spannung nur zwischen den beiden Wertgruppen liegt, daß aber die Spannung innerhalb der einzelnen Gruppe stark reduziert ist. So besteht etwa zwischen der Moralität und dem Ästhetischen eine gewisse Feindseligkeit. Zeiten und Menschen, die das Schöne so freudig zu genießen vermögen, befinden sich sehr häufig in einem gewissen Gegensatz zur Moralität, und Zeiten hoher religiösen Kultur haben schon manchmal die freie Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens gehemmt. Dagegen vermag das religiöse Leben sehr viel leichter mit Philosophie und Kunst zusammenzugehen. Wenn wir ferner die Geschichte als das Reich des Antinomischen verstehen, sofern sie so sehr auf den Gegensatz von Sein und Sollen gespannt ist, weswegen man sie im Zeitalter der idealistischen Philosophie dem Reich der Moralität und der Freiheit gleichsetzte, so kann man sagen, daß Werte wie Wissenschaft, Sittlichkeit und Recht weit mehr als Philosophie, Religion und Kunst dem historischen Leben und der Idee des Fortschritts hingegeben sind. Bezeichnen wir die erstgenannten Werte als die objektiven und die letztgenannten als die absoluten Werte, so ist die Idee des Fortschritts vor allem nur für die objektiven Werte, nicht aber für die absoluten Werte maßgebend. Sofern sich dann mit der Idee des Fortschritts, wie wir noch deutlich zu machen haben, die Idee des Endzwecks und der nie erreichbaren Aufgabe verbindet, ergibt sich von dieser Überlegung aus ein höchst interessanter Einblick in jenen Antagonismus der geschichtsphilosophischen Spekulation, wie er in klassischer Form vor allem in dem Gegensatz von Kant und Herder bzw. der Bewertung des Endzwecks zum Ausdruck kam. Während Kant die Prinzipien des historischen Geschehens mit der Idee des Endzwecks verband und sämtliche Kulturwerte als regulative Ideen auffaßte, die richtung- und zielgebend die geschichtliche Entwicklung bestimmen, so daß das ganze gewaltige Menschheitsgeschehen nur der Erfüllung jenes fernen Zieles zu dienen hätte, meinte Herder, daß das Ziel der Kultur überall dort erfüllt sei, wo eine Nation sich selbst in vollendeter Gestalt mit allen ihren Gaben und Fähigkeiten zur Darstellung gebracht und so die Idee der Humanität in einer schönen

[1]) Vgl. O. Ewald, Kultur und Technik. Logos Bd. 3, Heft 3.

Form verwirklicht habe[1]). Eine unfaßliche Härte und Grausamkeit würde nach Herders Auffassung darin liegen, wenn der Aufwand an Glück und Menschenleben durch die Jahrtausende hindurch einer Werterfüllung zu dienen hätte, die dem fernsten Geschlecht der Zukunft einmal zuteil wird. Dieser Gegensatz zwischen Kant und Herder, die Theorie des Endzwecks und die Theorie der Allgegenwärtigkeit des Wertvollen, jene, welche den Begriff des Fortschritts so sehr bejaht, und diese, welche in jeder hohen Blütezeit eines Volkes ein denkbar Höchstes verwirklicht sieht, lassen sich sehr wohl vereinigen, wenn wir unsere Unterscheidung von objektiven und absoluten Werten denken.

Kant ist in seiner Theorie vor allem an dem sittlichen Leben, an Wissenschaft, Recht, Staat, Wirtschaft und Technik orientiert, jenen Prinzipien des Geschehens, die wir auch als Fortschrittswerte bezeichnen können. Deswegen legt er alles Gewicht auf das Ziel des Prozesses, dem jene zueilen, da sie ein für allemal mit dem Gedanken des fortschreitenden Prozesses auf das engste verbunden sind. Dagegen denkt Herder an Religion, Kunst und Philosophie, für die der Fortschrittsgedanke nicht in derselben Weise gültig ist, wie für jene. Kunst, Religion und Philosophie scheinen vielmehr Werte zu sein, die in verschiedenartiger Form und Richtung zu höchsten Gestaltungen hindrängen, ohne daß wir imstande wären, sie nach einem höchsten Maß der Vollendung einzuordnen. Solche in ihrer Art vollendeten Kulturformen waren etwa die Plastik der Griechen, das Epos Homers und der italienischen Renaissance, der dorische Tempelbau, die Malerei des Cinquecento, das Drama Shakespeares, die Poesie und Musik im Zeitalter der deutschen Renaissance, die Philosophie des deutschen Idealismus, die Mystik des Mittelalters. Denken wir an die verschiedenen Kulturwerte, so hat weder die Theorie des Endzwecks noch die entgegengesetzte vollkommen recht, sondern das Problem gliedert sich entsprechend der von uns gemachten Wertunterscheidung. Nicht für alle Werte ist die Idee des Endzwecks wichtig, sondern nur für die objektiven Werte. Das eben war der Irrtum und die Einseitigkeit der Geschichtsphilosophie von Kant und Herder, daß jener nur an die objektiven und dieser nur an die absoluten Werte gedacht hat.

Die Gemeinsamkeit, die zwischen den objektiven oder auch zwischen den absoluten Werten besteht und zu einem scharfen Wertgegensatz zwischen den beiden Gruppen führt, läßt sich noch durch eine Reihe von Gegenüberstellungen erläutern. Man wird zuerst darauf aufmerksam, daß es sich bei den objektiven Werten immer um ein Werk der Gemeinschaft handelt, während die absoluten Werte dieses sozialen Charakters entbehren. Die Wissenschaft ist nur zu denken als Leistung einer Gesamtheit. An ihr wird immer weitergebildet, sie reift allmählich zu einem Gesamtwerk aus. Das Kunstwerk ist immer die Leistung des Einen und immer ein Vollendetes. So ist jene auf den Prozeß und auf die Unendlichkeit angewiesen, während diese das Vollkommene und Fertige immer wieder in das Dasein einführen. Das Kunstwerk ist paradox genug, ein Unendliches in der Begrenzung zu sein, die Wissenschaft muß notwendig

[1]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Vgl. auch „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie" von Richard Fester, und F. Medicus, Kant und Ranke.

unendlich bleiben, denn die Inhaltserkenntnis der sinnlichen Wirklichkeit ist eine Aufgabe, die niemals ganz erfüllt sein kann.

Die absoluten Werte stehen dem Begriff der Einheit näher, während die objektiven Werte von dem Prinzip der Spannung beherrscht sind. Wir können uns das sittliche Leben als die Stätte der Tätigkeit und des Handelns ohne den Gegensatz von Sein und Sollen nicht vorstellen. Und auch im Recht sowie in Wissenschaft und Technik tritt der Gedanke der Forderung und der Aufgabe streng und ernsthaft hervor. Aber das religiöse und ästhetische Bewußtsein kann den Gegensatz überwinden und zur Einheit führen, ja, in den höchsten Formen des religiösen und künstlerischen Lebens wird diese Überwindung und Aufhebung immer erreicht. Der Widerstreit in der Seele des formenden und schaffenden Künstlers wird getilgt und alle Disharmonie wird durch Harmonie überwunden. Die Unruhe und Bewegtheit aber des religiösen Bewußtseins schweigt in der ekstatischen Hingabe an den Weltengrund.

Dieses höhere Maß von Freiheit gegenüber dem historischen Geschehen, das den absoluten Werten eigen ist, macht sie zu Abschlußwerten aller Kultur. Sie brauchen nicht auf das Ende der Weltgeschichte zu warten, sie können jederzeit eine bestimmte Erfüllung erhalten. Und auch noch in einer anderen Weise kommt ihre Gemeinsamkeit gegenüber den Fortschrittswerten zum Ausdruck. Sie haben nicht dieses strenge und feindliche Verhältnis gegenüber der Natur, mehr ein Verhältnis des Liebhabers und Freundes als des Herrschers und Gebieters. Darauf hat Ewald[1]) sehr schön hingewiesen. Die Kunst will die Natur verherrlichen, die Philosophie sie denken und verstehen, die Religion sie zur Schaubühne der Gottheit machen. Die objektiven Werte sind ihr feindlich gesinnt. Die Sittlichkeit will sie bekämpfen, die Wissenschaft und Technik sie beherrschen, und das Recht muß immer wieder ihr Ankläger und Verfolger sein.

Wir haben hier nur auf vereinzelte Probleme hinweisen können, die sich mit der Frage nach den Prinzipien des historischen Lebens verbinden. Das Strukturproblem der Kulturwerte weist am schärfsten auf die Universalgeschichte hin, der wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Drittes Kapitel.

Die Probleme der Universalgeschichte.

Jede neue Disziplin der Philosophie erfordert ein neues Prinzip. So gilt es in erster Linie das Prinzip der Universalgeschichte im Verhältnis zu der Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens festzustellen. Auch die Universalgeschichte handelt von den Kulturwerten, aber in einem anderen Sinne als die historische Wertlehre. Ihr kommt es nicht sowohl auf die Erkenntnisleistung, Beschaffenheit und Geltung des Kulturwertes, sondern auf auf das Problem der Verwirklichung an. Ferner treten aber in der Uni-

[1]) O. Ewald, Kultur und Technik.

versalgeschichte noch ganz neue Wertformen hervor, welche in der Logik keine Stelle finden können, sondern die erst dann zum Ausdruck kommen, wenn von der Lebendigkeit des Geschehens die Rede ist. Dahin gehört der Begriff des Fortschritts und die ihm zugehörigen Begriffe des Endzwecks, des Wertmaßstabes, der Wertbeurteilung, der Wertordnung, dahin gehört aber vor allem auch der geschichtsphilosophische Begriff der Antinomie.

Wenn wir den Gegenstand der Universalgeschichte auf eine einheitliche und höchste Formulierung bringen wollen, d. h. auf eine Bestimmung, die der Weite und Bedeutsamkeit ihrer Probleme den umfassendsten Ausdruck verleiht, so bezeichnen wir als ihr Prinzip die für die systematische Philosophie im engeren Sinne, nämlich für die Logik, Ethik und Ästhetik unlösbaren Antinomien der Vernunft.

a) Antinomien.

Um diese Aufgabe etwas deutlicher zu machen, müssen wir einen Vergleich mit den Erfahrungen des Lebens ziehen. Wenn wir einen Menschen in seinen Handlungsweisen, Gewohnheiten, in seinen Gedanken und Vorstellungen, in der Mannigfaltigkeit seiner Gefühls- und Wertungsweisen beobachten, so werden wir nur selten imstande sein, das Gegensätzliche zu einer Einheit zu verbinden. Verwundert fragen wir uns: ist es denn möglich, daß ein Mensch so gut und so schlecht, so fein und so geschmacklos, so weise und so töricht sein kann. Und indem wir ihn zu bestimmen suchen und einen Merkmalskomplex von ihm ablösen, finden wir, daß zwischen den mancherlei Bestimmungen überall der Widerspruch steht. Auch im Nachdenken über uns selbst können wir zu ähnlichen Resultaten gelangen. Und hier ist es wohl die Schroffheit, Derbheit und Allgemeinheit der begrifflichen Bestimmungen gegenüber der Kompliziertheit und feinen Nuancierung des persönlichen Lebens, die den Widerspruch heraufbeschwört. Was in der Sphäre des Allgemeinen durch den Widerspruch zerrissen wird, das vermag in der Sphäre des Lebens als Wirklichkeit nebeneinander zu bestehen, und es ist nicht einmal so, daß der Widerspruch in der Sphäre des Allgemeinen durch zeitliche Auseinanderlegung im Leben gelöscht wird, sondern das Widerspruchvolle und Antinomische scheint der Form und dem Stil mancher Individualitäten notwendig zuzugehören. Wir können auch so argumentieren, daß der Widerspruch, den das Allgemeine nicht erträgt, durch das Leben getragen und ertragen wird. Nun hat es die systematische Philosophie lediglich mit einem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen zu tun. So gelangt sie zu Antinomien, die sie nicht versöhnen kann. Wie sollte sie etwa den Begriff des Allgemeinen mit dem Begriff des Besonderen oder den der Form mit dem des Inhalts versöhnen? Die Universalgeschichte hat es nicht mit einem Verhältnis zwischen dem Allgemeinen zu tun, wenigstens ist dies Verhältnis nicht ihr entscheidendes Grundverhältnis. Sie steht vielmehr vor der Frage, was wohl das Verhältnis der allgemeinen Formen zu der Individualität des historischen Lebens sein möchte, und wie sich das Allgemeine in der Sphäre des Individuellen zueinander verhält, und was es füreinander bedeutet.

Es könnte ja wohl sein, daß jene Antinomien, die in der systematischen Philosophie zu keinem Austrag kommen, in der Universalgeschichte irgend-

eine Lösung finden, mag diese Lösung auch im Unendlichen liegen. Auf jeden Fall hat das Verhältnis der Spannung und der Gedanke des Zweckes, der Aufgabe und der regulativen Idee nur dort einen Sinn, wo es sich um die Lebendigkeit des historischen Geschehens handelt, nicht aber dort, wo die Inhaltlichkeit zu einem Grenzbegriff verflüchtigt wird. Die Antithetik, der Gegensatz, die Dualität ist, so kann man sagen, das höchste Prinzip der Philosophie. Ohne Gegensatz ist kein Wissen möglich. Auf diesem Gegensatz ruhen aber auch die großen Antinomien der menschlichen Vernunft. Man kann nun sagen, daß die Antinomien, sofern sie über den Gegensatz der Wertgebiete hinausgehen, zu einer gewissen Einheit hinleiten. Der Gegensatz ist das überall Anzutreffende und infolgedessen dasjenige, was allem einen einheitlichen Charakter gibt, nämlich den des Antinomischen. So wird durch die Antinomien die Einheit der Universalgeschichte verbürgt. Sie sind ja auch das Neue und ihr besonderes Prinzip gegenüber der Geschichtslogik und der historischen Wertlehre. Dagegen kommt in den Kulturwerten das Prinzip der Mannigfaltigkeit in der Universalgeschichte zum Ausdruck. Die Universalgeschichte vermag zu zeigen, daß sich der Gegensatz in allen Gestalten des historischen Lebens wiederfindet.

Die universalhistorische Betrachtungsweise vermag jenen Gegensatz aufzuheben, der zwischen dem Prinzip der Naturwissenschaft und Geschichte besteht, sofern ist auch die Geschichtslogik bezüglich der Auflösung und Säuberung ihrer Probleme unmittelbar auf die Geschichtsphilosophie im engeren Sinne, nämlich auf die Universalgeschichte hingewiesen. Die Universalgeschichte versöhnt die Idee des ewig Gleichen, das hier als Wert erkannt wird, mit der Idee des ewig Neuen, das hier als Sinn verstanden wird. Sie führt uns zu der Einsicht, daß der Inhalt des wertenden Bewußtseins, das letzthin Gemeinte immer gleich ist, und daß nur die Deutung, die wir ihm zuteil werden lassen, der Sinn, den wir mit ihm verbinden, immer verschieden ist.

b) Geschichte als Organon der Philosophie.

Die Geschichte kann unter dem Aspekt der Universalgeschichte als das Organon der Philosophie bezeichnet werden. Sie beweist, daß die Probleme der Philosophie ewig und notwendig sind. Das gilt in erster Linie für die Philosophiegeschichte, aber auch für die politische und religiöse Geschichte sowie für die Geschichte des künstlerischen Lebens. Wie Schelling[1]) die Kunst als das wahrhaftige Organon aller Philosophie bezeichnet hat, sofern sie uns die Gewißheit des Absoluten gibt, so möchten wir in einem ganz ähnlichen Sinne die Geschichte als das Dokument für die Wirklichkeitsbedeutung der höchsten philosophischen Probleme auffassen. Was die Logik in den reinsten und höchsten Formen bewegt, das bewegt das historische Leben in weitaus konkreterer Gestalt[2]). Das Form-Inhalt-Problem ist ein Grundproblem der Philosophie. Die Logik zerlegt die Wirklichkeit in Form und Inhalt. Das ist die große Antithetik des Wirklichen: der Begriff eines Etwas, das jeder sinnlichen Inhaltlichkeit entbehrt, und der Begriff eines Etwas, das

[1]) Schelling, System des transzendentalen Idealismus.
[2]) Das entspricht durchaus dem Geiste der Hegelschen Geschichtsphilosophie.

jeder Formung und Wertgestaltung verlustig gegangen, das gänzlich unbestimmt und unbegriffen und unbegreiflich ist. In diese Komponenten, die beide unwirklich sind, zerlegt die Logik die Wirklichkeit. Und beide Prinzipien, Form und Inhalt, wachsen auf dem Felde der Geschichte zu konkreten Gedankengebilden aus, zu Typen philosophischen Weltverstehens, die notwendig miteinander in Kampf und Fehde liegen müssen, da sie von entgegengesetzten Gestalten beseelt sind. Der Rationalismus bejaht einseitig die Form und meint, daß der Begriff alles durchdringen und auflösen kann. Der Irrationalismus bejaht einseitig den Inhalt und meint, daß er ewig unbekannt und verschwiegen bleiben müsse. Und ähnlich spiegelt sich der rein logische Gegensatz, der zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern besteht, im historischen Leben überall dort wieder, wo von Universalismus und Individualismus die Rede ist.

Die Universalgeschichte treibt notwendig zu dem Problem von Individualismus und Universalismus hin, zu der Frage, welchen Anteil am historischen Geschehen wohl das Allgemeine und das Besondere habe. Die philosophische Überlegung sucht sich darüber Klarheit zu verschaffen, was die Persönlichkeit an eigener und selbständiger Leistungsfähigkeit gegenüber den allgemeinen Wertideen und ihrem bestimmenden Einfluß wohl bedeuten möchte. Es könnte ja sein, daß die Persönlichkeit das blinde Werkzeug der Wertidee bildet und zur absoluten Ohnmacht verurteilt wäre, oder aber daß die Wirksamkeit des Allgemeinen sich als Illusion herausstellen würde, und die Persönlichkeit ihr eigenes Schicksal und das Schicksal der Welt zu tragen und zu gestalten hätte. Vielleicht aber vermag die Universalgeschichte den Anteil festzustellen, welcher jedem einzelnen Faktor als Erreger des Weltgeschehens zukommt.

Die Universalgeschichte hat es nicht mit den Kulturwerten als Auslese-prinzipien, sondern mit den Werten überhaupt zu tun, sofern sie in einer lebendigen und wirksamen Beziehung zum historischen Geschehen sich befinden. Wichtig ist dabei die Frage, ob es die Universalgeschichte mit der ganzen Wirklichkeit zu tun habe. Wir wissen ja, daß die Geschichte nur eine Auswahl des Wirklichen zur Darstellung bringt. Wird in der Universalgeschichte dieser Gegenstand noch mehr beschränkt oder erweitert? Dazu möchten wir schon an dieser Stelle unsere Auffassung vertreten, daß nämlich die Universalgeschichte alles wertvolle Geschehen in sich schließt, also nicht das relativ Historische, dasjenige, was lediglich vorgetragen und aufbewahrt ist, um das Werden des Wertvollen zu zeigen oder Übergangsgebilde zu schaffen, sondern nur das absolut Historische, was Eigenwert besitzt und an sich etwas bedeutet. Anderseits aber gehört zur Universalgeschichte auch manches, was für die empirische Geschichte wenig Bedeutung besitzt oder gar ihrem höchsten Prinzip, der historischen Beurteilung, widerstreitet. Ich denke hier besonders an Erscheinungen des sittlichen Lebens, die sich nur in kleinem Kreise ausgewirkt haben, und an das große Gebiet des Mystischen, das die absolute Nichtigkeit des Zeitlichen verkündet.

Die Antinomien sind das Kernproblem der Universalgeschichte. Kant hat ihren logischen Ort ganz anders orientiert. Sie erscheinen bei seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Naturwissenschaften dort, wo es sich darum handelt, zu zeigen, daß dem kategorialen Verstehen der Weg

in die übersinnliche Welt ein für allemal verlegt ist, und daß sie widersinnig und unverständlich wirken, wenn wir an ihre Anwendung auf eine vom Bewußtsein abgelöste sinnliche Wirklichkeit denken. Unter der erkenntnistheoretischen Besinnung erblaßt das Truggebilde der widerspruchsvollen Antinomien: die spekulative Vernunft vermag den transzendentalen Schein aufzulösen. Anders in der Hegelschen Philosophie, die den Begriff der Antinomie zum Grundbegriff ihrer Methode macht, der uns in allen Disziplinen der Philosophie entgegentritt und auf ein höchstes Prinzip der Vernunft hinweist. Für Hegel sind die Antinomien in der Logik lösbar. Wir vermögen nicht einzusehen, wie solches möglich sein soll. Wohl aber meinen wir, daß das Antinomienproblem in der Universalgeschichte seiner Lösung entgegengeführt wird. Was unserer Auffassung gemäß die systematische Philosophie im äußersten Falle zu leisten vermag, das wäre die Herstellung eines Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Kulturgebieten, etwa in der Weise, daß sie zeigen würde, wie die Probleme der Wissenschaft zu den Problemen des sittlichen Lebens und diese wieder zu den Problemen der Kunst überleiten[1]). Vermöchte aber auch die systematische Philosophie diesen Zusammenhang herzustellen, so würde sie doch nicht imstande sein, den Gegensatz zu überwinden, der jedes einzelne Kulturgebiet trägt.

In dem Begriff der Antinomie liegt ein rationales und irrationales Moment verborgen. Es liegt ein Gegensatz vor, und der Gegensatz spaltet das Reich der Vernunft und erregt Unruhe und Bedrängnis. Der Widerspruch, der in das Logische hineingetragen wird, macht uns die Sphäre des vernünftigen Denkens fremd und unbegreiflich. Er duldet kein System und keinen Zusammenschluß der Glieder. Aber die Antinomie selber ist für uns auch wieder nichts Unbekanntes. Im Verhältnis etwa des Allgemeinen zum Besonderen kennen wir die beiden Glieder, und zwar kennen wir sie nur durcheinander, das eine macht uns das andere deutlich, ohne diese Gegenseitigkeit würden uns beide verborgen bleiben. So haben wir ein Wissen durch das Antinomische von dem Antinomischen. Weiter aber involviert auch der Gedanke des Gegensatzes die Idee seiner Auflösung. Wir wissen, daß der Gegensatz aufgelöst werden soll, aber wir kennen nicht die Lösung. Sollte der Gegensatz nun einmal zum Wesen der Sinnenwelt gehören, so fordert sie notwendig ihre Ergänzung und Erfüllung durch ein sinnliches oder übersinnliches Einheitsprinzip, das wir mit dem philosophischen Begriff des Absoluten oder mit dem religiösen der Gottheit bezeichnen. So wird das Sinnliche mit dem Unsinnlichen in eine notwendige und enge Verbindung gesetzt: das eine kann ohne das andere nicht sein, das eine ist auf das andere angewiesen. Und so schwindet auch der allzu schroffe Gegensatz dahin, welcher in der Vorstellung einer vom Sinnlichen völlig unabhängigen Sphäre des Unsinnlichen liegt.

In der systematischen Philosophie wissen wir die Antinomien als letzte notwendige Voraussetzungen. Wir wissen, daß kein Kunstwerk schön sein kann, ohne das Spannungsverhältnis von Form und Inhalt, von Freiheit und Notwendigkeit, ein Spannungsverhältnis, das seine gewaltigste und gewalt-

[1]) Die Herstellung eines solchen Zusammenhangs würde ein System der Werte ergeben.

samste Form im Drama erhält. Die Antinomie ist auch das Prinzip der Werte, zwischen denen gleichfalls notwendige und für die Logik unüberwindliche Gegensätze bestehen. Die Antinomie ist also das auch den Werten übergeordnete Prinzip, das ihr gegenseitiges Verhältnis erst konstituiert und möglich macht. Die Geschichte trägt die Antinomien in sich, oder die Antinomien formen die historische Entwicklung, aber die Geschichtsforschung reflektiert nicht ausdrücklich auf diesen Gegensatz, der das gesamte Kulturleben bewegt. In der Universalgeschichte werden die Gegensätze ausdrücklich gedacht. Die Geschichte ist nicht das friedliche Reich der Wertverwirklichung, sondern der Schauplatz für den Kampf der Vernunftantinomien, in denen alle Wahrheit ruht. Und für die Universalgeschichte erhebt sich das Problem, ob es eine Synthesis zu dieser Antithesis gibt, oder ob sie ein unüberwindliches Letztes bedeuten, wie die absoluten Werte, die keine Unterordnung unter ein Allgemeines dulden.

Jede Wissenschaft als solche glaubt, daß sie in der Welt vollkommen allein, daß sie einzig sei. Sie kümmert sich nicht darum, ob ihr Geist einer anderen Wissenschaft widerspricht. Zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie gehört die Aufweisung eines Prinzips, das die Einheit zwischen den verschiedenen Gestalten des wissenschaftlichen Lebens herzustellen vermag.

Diese Einheit des Wissens kann niemals in der Sphäre der Wissenschaften liegen, die durch verschiedenartige Begriffsbildungen zueinander in Gegensatz gesetzt sind. Die Einheit des Wissens ist niemals das Allgemeine der Wissenschaften. Auch liegt die Einheit nicht im Inhalt, etwa in einem gemeinsamen Erkenntnisresultat, zu dem alle Wege der Reflexion hinleiten müßten, sondern in der Form und gewissermaßen auch, so paradox es klingen mag, in dem Formgegensatz, der sich als das Prinzip aller Kultur- und Wissensgebiete offenbart.

Das Grundprinzip alles werthaften Lebens ist die Dualität, und die Universalgeschichte ist der Beweis dieser Dualität zugleich mit der Idee ihrer Überwindung. Die Antike kannte dieses Grundprinzip noch nicht und vermochte deswegen auch zu keinem philosophischen Verstehen der Geschichte vorzudringen.

c) Universalgeschichte im Verhältnis zu Philosophie und Wissenschaft.

Es erhebt sich nun die Frage: was bedeutet die Idee einer Universalgeschichte im Verhältnis zur Wissenschaft einerseits und den grundlegenden philosophischen Disziplinen anderseits, wie ist ihr logisches Verhältnis zu denken, oder: welche Stellung nimmt die Universalgeschichte im Ganzen des wissenschaftlichen Lebens ein? Da ergibt sich nun folgende Überlegung: alle Philosophie bedeutet ein systematisches Wissen, folglich auch die Geschichtsphilosophie. Die Geschichte ist eine unsystematische Wissenschaft, zu ihrem Wesen gehört das Fragmentarische, das Unbegrenzte. Niemals wird sie imstande sein, den Kreis der historischen Urteile zu schließen. Die Universalgeschichte ist das systematische Wissen vom Unsystematischen. Hier erhebt sich nun weiter das Problem: ist eine solche Wissenschaft eine Absurdität, oder handelt es sich hier nur um eine scheinbare Paradoxie, und ist vielleicht gerade diese Wissenschaft befähigt, zu einer Einheit der Weltansicht zu führen.

Ist vielleicht die Universalgeschichte qualifiziert, die Antinomien der Vernunft zu überwinden und das Systematische mit dem Unsystematischen, das Abstrakte mit dem Konkreten zu versöhnen?

d) Idee des Fortschritts.

Wir haben als Gegenstand der Universalgeschichte zunächst ganz allgemein die Antinomien bezeichnet, weil sie das Neue, Leitende und Bestimmende sind, was zu den Prinzipien des historischen Geschehens hinzutritt, wenn wir uns von der historischen Wertlehre zur Universalgeschichte wenden. Aber gewiß spielen auch die Kulturwerte in enger Verbindung mit dem Prinzip der Antinomie erst hier ihre entscheidende Rolle. Sie werden aber nun nicht mehr nach ihrem Geltungs- und Leistungswert betrachtet, sondern sofern sie im Prozeß des historischen Geschehens zu fortschreitender Verwirklichung gelangen. Damit haben wir gleich wieder einen neuen Begriff der Universalgeschichte ausgesprochen, der erst hier Bedeutung gewinnt, und der mit dem dem der Antinomien auf das engste zusammenhängt, nämlich den Begriff des Fortschritts. Allerdings ist der Begriff des Fortsschritts nicht der absolute konstituierende Wert für die Universalgeschichte, weil nicht alle Prinzipien dem Begriff des Fortschritts unbedingt unterliegen, sondern wie wir noch deutlich zu machen haben, nur eine begrenzte Zahl von Kulturwerten. Mit dem Begriff der Antinomien einerseits und mit dem Begriff des Fortschritts anderseits hängen dann die übrigen Grundbegriffe der Universalgeschichte, wie der Begriff des Endzwecks, des Wertmaßstabes, der historischen Epoche und andere, zusammen.

e) Die lebendige Inhaltlichkeit.

Indem wir hier den Gegenstand der Universalgeschichte bestimmen, sprechen wir in erster Linie nur von Formbegriffen, die keine sinnliche Inhaltlichkeit in sich tragen. Die Form ist ja auch, wie wir wissen, der Gegenstand der Philosophie, während die Erkenntnis der sinnlichen Inhaltlichkeit der Wissenschaft überlassen bleibt. Dennoch hat es die Universalgeschichte nicht wie die anderen philosophischen Disziplinen lediglich mit der Form zu tun. Sie hat es mit dem wertvollen historischen Leben in seiner Lebendigkeit zu tun, ebenso wie die historische Wissenschaft. Sie löst das Wirkliche nicht in zwei Begriffe, Form und Inhalt, auf, die selber unwirklich sind, um dann dem System eines Unwirklichen nachzugehen, sondern für sie ist die Form nur so weit interessant, als sie im Verhältnis zum Inhalt verharrt und im Leben wirklich ist. Deswegen fragt sie nach dem Sinn der Geschichte. Der Sinn ist aber der Wert, sofern er im Leben Gestalt gewinnt, die psychischen Akte der Anerkennung und Verwerfung, überhaupt jeder Stellungnahme zu Welt und Menschen, durchdringt und erleuchtet und mit den Erscheinungen des historischen Geschehens sowie mit den ganzen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft unmittelbar verbunden ist[1]). Diesen mit dem sinnlichen Inhalt verschmolzenen Wert bezeichnen wir wohl als Gut, sofern wir an seine Zuständlichkeit denken, betrachten wir ihn aber in enger Verbindung mit den Geschehen selbst, so sprechen wir auch wohl von den Gestalten des historischen Lebens.

[1]) Vgl. hierzu auch Rickert, Begriff der Philosophie. Logos Bd. I, H. 1.

Da die Universalgeschichte sich also mit einer lebendigen Inhaltlichkeit befaßt, verläßt sie die Bahnen erkenntnistheoretischer Überlegungen, und somit besteht für sie eine Gefahr, die in der Geschichtslogik und in der historischen Wertlehre nicht anzutreffen ist, nämlich die Kollision mit den Aufgaben der historischen Wissenschaft. Daß nun diese Gefahr zu vermeiden ist, erhellt aus folgenden Überlegungen:

1. hat es die Geschichte nur mit der Entwicklung der menschlichen Kulturbetätigung und ihrer historischen Beurteilung zu tun, die Universalgeschichte aber mit dem Fortschritt der historischen Entwicklung und ihrer philosophischen Wertbedeutung.

2. Die Geschichte will den Zusammenhang des historischen Lebens nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung erklären, die Universalgeschichte sucht den Sinn des historischen Geschehens zu deuten.

3. Die Universalgeschichte liefert keine neue Inhaltserkenntnis in dem Sinne, daß sie das Gebiet des historischen Wissens bereichert, wohl aber erfaßt sie den Idealgehalt historischer Grenzbegriffe und kommt dadurch zur Einsicht in den vernünftigen Zusammenhang des historischen Ganzen.

4. wird die Universalgeschichte niemals den Anspruch erheben dürfen, daß sie apriori aus der Idee des Endzwecks heraus die historische Entwicklung zu konstruieren vermag, sondern sie wird diese von der Geschichtsforschung enthüllte historische Wirklichkeit als eine Gegebenheit voraussetzen und lediglich eine neue Frage an diese Gegebenheiten richten, wodurch nicht die historische Erkenntnis, wohl aber die philosophische Erkenntnis des Wirklichen bereichert werden kann.

f) Der Begriff der Entwicklung.

Die Begriffe Entwicklung und Fortschritt werden vielfach promiscue gebraucht. Man legt den Gedanken des Fortschritts in den Gedanken der Entwicklung hinein, da dieser Begriff nun einmal dem Gebiet der Biologie entstammt, das vor allen anderen naturwissenschaftlichen Gebieten am schwersten von dem Wertgesichtspunkt freizuhalten ist. Und doch ist das Leben als solches kein Wertgebilde, weder pflanzliches noch tierisches, noch menschliches Dasein, noch der Prozeß, der dieses Dasein von der früheren zur späteren Gestaltung weiterleitet. Das Leben als solches bleibt in der bloßen Materialstellung stehen und wird erst durch das Tun und die Leistung des Menschen zu einem wertvollen Gebilde. Mag nun dieses Tun sich auf die Gestaltung des eigenen Lebens richten und ein höheres Vernunftleben daraus erzeugen, mag es die Beziehung zu anderen Individuen, die als solche auch nur etwas naturhaft Gegebenes ist, mit Sinn und Bedeutung erfüllen oder über die Sphäre sozialer Zusammenhänge hinaus ein Verhältnis zum Absoluten gewinnen, das in den Formen der Kunst und Religion, der Philosophie und Wissenschaft, des Rechtes und der Moralität in das große Gebiet menschlicher Leistung, das wir Kultur nennen, als ideeller Gegenstand hineinragt.

In dem Begriff der Entwicklung liegt über den Begriff des Geschehens und der Veränderung hinaus auch der Gedanke des Zieles als Zweck des Prozesses. Die Pflanze soll sich entwickeln, die Knospe entfalten, die Blüte soll welken, um der Frucht Raum zu geben, die wiederum in sich den Keim zu neuen Bil-

dungen pflanzlichen Lebens trägt. Ziel und Zweck ist überall gesetzt und gegeben, aber immer wird das alte Ziel durch ein neues überholt und schließlich alles in den Kreislauf einer ewigen Wiederkehr gezogen. Und wo ist das Ziel, wenn wir auf die Entfaltung des einen Pflanzendaseins schauen: ist es die Knospe, die Blüte oder die Frucht?

Die Entfaltung des menschlichen Lebens kann wie die Entfaltung jedes anderen Organismus rein entwicklungsgeschichtlich ohne jede Wertbeziehung begriffen werden. In der Entwicklung der Körperlichkeit wird immer wieder die alte Zielsetzung durch eine neue überholt: das Kind wird gebildet, und das Kind wird zum Knaben, zum Jüngling, zum Mann, zum Greis. Und was ist Ziel und Höhepunkt des Prozesses? Ist es der gereifte Mann, der Mann in der Blüte seiner Jahre? Aber an ihm sind ja auch schon wieder Zeichen des Verfalles bemerkbar. Oder bedeutet Knabe und Jüngling die höchste Form des menschlichen Lebens, weil es ja sie im Grunde genommen sind, die wir mit den höchsten Prädikationen der Schönheit umkleiden? Vielleicht aber ist der Greis das Ziel der menschlichen Entwicklung, der sich das köstliche Gut der Seelenruhe errungen und dem irrenden und fehlenden Kämpfertum des Mannes gegenüber ein Weiser und Vollendeter ist? Vielleicht aber vermag die Form der Körperlichkeit, die sich in den Lebensaltern offenbart, überhaupt nicht als Symbol für das Wachstum des Geistes zu dienen, darauf es in der menschlichen Entwicklung doch vor allen anderen Dingen ankommt. Denn der menschliche Geist trägt immer neue Entwicklungsmöglichkeiten in sich und kann niemals als ein vollendeter gedacht werden.

g) Wertzuwachs und Wertsteigerung.

Nun haben wir es in der Geschichte nicht mit der Entwicklung schlechthin, sondern mit einer werthaften Entwicklung zu tun. Diese Entwicklung äußert sich in der Anknüpfung und Vermehrung wertvollen Lebens oder, wie wir auch sagen können, in einem Wertzuwachs. Dieser Begriff der historischen Entwicklung muß von dem Begriff des Fortschritts wohl unterschieden werden, zu dessen Wesenscharakter nicht nur das Moment des Wertzuwachses, sondern auch der Wertsteigerung gehört. Nicht nur daß zu dem zeitlich früheren Wertvollen ein zeitlich späteres Wertvolles hinzutritt, sondern es kommt vor allem darauf an, daß dieses Spätere als Produkt des Fortschritts das zeitlich Frühere an Wertbedeutung übertrifft. So bedeutet etwa die Philosophie des 19. Jahrhunderts einen Wertzuwachs gegenüber der Philosophie des deutschen Idealismus, sofern eine ganze Reihe von Problemen, die jene große Zeit bewegte, in der Philosophie eines Schopenhauer, Lotze, Nietzsche, Eduard von Hartmann weitergebildet wurde. Aber ob die Philosophie des 19. Jahrhunderts unserer großen klassischen Philosophie gegenüber als Fortschritt bezeichnet werden kann und darf, das möchten wir billig bezweifeln.

Von besonderer Komplikation wird die Unterscheidung von Fortschritt und Entwicklung, wenn wir auf die Entfaltung des persönlichen Lebens sehen. Man kann von einer Entwicklung der Leistung und der Fähigkeiten und von einem Fortschritt der Leistung und der Fähigkeiten sprechen. Wenn wir von Leistung sprechen, so denken wir an den objektiven Niederschlag der Kulturbegabung und Kulturfähigkeit: an das Werk. In der Analysis der Leistung

wird es nicht schwierig sein, das Neue gegenüber dem Alten als interessante Weiterbildung und somit als Wertzuwachs anzuerkennen, ohne doch von einem höheren Bedeuten des Neuen gegenüber dem Alten sprechen zu wollen, eine Einschätzung, die allein den Begriff der Wertsteigerung rechtfertigen könnte. Denken wir aber nicht an den objektiven Niederschlag der Kulturleistung, sondern an die Entfaltung des persönlichen Lebens, so ist die Scheidung von Entwicklung und Fortschritt weitaus schwieriger zu vollziehn. Das Aufklärungszeitalter in seiner individualistischen Tendenz hat den Begriff der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen als höchsten Wertbegriff geprägt. Das Werden neuer Gaben und Fähigkeiten, neuer Funktionen, die Welt zu bilden, die Verfeinerung der Sinnesorgane, das Wachstum der Intelligenz, der höhere Schwung phantasievoller Gestaltung — alles das bedeutet doch nur Entwicklung, wenn sich mit der Bereicherung der Natur- und Geistesgaben nicht auch eine persönliche Leistung verbindet. Es ist sehr schwer zu entscheiden, ob die neue Gabe und Fähigkeit unserer menschlichen Natur gegenüber den anderen Fähigkeiten, die wir besitzen, ein Plus im Sinne des Fortschritts oder Entwicklung als Wertzuwachs bedeute. Daß diesem Mehr gleichzeitig auch eine höhere Bedeutung zukommt, das ergibt sich erst aus der Leistung, welche dies Neue entweder in der Gestaltung des persönlichen Wesens oder in „objektiven" Kulturleistungen vollzieht.

Wie alle Philosophie will die Universalgeschichte nicht erklären, wie eine historische Erscheinung aus der anderen geworden ist, sondern sie will die historische Entwicklung deuten. Das historisch Erklärte ist für den philosophischen Gesichtspunkt noch immer ein Unverstandenes. Ich weiß, wie Griechentum, Renaissance und Romantik geworden sind, aber ich weiß deshalb noch nicht, was sie für die Menschheit bedeuten. Bei diesem Deuten kommt es in erster Linie darauf an, einen Gesamtsinn des historischen Geschehens oder des historischen Universums zu finden, der allen großen Gestaltungen des Menschlichen gerecht zu werden vermag. Diesen Gesamtsinn wird man dann in den einzelnen Reihen der Kulturentwicklung, so z. B. in der Entfaltung des religiösen und ästhetischen Bewußtseins, wiederfinden, natürlich in einer ganz bestimmten Modifikation, die nun so ohne weiteres aus der Wertidee des Ganzen nicht abzuleiten ist.

Dabei handelt es sich nicht um eine Bereicherung der inhaltlichen Forschungsergebnisse der Historie. Die Universalgeschichte vermag die empirische Geschichte nicht zu bereichern oder zu ergänzen. Sie übt auch keine Korrektur an ihr aus. Sie wird das Bild, das die Geschichte von Kaiser Friedrich dem Zweiten und von seiner Tätigkeit in Sizilien entrollt, soweit es als Ergebnis eines sorgfältigen Quellenstudiums mit Notwendigkeit sich ergibt, vollkommen unangetastet lassen. Sie wird niemals mehr, wie das wohl früher geschehen ist, den historischen Tatsachen Gewalt antun, und sie mit Rücksicht auf irgendeine Konstruktion ummodeln und umbiegen. Sie weiß aber auch, daß die historische Beurteilung, die für den Historiker unentbehrlich ist, und die vor allem den Gedanken der Kulturvermehrung, der Zeiterfüllung, der Wirksamkeit und des intensiven gesteigerten Lebens so stark bejaht, von der Wertbeurteilung auf Grund des Fortschrittsprinzips vollkommen verschieden ist. Auch ist es augen-

scheinlich und selbstverständlich, daß das Beurteilungsprinzip der meisten Historiker ein begrenztes ist. So ist, wie wir schon in einem anderen Zusammenhang betont haben, der Gesichtspunkt einer realen Politik für die meisten modernen Geschichtsforscher der entscheidende. Und desgleichen hat die Stärkung, die der nationale Gedanke in der ganzen Weltlage erfahren hat, dahin geführt, die Leistung für die eigene Nation als Grundmaßstab für eine historische Persönlichkeit zu betrachten. Dagegen wird die Universalgeschichte, die mit dem Begriff des Fortschritts die Erscheinungen wägt, über die realpolitische Tat hinaus auch Gesinnungswerte kultivieren. Sie wird den persönlichen und nationalen Egoismus nicht unbedingt billigen. Friedrichs II. Bild wird vielfach verdunkelt durch die Schatten und Begrenzungen einer spezifisch nationalen Einwertung. Aber wenn er Sizilien mehr geliebt hat als Deutschland und den Schwerpunkt der Weltmonarchie zu sehr nach dem Süden legte, wenn er, umgeben von dem Glanz sarazenischer Pracht, sein schlichtes schwäbisches Rittertum vergaß, so ist er doch der geniale Schöpfer der modernen Staatsorganisation, so bleibt er doch der weitblickende Anreger und Förderer von Philosophie und Wissenschaft, und seine schlanke Gestalt wird immer ein ästhetischer Glanz umleuchten, ihn, der so ritterlich mit dem Schicksal gerungen hat, und den noch heute in Sizilien ein treues Gedächtnis in liebevoller Erinnerung aufbewahrt, wie die bunten sizilianischen Bauernkarren beweisen, auf denen man häufig des großen Staufenkaisers Bild erblicken kann. Ihn, den ein beschränkter nationaler Wertgesichtspunkt vielleicht gering wertet, weil er die Interessen des Reiches nicht immer genügend gewahrt, wird die Universalgeschichte der Menschheit immer zu ihren Helden zählen.

So ergibt der universalgeschichtliche Standpunkt im Verhältnis zur Historie niemals eine Bereicherung der inhaltlichen Forschungsresultate, sofern die Geschichtsphilosophie durch eigene Erforschung die Fakta nicht vermehren kann und noch viel weniger durch eine phantasievolle Konstruktion die Fakta vermehren darf. Wohl aber ändert sich durch den philosophischen Aspekt, unter dem die Universalgeschichte in der Historie erscheint, der Bedeutungsgehalt von Persönlichkeiten und Epochen, sofern sie mit der Idee des historischen Ganzen unmittelbar verbunden und über jede Partikularität hinausgehoben werden. Denn die Universalgeschichte formt den Begriff der welthistorischen Individuen und der welthistorischen Epochen und will den absoluten und notwendigen Bedeutungsgehalt aus der Geschichte herausheben. Diese notwendige Bedeutung aber erhalten die Erscheinungen, Tatsachen, Epochen, Nationen, Persönlichkeiten durch ihr eigentümliches Verhältnis zu den absoluten Wertideen. Der Charakter oder Typus einer Zeit ergibt sich aus ihrer Stellungnahme zu den Kulturwerten. Sie kann sich kulturbejahend oder -verneinend verhalten. So bejahte Julian Apostata die Kultur und verneinte das Christentum. Die Tragik des Kaisers aber lag darin, daß er eine Kultur festhalten wollte, deren Kräfte erloschen waren, gegenüber einer Unkultur, die kulturmächtige Potenzen in sich trug. So gibt es Zeiten und Persönlichkeiten, die auf eine ganz bestimmte Wertkombination eingestellt sind, wie etwa die Romantik auf den ästhetisch-religiösen Wert in Verbindung mit der Geschichte, so gibt es Persönlichkeiten, deren Größe in ihrer Allseitigkeit, und andere, deren Größe in ihrer Einseitigkeit liegt. So gibt es schaffende, werterzeugende

Nationen und Völker von welthistorischem Beruf, Träger großer Kultur und Vernichter großer Kultur. Es gibt ein Ideal des Griechentums und des griechischen Menschen, der Renaissance und des Renaissance-Menschen, der Romantik und des romantischen Menschen. Alle sie sind niemals wirklich gewesen, aber es handelt sich hier um Ideale, die das Leben bestimmt haben. Alle diese Typen sind für die Universalgeschichte von größter Bedeutung, weil sie mit ihrer Hilfe sich des historischen Universums bemächtigt.

Der Historiker wird immer sagen: diese griechischen Menschen und dieses Griechentum hat es nicht gegeben. Vielleicht, daß in Athen im Zeitalter des Perikles einzelne wenige ein ähnliches Ideal verkörperten, wie es die enthusiastischen Verehrer des Griechentums denken und gedacht haben. Vielleicht aber war diese schöne Einheit von Geistigkeit und Sinnlichkeit nur das Ideal jener fernen Kultur. Darauf möchten wir erwidern, daß dann diese wenigen für die philosophische Betrachtung Griechenland sind und immer sein werden, und daß das „nur" Idealsein für den Philosophen mehr bedeutet wie die ganze Fülle der Tatsachen. Denn auf die Geschichte der Wertideen, auf ihr Bewußtwerden im menschlichen Geiste, auf ihre Darstellung in Kultur und Leben kommt es ihm ja allein und ausschließlich an.

Dem Historiker werden die Typen des historischen Lebens nicht viel mehr bedeuten wie Anzeichen eines intensiven Kulturlebens, das etwa den Typ des Renaissancemenschen oder des Romantikers geschaffen hat, oder auch als Begriffe, die sehr geeignet sind, einen bestimmten Zeitraum historischer Entwicklung festzulegen. Indem das historische Bewußtsein über eine nur zahlenmäßige Feststellung der historischen Epochen hinauskommen will, sucht es den spezifischen Bedeutungsgehalt einer Epoche durch ideale Grenzbegriffe zu bestimmen und macht dann die Erfahrung, daß es außerordentlich schwierig ist, Begriffe wie Renaissance oder Griechentum auch nur einigermaßen ziffernmäßig festzulegen. So hat man z. B. den Anfang der Renaissance-Epoche immer weiter zurückgeschoben, weil man schon weit früher wie im 14. Jahrhundert charakteristische Anzeichen eines neuen Kulturgeistes zu entdecken glaubte. Aber man muß wohl unterscheiden, ob der Geist einer neuen Zeit erst an der Arbeit ist, oder ob er sich bereits in ganz neuen Leistungen und Schöpfungen zur Darstellung gebracht hat und dadurch eine neue Epoche inauguriert. Ferner können ja auch die verschiedenen Kulturgebiete zu verschiedener Zeit die neue geistige Formation erfahren, etwa die Philosophie früher wie die Kunst, und das eine muß dann notwendig als Dominante betrachtet werden. Auch erkennt die philosophische Besinnung sofort, daß alle Lebensideale und Kulturideale ein Moment des Unvergänglichen an sich haben, so daß der Geist des Griechentums noch in der Gegenwart fortlebt.

Für die philosophische Besinnung bedeuten die Typenbegriffe weit mehr als Abgrenzungsbegriffe für historisches Leben oder als Begriffe, die einen bestimmten Bedeutungsgehalt gewisser Epochen mit einem höheren oder geringeren Maß von Deutlichkeit hervorheben. Sie schließen auch mehr in sich ein als die allgemeine Stimmung eines Zeitalters oder als das Wollen und die Ziele der kulturellen Oberschicht einer Nation oder einer Epoche. Das philosophische Bewußtsein, das sich der Geschichte nähert, lebt in der Hauptsache nur in diesen Begriffen und ist davon überzeugt, daß der Gesamtsinn und das

eigentlich Werthafte und Eigentümliche einer Zeit darin zum Ausdruck gelangt, bzw. verbindet es den ganzen Wertgehalt einer Epoche mit diesen Begriffen. So besteht ein erheblicher Unterschied zwischen der historischen und philosophischen Bedeutung von Romantik oder Renaissance. Romantik im philosophischen Sinne bedeutet ein Wertbewußtsein eigentümlicher Natur, eine ganz eigenartige Stellungnahme zu Welt und Leben, das sich einmal in der Zeit gebildet hat und dann als Form des Bewußtseins dauernden Bestand gewinnt.

Diese Formen des Kulturbewußtseins, diese großen Gestalten des historischen Lebens hängen mit den absoluten Werten der Philosophie notwendig zusammen. Sie bedeuten eine einseitige Stellungnahme zum Wertreich, wie sie durch Geist, Charakter, Bildung, Natur und Eigenart einer Nation oder einer Epoche bedingt ist. Dabei ist es vollkommen unmöglich, diese Gestalten des Bewußtseins aus den objektiven Werten abzuleiten, wenn auch der Inbegriff möglicher Gestaltungen schließlich in jenem Grundgegensatz verankert ist, der die prinzipielle Voraussetzung irgendeines Kulturgebietes bildet. So kann die universalhistorische Entwicklung der Philosophie nur verstanden werden, wenn wir dabei den entscheidenden Gegensatz von Form und Inhalt, von Subjekt und Objekt beachten. So ist die Entwicklung des religiösen Bewußtseins durch das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen und ihre gegenseitige Determination eindeutig festgelegt. So muß die Entwicklung des künstlerischen Geistes vor allem in dem Wandel der ästhetischen Ideen und in der Entwicklung der Stilformen gesehen werden. Weiter aber geht die sichtbare Beziehung zwischen den Grundprinzipien und den lebendigen und wirksamen Gestalten des historischen Lebens nicht. Überall müssen wir die Gestalten des Kulturlebens der historischen Wirklichkeit entnehmen, und das Neue besteht nur in dem Bezogenwerden auf ein Allgemeines und in der andersartigen Orientierung und Einstellung.

Spezialprobleme der Universalgeschichte.

Nachdem wir so das Verhältnis der Universalgeschichte zur Geschichte erörtert haben, um ein für allemal dem Verdacht zu begegnen, daß es jene in ähnliche Weise wie diese mit historischer Inhaltlichkeit zu tun habe, wenden wir uns nunmehr den Spezialproblemen dieser höchsten geschichtsphilosophischen Disziplin zu. Was nun da von den anderen philosophischen Disziplinen her vorausgesetzt werden muß, ist dieses, daß dem Wert als solchem, so etwa dem Wert der Wahrheit oder der Schönheit, eine von der Zeit unabhängige Geltung zukomme. Die Zeit ist die Form unserer Endlichkeit, durch die wir von dem Absoluten wissen. Ohne das endliche Bewußtsein bedeutet sie nichts. Die Formen, in denen uns das Göttliche und Absolute zugängig ist, sind die Kulturwerte. Sie sind nicht vollkommen unabhängig von der Zeit, sie stehen vielmehr in der Zeit und sind für das endliche Bewußtsein. Wissenschaft und Kunst haben sich in der Zeit entwickelt, d. h. sie sind nicht ohne Zutun des endlichen Bewußtseins da, oder sie haben einen gewissen Anteil am Endlichen. Es würde aber ein Irrtum sein, zu behaupten, daß die Kulturgüter nichts anderes seien wie Menschenwerk, denn das Objektive und Allgemeingültige an ihnen ist nicht das Werk unserer Schöpfung. Das Wahre und das Schöne sind nicht durch

uns bestimmt, wir geben ihm nur eine Anwendung, indem wir es mit der Fülle des Sinnlichen verbinden, oder anders ausgedrückt: unsere Leistung ist darauf gerichtet, daß sich das Wertvolle offenbare und an dem Endlichen entfalte.

Das Resultat aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen läßt dieses beides als widersinnig erscheinen: daß alle Entwicklung sich nur im Absoluten und durch das Absolute vollziehe, denn dadurch wird der Sinn des Sinnlichen und die Position des Endlichen überhaupt verneint. Anderseits kann aber auch die historische Entwicklung nicht bloß als Sinnenwerk und Tun des Endlichen verstanden werden. Vielmehr nimmt in der historischen Entwicklung das Absolute und Unsinnliche, das Werthafte und Unendliche an dem Relativen und Sinnlichen, an dem Irrationalen und Endlichen teil.

Das menschlich Große und Persönliche ist, wie es uns scheinen möchte, der Mittler zwischen den beiden Welten. Es ist das, was am Endlichen und Unendlichen Anteil hat. Ohne die Wertindividualität würde das Reich des Unsinnlichen und Übersinnlichen in transzendenter Abgeschiedenheit verharren. Das Sinnliche aber würde allein sein. Erst durch den Menschen steht das Göttliche mit der Natur im Bunde. Das Reich der Natur bleibt sinnlos und unverstanden ohne die Erkenntnisform, die der Mensch ihr auferlegt hat. Und das Mysterium der Kunst veredelt die Natur durch die Macht seines Geistes. Nicht das Gelten des Werthaften, aber seine sinnvolle Verwirklichung im Sinnlichen ist die Leistung menschlichen Tuns.

Der philosophischen Betrachtung der Historie muß es so scheinen, als ob die Verwirklichung des Werthaften in einer bestimmten Ordnung sich vollziehe. Gott mußte als endlich gedacht werden, bevor das menschliche Bewußtsein zu der Vorstellung des Unendlichen gelangte, Gott mußte in der zerstreuten Vielheit gesucht werden, bevor der menschliche Geist sich zu der Idee des Einen erhob. Diese Ordnung ist von logischer Notwendigkeit erfüllt und entzieht sich der Macht menschlichen Wirkens, aber mag nicht eine freie und selbständige Sphäre des menschlichen Leistens dort bestehen, wo es sich um den Zeitpunkt der Wertverwirklichung handelt?

Das zeitlich Bedingte ist es ja, in dem sich das Zeitlose erfüllen soll. Wie kann das Unendliche im Endlichen, das Zeitlose im Zeitlichen wirklich werden? Wie steht der Wert zur Zeit. Diese Frage wird hier in einem ganz anderen Sinne gestellt wie in der Erkenntnistheorie; denn dort handelt es sich nur um eine rein logische Auseinanderlegung des Wirklichen, die zu seiner absoluten Entwirklichung führt, zu Teilen, die niemals ein Ganzes formieren können, denn nur aus Wirklichkeiten läßt sich eine Welt aufbauen. Wenn Kant das Wirkliche in Begriff, Anschauung und reinen Inhalt zerlegt, so handelt es sich hier um Unwirklichkeiten, zwischen denen ich alle und jede Beziehung denken kann, und Kant hat bekanntlich die Anschauung als das Bestimmende im Verhältnis zum Inhalt und den Begriff als das Bestimmende im Verhältnis zur Anschauung gedacht.

In der Universalgeschichte liegt die Sache von vornherein anders, weil die sinnliche Wirklichkeit nun nicht mehr in ihre Komponenten zerlegt, sondern als Wirklichkeit belassen wird. Gleichzeitig weicht der statische Gesichtspunkt, der für die Philosophie charakteristisch ist, sofern sie die Wirklichkeit in Begriffe zerlegt, dem dynamischen. Der Begriff der Bewegung

und des Geschehens verbindet sich hier unmittelbar mit dem sinnlichen Inhalt. Der Inhalt hat seine Wirklichkeit in der Bewegung. Aber die Werthaftigkeit des sinnlichen Geschehens weist über die sinnliche Wirklichkeit hinaus auf eine Sphäre des Geltenden hin, und es erhebt sich die Frage, wie das Verhältnis des Wirklichen zum Überwirklichen zu denken ist, durch das die Wirklichkeit des sinnlichen Geschehens erst eine notwendige und allgemeingültige Bedeutung erhält.

Das erste Hauptproblem der Universalgeschichte wäre also das Verhältnis des Geltenden als des Überwirklichen zur sinnlichen Wirklichkeit und zur Zeit als der Bedingung des sinnlichen Daseins. Ohne eine solche Beziehung und Verbindung würde die historische Bewegung sinnlos sein. Ist sie aber sinnreich, so erhebt sich die Frage, welche verschiedenartigen Sinngebungen mit der historischen Bewegung verbunden werden können, und welche Form als die wahre und maßgebende angesehen werden muß. Ist aber das Problem einer eindeutigen Sinngebung gelöst, dann ergibt sich die Frage der geschichtsphilosophischen Konstruktion auf Grund dieses Prinzips und wir haben festzustellen, wieweit wohl die Universalgeschichte als vollendende und abschließende philosophische Disziplin gedacht werden kann.

§ 1. Das erste Problem der Universalgeschichte: das Verhältnis von Wert und Zeit.

Es mag Menschen geben, die unbedingt und unbekümmert dem Kultus der Zeit ergeben sind und die den Gedanken eines Geltenden, das die Zeit überdauert, nicht anerkennen wollen. Diesen Menschen gilt die Zeit als unbedingte Siegerin, die alles überwindet. Das ist für sie vollkommen selbstverständlich, daß alles der Zeit unterliegt und daß nichts dauert.

Durch den neuen Zeitaugenblick wird der alte überholt und abgelöst. Er hat nun nichts mehr zu bedeuten. Die Worte, die ich einst gesprochen, das Urteil, das ich einst gefällt, sie weichen der neuen Situation, welche die Zeit herbeigeführt hat. Die Zeit ist die unbedingte Herrscherin, die alles verändert. Sie läßt mir nichts von dem, was ich einst besessen. Es gibt nichts Persönliches was die Zeiten überdauert. Auch keine Werte und Leistungen gibt es, denen Anerkennung bleibt. Jeder neue Zeitaugenblick stößt um, was bisher gegolten, und auch meine Liebe und Sehnsucht ist ein Kind des Augenblicks. Widerstandslos treiben wir dahin in der Zeit und genügen ihrer Forderung des ewig Neuen. Dieser Kultus der Zeit, wie wir ihn soeben andeuteten, ist eine Absurdität. Der Gedanke des Geltens läßt sich niemals ausschalten. Auch wenn wir der Zeit diesen ungeheuren Vorrang zuerkennen, gilt über alle Zeit hinaus der Satz des ewigen Wechsels, daß nichts Dauer und Bestand hat. Eine vernünftige und besonnene Überlegung weist aber auch überall auf dasjenige hin, was die Zeit überdauert und in größerem oder geringerem Maße von der Zeit unabhängig ist. Alles, was die Zeit überdauert, sei es nun eine wissenschaftliche Wahrheit, ein erhabener Gedanke oder ein unsterbliches Gefühl, weist auf das Ewige und Zeitlose hin.

Wir müssen nunmehr die wichtige Frage erheben, wie die verschiedenen Kulturgüter, Religion und Kunst, und die leitenden Werte, von denen sie abhängen, die Formen des Heiligen und Schönen, wie sie sich wohl zur historischen

Wirklichkeit oder zum historischen Leben und damit zur Zeit verhalten. Auch für die naturwissenschaftliche Betrachtung ist die Zeit notwendig und bedeutsam. Denn alle Bewegung kann nur in der Zeit gedacht werden. So ist ja auch für Kant die Zeit Bedingung aller Erfahrung. Aber schon Kant hat die Zeit vermöge ihrer engen Beziehung zum geistigen und damit auch zum historischen Leben als die Form des inneren Sinnes bezeichnet und ihr den Raum als die Form des äußeren Sinnes entgegengesetzt. Die Zeit ist die Voraussetzung der physischen Natur, die Voraussetzung aller Körperbewegungen, aber die Zeit ist auch vor allem ein Rhythmus unseres inneren seelischen Beziehens. Und wenn Kant die Phänomenalität von Raum und Zeit lehrt, wenn er die Behauptung ausspricht, daß sie nur Formen der Erscheinungen sind, aber das wahre Wesen der Dinge nicht berühren, so sollten wir meinen, daß die Zeit doch in einem anderen Sinne phänomenal sei wie der Raum.

Die Zeit scheint in gewisser Weise unauflöslicher mit der Wirklichkeit verwoben zu sein als der Raum. Wir können uns vielleicht einen Zustand denken, wo die räumlichen Verhältnisse aufgehoben sind, wo der Raum nur als Zeichen gilt für ein raumloses Geschehen. So gehen ja auch die Monaden der Leibnizschen Philosophie dem Raume voraus. Das geistige Leben der Monaden erzeugt den Raum als ein notwendiges Produkt der Erkenntnis. Nur die körperliche Welt bedarf, wie es scheint, des Raumes, nicht aber die geistige Welt. Wir können uns einen Lebenszustand denken, gewiß nur denken, aber nicht vorstellen, denn von der Raumanschauung kommen wir niemals los, einen Zustand können wir uns denken, wo es keine Entfernungen mehr gibt und das „hier" zugleich das „dort" ist. Manche metaphysischen Systeme postulieren dies Reich raumloser Dinge. Wir können uns einen Zustand denken, wo alle räumliche Trennung schwindet, wo alles allem gegenwärtig ist, und in einem solchen Zustand wäre noch geistiges Geschehen denkbar. So ist etwa für die platonische Weltvorstellung die Zeit wichtiger als der Raum. Gewiß steht die Ideenwelt jenseits von Zeit und Raum, aber die Seele bedarf vor allem der Zeit. Schuldig wird sie in der Zeit und muß als Strafe für ihre Schuld auf eine ganz bestimmte Zeit die Schar der seligen Götter verlassen, die im Anschauen der Idee leben.

Alles Geschehen fordert Zeit. Zeit und Geschehen sind Begriffe, die sich nicht trennen lassen. Ein Geschehen in der Zeitlosigkeit ist ein Widersinniges und Unverständliches. In dem Zeitlosen ist keine Veränderung möglich. Dort bleibt alles, wie es ist. Dort gibt es kein Entstehen und Vergehen. Dort hat alles Dauer und Bestand. Auch das Neue, an dem das historische Denken festhält, hat dort keine Stelle mehr.

Nicht nur das körperliche, sondern auch das seelische und geistige Geschehen bedarf der Zeit. Das Zeitlose ist das Bewegungslose, die Welt, die sich nicht verändert. So denkt etwa die Naturwissenschaft ein ruhiges Reich von Gesetzen, das zeitlos und ewig gilt. Und aus dieser Vorliebe für das Zeitlose ergibt sich die Tatsache, daß die Naturwissenschaft in systematischer Hinsicht so eng mit der Philosophie zusammenhängt. Die Naturwissenschaft stößt in gewisser Weise die Zeit von sich ab, denn sie trachtet nach den Gesetzen der Körperbewegung. Diese Gesetze aber sind Urteile, die an kein Zeitmoment gebunden sind. So soll etwa das Gesetz der Gravitation oder der Energie für alle Zeiten

gelten. Es soll über den Rang einer Hypothese erhaben sein. Das wird immer das Verlangen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bleiben. Wenn aber das Gesetz für alle Zeiten gilt, so spielt die Zeit keine Rolle. Die Zeit ist damit in die Sphäre des Gleichgültigen gesetzt. Dagegen kann die Naturwissenschaft die Ablösung vom Räumlichen weit schwerer vollziehen. Sie scheint mehr des Raumes als der Zeit zu bedürfen. Denken wir an ein System der Naturwissenschaften, so denken wir an den Raum als den Ort aller körperlichen Dinge, auch der letzten körperlichen Substanzen, die doch immer raumerfüllend gedacht werden müssen. Zwischen diesen letzten Dingen bestehen Beziehungen, die in gewissen Lageverhältnissen, einer Konstellation der letzten Dinge oder Substanzen, zum Ausdruck kommen. Diese Anordnung der Substanzen im Raume bedingt alles mögliche Geschehen, das sich als Ortsveränderung im Raume vollziehen kann. So waren für Demokrit leerer Raum und Atom Grundprinzipien der Naturauffassung. Das Naturgesetz aber, wie es die moderne Naturwissenschaft denkt, läßt sich auffassen als das Prinzip aller möglichen Lagerungsverhältnisse der Substanzen im Raume. So kann das Gesetz auch gedacht werden als der Inbegriff aller Beziehungen, die zwischen den Substanzen bestehen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint dann alle Bewegung als ein Sekundäres gegenüber der Ordnung, die im System der räumlichen Substanzen zugrunde liegt. Die Naturwissenschaft tendiert nach einem statischen Weltbild hin. Sie kommt in der Vorstellung von gesetzmäßig geregelten Beziehungen zwischen letzten Dingen zur Ruhe. Die Zeit aber, von der die Naturwissenschaft handelt, ist zu einer Funktion, zu einer Abstraktion geworden, austauschbar gegen Raum und Kraft und Masse. Sie ist die Form eines ideellen Geschehens, wie es als solches sich niemals vollzieht. Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung hat die Zeit rationalisiert und verräumlicht und damit gleichsam entwirklicht. Sie hat die Form eines individuellen und wirklichen Geschehens zur Form ideeller und unvollziehbarer Bewegungen gemacht und damit das Verhältnis zum historischen Leben eingebüßt.

Dagegen hat die Zeit zur Geschichte ein unentbehrliches Verhältnis, weil sie mit ihrem Grundbegriff des Geschehens sich zusammenschließt, und die historischen Objekte eine notwendige Beziehung zur Kultur besitzen. Der Begriff der Zeit ist von den Kulturwerten unabtrennbar. Denn Religion und Wissenschaft sind Wirklichkeiten des Kulturlebens, das nur in der Zeit sich vollziehen kann. Alles historische Leben fordert den Begriff der Entwicklung, und in dem Begriff der Entwicklung leistet die Zeit gleichsam etwas für die Wirklichkeit. Sie ist die Möglichkeit ihrer Weiterbildung oder auch ihrer Aufhebung, je nachdem die Philosophie dies Verhältnis deutet. Dagegen ist die Zeit als Form der Bewegung in der naturwissenschaftlichen Auffassung nur das gleichgültige Substrat des immer gleichen Geschehens. Die historische Entwicklung leistet etwas an der Wirklichkeit, und dazu bedarf sie der Zeit. Die naturwissenschaftliche Bewegung läßt die Wirklichkeit so, wie sie ist. Und deswegen ist die Zeit in der Naturwissenschaft nur Substrat aber nicht Faktor.

So stehen wir also in der Geschichtsphilosophie von vornherein vor der Frage, wie sich das Zeitlose und Ewige mit dem Zeitlichen verbinden kann, oder wie sich Zeitanschauung und Weltanschauung verbindet, oder wie das

Verhältnis von Wert und Leben zu denken ist. Wenn nun eine solche Verbindung gefordert und nach ihrer Möglichkeit gefragt wird, so setzt das allerdings schon vollzogene Vorurteile voraus, nämlich diese, daß es wertvolles Leben und Geschehen gibt, und daß weder der Wert noch das Leben Schein sei. Daß es wertvolles Leben gibt im Gegensatz zu dem Indifferenten und Gleichgültigen, das wird wohl im allgemeinen zugegeben werden.

Sehen wir von jenen ab, so ist der Gegensatz von Wert und Nichtwert doch zweifellos das Grunderlebnis jedes Menschen. Dagegen ist es mit den beiden anderen Vorurteilen schwieriger bestellt. Man hat nämlich auf der einen Seite behauptet, das Leben sei ein bloßer Schein, eine pure Illusion, kein Zustand des wahrhaftigen Wachens, sondern ein Traumdasein, ein Höhlendasein. Dieses unser Leben ist dann vielleicht etwas, was gar nicht ist und sich vollzieht, sondern nur ein trügerischer Nebel, der die wahre Wirklichkeit verdunkelt, nämlich die Welt des Ewigen, wo es keine Veränderung und kein Geschehen gibt, sondern alles von Anfang an sich gleich bleibt. Diese Auffassung ist z. B. die Konsequenz der Schopenhauerschen Philosophie. Was Veränderungen erleidet, ist der Zeit unterworfen, denn es hat einen Anfang gehabt und muß ein Ende haben. Es ist notwendig ein Sterbliches und Vergängliches, nicht aber ein Ewiges. Eine Verbindung und Vereinigung des Unvergänglichen und Vergänglichen wäre ein Wunder, und das Wunder ist unmöglich. Wie sollte eine Vereinigung absoluter Werte mit der Zeit gedacht werden? Von vornherein ist es klar, daß wir keine Mittel besitzen, uns dies Verhältnis deutlich zu machen. Der Begriff, der sich uns aufdrängt, ist der Gedanke der Kausalität oder der Wirkung, aber dieser Begriff gilt, wie Kant nachgewiesen hat, nur für das Verhältnis von Objekten in der Zeit. Er bestimmt ein Verhältnis in der Zeitlichkeit, aber wir können nichts mehr mit ihm anfangen, wenn es sich um ein Verhältnis zwischen dem Zeitlosen und dem Zeitlichen handelt.

Dem Ewigen gegenüber, das Dauer und Bestand hat, muß die Zeit in der Flüchtigkeit ihres Wechsels als das Minderwertige, ja als das Wertfeindliche erscheinen. Diese Wertfeindlichkeit der Zeit hat Karl Joël mit folgenden Worten charakterisiert: „Der Kultus des Raumes mag die Universalität des Göttlichen aufheben und es verkleinern zu hellenischen Tempelstatuen, aber auch in ihnen noch lebten die Unsterblichen. Doch der Kultus der Zeit hebt mit der Unvergänglichkeit auch die Gottheit auf. Er läßt die steinernen Dome versinken und die ewigen Lampen verlöschen, aber verlöscht er nicht auch die ewigen Ideen, zerreißt er nicht schließlich auch die starren Ketten der Logik, die ewig gültigen Schlüsse, die noch fester sind als alle Dome? Denn die Kirche stützte sich auf Aristoteles, nicht umgekehrt. Der Raum ist human. Er verstattet ein Nebeneinander. Die Zeit aber ist grausam. Sie lebt nur von dem Mord ihrer Glieder und duldet keine Auferstehung. Der Kultus der Zeit ist der Kultus des Wechselnden und Neuen“[1]). So Karl Joël. Und dieser Gedanke der Schlechtigkeit der Zeit widersetzt sich dem Versuch, eine Verbindung zwischen ihr und dem Ewigen zu denken. Ewigkeit und Zeitlichkeit schließen sich aus. Die Einsicht in ihre Grausamkeit führt dahin, sie selber

[1]) Karl Joël, Weltanschauung und Zeitanschauung. Aus dem philosophischen Sammelwerk: Weltanschauung.

und alles Leben, das in ihr sich regt, vollkommen zu verneinen. Es gibt ein Reich ewiger Wahrheit und Schönheit, aber dieses Reich ist unerreichbar. Das dem Wechsel in der Zeit Unterworfene kann niemals dorthin gelangen.

Auf der anderen Seite steht die bloße Zeitanschauung, die nichts gelten lassen will, als das, was in der Zeit lebt und der Zeit unterworfen ist, die alle Werte vollkommen relativiert. Was wir schön, gut und wahr nennen, das ist nach der Auffassung dieser Anbeter der Zeit nur Geschmacksache. Denn wenn sich das Neue an die Stelle des Alten gesetzt hat, so hat das Neue unbedingt recht. Was wahr und gut ist, das hängt von der Zeit ab, in der wir uns befinden. Die Zeit macht das Wahre zum Wahren und das Gute zum Guten. Die Zeit bestimmt den Wert. Damit ist dann allerdings die Absolutheit des Wertes aufgehoben. Der absolute Wert ist die Illusion, die sich eine bestimmte Zeit über die Bedeutung der Wertsetzungen macht. Eine solche Weltauffassung, die vollkommen in der Zeit stehen bleibt, die nichts anerkennt, was nicht nur jetzt, sondern immer gilt, sie gräbt bei ihrem Kultus des Neuen an ihren eigenen Wurzeln, indem sie das Vergangene immer wieder vernichtet und nicht gelten läßt, was einst gegolten hat. In dieser ewigen Versündigung gegen die Tradition, die uns als Zeitanschauung heilig sein sollte, wird sie das Prinzip eines haltlosen Dahinlebens. Eine solche Zeitanschauung ist im Grunde genommen eine Augenblicksanschauung. Denn wenn die Zeit wertvernichtend ist und die Geltung der Werte von der Zeit abhängt, so vermag in der Tat jeder neue Augenblick den alten zu töten. Was der Augenblick als wertvoll erscheinen läßt, das gilt, das ist das Recht, das mir der Augenblick entgegenbringt.

Diesem Relativismus gegenüber, der sich auf dem Gedanken der Zeit aufbaut, sucht die Philosophie auf den verschiedenen Kulturgebieten die absoluten Werte aufzuweisen, indem sie das Leben vernichtet und in Begriffe auflöst. In der Universalgeschichte aber tritt das Leben wieder hervor, und diese philosophische Disziplin ist es allein, welche das Verhältnis von Wert und Leben in dem Begriff der Wertverwirklichung zum Problem stellt. Dieses Verhältnis aber von Wert und zeitlicher Entwicklung oder auch von Wert und Leben kann verschieden gedacht werden. Augenscheinlich ist auch das Verhältnis bei den verschiedenen Werten ein verschiedenes. Der Kulturwert der Religion steht nicht so zur Zeit wie Wissenschaft und Technik, und anders als Kunst und Religion steht das sittliche Leben zum historischen Werden.

Wenn wir darauf reflektieren, wie sich die verschiedenen Werte zur Zeit verhalten, so müssen wir zwei Hauptgruppen von Werten unterscheiden. Auf der einen Seite Kunst, Religion und Philosophie, auf der anderen Seite Recht, Sittlichkeit und Wissenschaft. Der Gegensatz aber zwischen den beiden Wertgruppen liegt zunächst darin, daß nur die erste Gruppe weltanschauungbildend ist, nicht aber die zweite. Es gibt nur drei mögliche Formen der Weltanschauung, nämlich die der Philosophie, der Kunst und der Religion. Nur diese ganz allein vollziehen die notwendige Hinwendung zum Absoluten, indem sie sich die Aufgabe stellen, das Universum als Ganzes zu deuten. In dieser Hinsicht sind die sonst so verschiedenen einander gleich. Sie wollen das Absolute und suchen sich seiner in verschiedener Form zu bemächtigen. Jedes große Kunstwerk ist Ausdruck einer Weltansicht, einer Weltanschauung

ebensowohl wie Religion und Philosophie. Und jene drei, die am Anfang der menschlichen Entwicklung verbunden waren, sind auch nach ihrer Trennung noch durch zahlreiche Beziehungen verknüpft. So gibt es etwa Künstler, deren Werke reich sind an philosophischen Gedanken, und andere, in denen sich das künstlerische Schauen mit religiöser Begeisterung verbindet. Weiter ist ihnen allen dreien ein gewisses Moment des Asozialen gemeinsam. Dagegen beziehen sich die sittlichen Normen und Pflichten auf mein Verhältnis zu anderen Menschen, und bei diesem Verhältnis kann ich entweder das „mein" oder das „andere Menschen" stärker betonen und so von Pflichten gegen mich selbst und von Pflichten gegen andere sprechen. Und dasselbe gilt für das Gebiet des Rechtes. Das Recht reguliert die menschlichen Dinge und Verhältnisse, und es ist eine anthropomorphe Vorstellung, zu meinen, daß auch Gott sein Recht und seine Pflicht haben müsse. Was nun die Wissenschaften angeht, so ist auch ihnen der Gedanke der Sozialität aufgeprägt. Sie sind nicht das Werk des einzelnen, sondern das Werk der Generationen. Insofern sind sie ein soziales Produkt. Die einzelne Persönlichkeit schafft keine Wissenschaft, wie etwa der einzelne ein Kunstwerk schafft oder eine Religion stiftet. Wissenschaftliche Leistung reiht sich an wissenschaftliche Leistung. Der wissenschaftliche Mensch leistet von vornherein Verzicht, die wissenschaftliche Wahrheit als Ganzes zu finden, die Erkenntnis in vollendeter Form zu geben. Jeder wissenschaftliche Mensch ist ein Beitragender, einer der beiträgt und hinzufügt zu dem, was andere geleistet haben. Etwas ähnliches gilt auch für den sittlichen Menschen, sofern er tätig und reformatorisch wirkt. Alle seine Handlungen sollen helfen und Richtung geben der menschlichen Entwicklung. Es scheint aber bereits ein großer Gewinn zu sein, wenn es gelingt, nur um ein ganz geringes und kleines die Entwicklung in bessere Bahnen zu lenken. So ist die sittliche Leistung ihrem Wesen nach eine beitragende Leistung. Sittliche Tat reiht sich an sittliche Tat, wissenschaftliche Leistung an wissenschaftliche Leistung. Und all dieses Leisten ist bestimmt und erfüllt durch die Idee, daß ein Reich der Sittlichkeit und ein Reich der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie auch schließlich ein Reich der idealen Rechtsordnung sich herausbilden wird im Lauf der Entwicklung. Gerade dieses ist es, was dem emsigen Forscher mit dem Freunde des Guten und Rechten das frohe Bewußtsein einer nicht vergeblichen Arbeit und Mühe gibt. Unmöglich kann der einzelne vollenden, aber es besteht die Forderung und Erwartung, daß die späteren Generationen der Enkel vollenden werden, was die Väter gedacht haben. „Gib der Welt nur den Anstoß zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Vollendung bringen." So stehen gerade diese drei: Sittlichkeit, Wissenschaft und Recht, in einem besonders nahen Verhältnis zur Geschichte. Hier muß die Zeit die Vollendung herbeiführen. Und von ihnen aus ergibt sich auch eine gewisse Pflege der Tradition, weil der eine Beitragende den anderen ergänzt, und der spätere immer bewußt und ausdrücklich auf den früheren aufbaut. Wenn wir genauer zusehen, so gilt die Zeit hier nicht nur als das Mittel der Verwirklichung des Wertes, als Schaustätte seines Wirkens, sondern auch als dasjenige, was das Wertvolle einem letzten Ziele entgegenführt. Die Zeit ist also das Mittel der Verwirklichung und zugleich Mittel der Vollendung. Dazu kommt endlich noch ein drittes Moment. Die drei Werte, mit denen

wir es hier zu tun haben, nehmen auch in ganz besonderer Weise an dem Gedanken des menschlichen Zieles teil. Das Rechtsbewußtsein setzt Normen, und diese Normen haben nur dann Sinn, wenn die Möglichkeit eines Verstoßes gegen die Norm besteht. Wäre die Menschheit dahin gelangt, daß sie prinzipiell legal handelte, so verlören die Gesetze ihre Bedeutung. Und dasselbe gilt für das sittliche Bewußtsein. Das sittliche Bewußtsein lebt in dem Gegensatz von Sein und Sollen. Es muß immer etwas da sein, was anders sein sollte. Das gilt sowohl für die Leistung, die der sittliche Mensch an sich selber vollziehen soll, wie auch für die sozialen Verhältnisse, auf die zu wirken er sich berufen fühlt. Wäre alles so, wie es sein sollte, so hätte das sittliche Bewußtsein nichts mehr zu tun. Und so ist die Aufgabe des sittlichen Bewußtseins notwendig unendlich. Das sittliche Bewußtsein ist nie am Ziele. Das Ziel ist für das sittliche Bewußtsein eine regulative Idee. Erfüllung kann ihm nie ganz zuteil werden, denn würde ihm absolute Erfüllung zuteil, so wäre es selber aufgehoben. Und etwas ähnliches gilt nun auch für die wissenschaftliche Erkenntnis. Auch die Wissenschaft ist unendlich. Am deutlichsten ist das in der historischen Wissenschaft. Sofern immer neues Geschehen sich auslöst und dieses neue Geschehen immer wieder begriffen und mit der Vergangenheit in Einklang gesetzt werden soll, kann die historische Wissenschaft niemals am Ziele sein. Wäre die historische Wissenschaft am Ende, so wäre auch das historische Leben am Ende.

Betrachten wir nun jene anderen Kulturwerte und Kulturprinzipien, die ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Zeit und zum historischen Leben annehmen: Philosophie, Kunst und Religion. Daß ihnen eine Ausnahmestellung zukommt, diesem Umstande hat Hegel dadurch Rechnung getragen, daß er sie in die Sphäre des absoluten Geistes versetzte, und ihrem „überhistorischen" Charakter, wenn wir so sagen wollen, wurde er dadurch gerecht, daß diese Werte, wie er sie im Zusammenhange seines Systems entwickelt, die Weltgeschichte hinter sich gelassen haben. Mit dem Begriff der Weltgeschichte vollendet sich nach Hegel die Sphäre des objektiven Geistes, die Hegelsche Kulturphilosophie. Kunst, Religion und Philosophie heben die Geschichte auf. Was soll das bedeuten? Nach Hegel doch wohl, daß die wahre Kunst, Religion und Philosophie, die es mit dem Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen zu tun haben, das Ende der Geschichte, die Aufhebung des historischen Prozesses bedeuten, daß in ihrer wahren und wahrhaftigen Gestalt alles Endliche aufgehoben wird. Ein absolutes und endgültiges Durchbrechen des historischen Prozesses scheint sich in ihnen zu vollziehen, und dabei versteht Hegel diese drei als immer höhere Stufen der Gotteserkenntnis und zugleich der Gottesoffenbarung.

Wohl hat es niemals einen Denker gegeben, der so überzeugt war von der Würde der Philosophie wie Hegel, der mit solcher Entschiedenheit und wundervollem Verstehen den Bedingungen ihres Seins und Sinnes nachgedacht hat wie er. Der philosophischen Erkenntnis muß ein Wissen vom Absoluten möglich sein, sonst gibt es keine Philosophie, und der Gegensatz, der zwischen den letzten Begriffen besteht, zu denen wir vorzudringen vermögen, die Tatsache der Vernunftantinomien, scheint die Möglichkeit eines solchen höchsten Wissens zu bewahrheiten. Denn wie sollen wir den Begriff des Endlichen verstehen

ohne den Begriff des Unendlichen, und wie sollten wir den Begriff des Relativen ergreifen ohne den Gedanken des Absoluten. Jene, die da behaupten, daß alles relativ und nichts absolut sei, haben rein dogmatisch von einem Vernunftgegensatz sich die eine Behauptung zu eigen gemacht. Alles muß relativ sein, denn wir können den Gedanken des Absoluten nicht mit dem Gedanken des Relativen zur Einheit bringen, ebensowenig, wie wir den Gedanken des Endlichen mit dem Gedanken des Unendlichen versöhnen können. Wenn der Relativist jedoch konsequent wäre, so würde er bemerken, daß auch zwischen den Begriffen von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Sein und Werden Gegensätze bestehen, deren Überwindung ganz ähnliche Schwierigkeiten bereitet wie etwa der Gegensatz des Absoluten und Relativen. Wollen sie aber als Anhänger der Vielheit und des Werdens darum auch jede Einheit und jedes Sein verleugnen?

Ohne Zweifel ist das Absolute ein notwendiger Begriff für die Philosophie, aber ein anderes ist es, das Absolute wissen, und ein anderes, das Absolute in der Fülle seiner Formen begreifen und verstehen. Gott ist mehr als das Absolute. Gott ist das Absolute, mit dem ich leben kann, das ich nicht nur nachdenke, sondern auch nachlebe. Gott gehört nicht in die Philosophie. Gott gehört, wie es die Romantik formuliert hat, nur in die Religion, nicht aber in die Philosophie und Kunst. Auch Goethe weilte, wie Friedrich Schlegel sagt, nur in den Propyläen des Tempels. Kant hat gezeigt, daß das Absolute notwendig gedacht werden muß, aber niemals kann dieser Begriff für das philosophische Bewußtsein die Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit gewinnen, die er für das religiöse Bewußtsein besitzt.

Hier ist nun aber auch der Ort, wo wir auf die Seltsamkeit der Hegelschen Geschichtsphilosophie hinweisen müssen, die in ihren Konsequenzen dahin geführt hat, zu behaupten, daß mit Hegel die Weltgeschichte am Ziele sei. Sie erwächst aus der übermäßigen Betonung des Endzwecks. Es handelt sich im Grunde genommen um den eschatologischen Gedanken, daß mit dem Erscheinen der wahren Religion, bei Hegel der wahren Philosophie, die Weltgeschichte am Ende sei. Hegel hob die absolute Erkenntnis für das Ende der Geschichte auf. Wenn das Ende der Geschichte sich naht, dann vollendet sich das Evangelium des Geistes. Dann erhält die religiöse Vorstellung ihren wahren Inhalt und die künstlerische Anschauung ihren vollendeten Gehalt. Das bedeutet aber noch nicht das vollendete Kulturgeschehen. Das vollendete Kulturgeschehen offenbart sich in der vollendeten Form des Wissens. Diese vollendete Form des Wissens gibt die absolute, die vollendete Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkt sind Religion und Kunst Wissensformen, untergeordnet der philosophischen Form, die ihre Einheit bedeutet. Das Wissen vom Absoluten wird zur absoluten Philosophie und verbindet sich mit dem Gedanken des Endzwecks. Das führt aber zu der großen Paradoxie, daß mit der Hegelschen Philosophie die Weltgeschichte am Ziele ist im vollendeten Wissen des Weltgeistes. Hegel suchte die Philosophie zu verstehen, wie die Wissenschaft verstanden sein will, nämlich als Beitragswert, dessen Vollendung von der Zeit abhängig ist. Er wußte, daß die philosophische Wahrheit in doppelter Weise an die Zeit gebunden sei, einmal, sofern die Zeit das Substrat der Wechselwirkung bildet, und einmal, sofern die Zeit die Vollendung des

philosophischen Bewußtseins herbeiführt. Er meinte, daß die Zeit der philosophischen Erkenntnis in der Weise Widerstand entgegensetzte, daß ein Plato notwendig zum Halbwissen verurteilt war, und nur dem vollendeten Menschengeschlecht das wahre Wissen zuteil werden sollte. Die Wahrheit läßt sich Zeit, sie wartet auf das Ende der Geschichte, und vergeblich sind alle Versuche des zu zeitig geborenen Genius. Den Spätgeborenen fällt die Wahrheit als reife Frucht mühelos zu. Vergeblich ist das Ringen und Kämpfen des früheren Menschengeschlechtes. Und doch meinte Hegel, daß in der Philosophie wie in Religion und Kunst ein unmittelbares Verhältnis zwischen dem Menschlichen und Göttlichen gegeben sei.

Wenden wir denselben Gedanken auf das religiöse Gebiet an, so würde dasselbe Phänomen darin zum Ausdruck kommen, daß alle religiöse Sehnsucht der früheren Menschengeschlechter niemals zu einer wahren Gottesvorstellung sich zu erheben vermochte, daß sie notwendig im Irrtum befangen bleiben muß, bis das Ende der Geschichte erreicht ist. Das Ringen und Kämpfen einer vieltausendjährigen Menschheit ist also notwendig a priori erfolglos, und nur dem gereiften und vollendeten Menschengeschlecht wird nach dem Plane des Weltgeschehens die Erfüllung ihrer religiösen Sehnsucht und Erwartung. Und so ist die ganze Weltgeschichte mit dem Fluche des Vorläufigen beladen, und die Mühe und Arbeit der Nationen kommt nur den letzten Menschen zugute. Die Härte und Grausamkeit, die in dieser ganzen Weltauffassung liegt, die schon von Herder in seiner Opposition gegen Kants Geschichtsphilosophie eingesehen ist, ist dann besonders von Hermann Lotze aufgewiesen werden. Unter diesem Gesichtspunkte sind in der Tat Menschen barmherziger als Götter[1]).

Auch Lessing, der vor allen anderen in Deutschland zuerst in der modernen Philosophie das geschichtsphilosophische Problem gestellt hat, ist über diesen Gesichtspunkt des Vorläufigen nicht hinausgekommen. Seine Auffassung der religiösen Erkenntnis in diesem Sinne ist niedergelegt in dem berühmten Gleichnis von den drei Ringen. Allerdings ist hier der Bann der Zeit insofern gebrochen, als einem Teil der Menschheit die wahre Religion offenbart ist. So wirkungsvoll aber auch Lessing in seinem „Nathan" die alten Motive genutzt hat, so sehr widerstrebt doch dem religiösen Bewußtsein der Gedanke, daß die wahre Religion nur einem Teil der Menschheit als Erbteil beschieden sein soll, die anderen aber, von der Wahrheit ausgeschlossen, dem Irrtum preisgegeben sind. Und darüber führt auch die schöne Lösung nicht hinweg, die Lessing der alten Parabel zu geben weiß, wenn Nathan erklärt, der wahre Ring als Symbol der wahren Religion habe die Eigenschaft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. So schön das sittliche Motiv auch ist, das von Lessing in die Fabel eingeflochten wird, so ungenügend ist es in religiöser Beziehung. Weit tiefer hat Lessing gesehen in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", die zu dem Bedeutendsten gehört, was die geschichtsphilosophische Spekulation hervorgebracht hat.

Es ist nicht schwer zu entscheiden, worin diese übermäßige Bewertung der Zeit, die Betonung des Fortschritts und der Kultus des Endzwecks seinen

[1]) Lotze, Mikrokosmos.

historischen Grund hat. Die ersten großen geschichtsphilosophischen Konstruktionen der Apologeten, der Gnosis und des Origines suchten die Bedeutung der religiösen Offenbarung und ihrer großen Kulturinstitution, der Kirche, zu demonstrieren. Die christliche Gemeinde sah in der Erscheinung Christi die absolute Erfüllung. Sie lebte in der Erwartung des Weltunterganges. Dieser eschatologische Standpunkt wurde durch die Religionsphilosophie des dritten und vierten Jahrhunderts überwunden. Die Apologeten ließen der antiken Welt einen gewissen Anteil an der religiösen Wahrheit. Die religiöse Überzeugung der alten Welt sollte eine teilweise Offenbarung der religiösen Wahrheit bedeuten, das Christentum aber die vollendete Offenbarung und damit das Ende der Geschichte. Origines ist viel weiter gegangen. Er vertrat die Idee eines dritten Evangeliums, eines Christus nach Christus, eines Evangeliums des Geistes, und in dieser Vorstellung wurzelt die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus. Wir verstehen die eminente Bedeutung dieser Lehre, ohne die sittliche und wissenschaftliche Bildung nicht verstanden werden könnte. Aber wir behaupten, daß sie nicht selbstverständlich und unbedingt gilt. Es gibt eine Form des religiösen Lebens, die gegen diese Geschichtsauffassung, die allen Nachdruck auf das Ende der Geschichte legt, Protest erhebt, und diese religiöse Lebensform ist viel zu wichtig, als daß wir so ohne weiteres an ihr vorbeigehen könnten. Ich meine die Mystik. Die Mystik steht in einem ganz anderen Verhältnis zur Zeit als die Offenbarungsreligion oder, richtiger gesagt, die Mystik gelangt zu einer ganz anderen Auffassung über das Verhältnis des religiösen Wertes zur Zeit als die Offenbarungsphilosophie.

Der Mystiker pflegt die Zeit als solche für die Form des Endlichen zu halten, die notwendig durchbrochen werden muß, um zum Absoluten vorzudringen. Schon in diesem Leben ist eine absolute Befreiung von dem Zustand der Endlichkeit möglich. Dann tritt die Seele in ein Verhältnis ein, da Raum und Zeit, die in Gott gesetzt sind, ihre Bedeutung verloren haben. Die Seele kann also den Zustand der Vorweltlichkeit wiedergewinnen. Sie hat gleichsam die Möglichkeit, die ganze Schöpfung wieder rückgängig zu machen. Sie kann Gott so auffinden, wie er vor aller Welt war. Auch sie selber ist nach der Lehre des größten Mystikers nichts Geschaffenes. Das Durchbrechen der Zeitlichkeit und der freie Zugang zur Ewigkeit ist der Sinn der mystischen Ekstase. Diese Lehre steht ganz augenscheinlich im Gegensatz zu der geschichtsphilosophischen Lehre vom Endzweck. Der religiöse Mensch braucht nicht zu warten auf das Ende aller Dinge, sondern er vermag die religiöse Vereinigung mit Gott und die Gotteserkenntnis jederzeit zu vollziehen. Die Mystik deutet alle zeitlichen Verhältnisse in ewige Verhältnisse um. Für sie hat die Zeit überhaupt keine Bedeutung. Sie ist ein Etwas, das durch einen unbegreiflichen zeitlosen Akt gesetzt ist, den die Seele im Zustande der Ekstase wieder rückgängig machen kann. In der mystischen Auffassung der Religion ist die Zeit gänzlich bedeutungslos, in der historischen Auffassung kommt alles auf die Zeit an. Dazwischen steht der Gedanke der Wertverwirklichung, wie wir ihn für Philosophie, Religion und Kunst in Anspruch nehmen, nämlich so, daß das zeitlos Geltende in die Zeit eintritt, ohne von der Zeit abhängig zu sein, daß also in der religiösen Erfahrung weder die Zeit aufgehoben wird als ein Etwas, das gänzlich bedeu-

tungslos ist gegenüber dem allmächtigen Wert, noch auch so, daß das Wertvolle erst durch die Zeit in mühseliger Entwicklung vollendet wird. Der Wert bestimmt die Zeit, aber er hebt sie nicht auf; so ist das Verhältnis im Grunde genommen ja auch von Kant gedacht. Fassen wir es in dieser Weise, so ist die Erfüllung der religiösen Sehnsucht nicht mehr vom Ende aller Dinge abhängig.

Und etwas ähnliches scheint mir auch für das Schöne zu gelten. Hier stehen wir vor der auffallenden Erscheinung, daß das Kunstwerk ein in sich Vollendetes bedeutet. Deswegen hat es auch geschichtsphilosophisch gar keinen Sinn, die großen Kunstwerke unter den Gesichtspunkt des Fortschritts zu stellen. Der Fortschritt trifft hier höchstens die Technik des Schaffens. Aber auch bei mangelnder Technik bedeutet bereits die griechische Kunst eine Höhe des Kunstschaffens, die niemals übertroffen ist. Die moderne Kunst ist anders als die Kunst der Antike, aber wir können nicht behaupten, daß sie einen höheren Anspruch auf Schönheit besitzt. Auch Platos Symposion bedeutet vollendete Schönheit. Damit aber tritt die Kunst auf die Seite jener Kulturgüter, die dem Prinzip des Endzwecks nicht unterliegen.

§ 2. Das zweite Problem der Universalgeschichte: die möglichen Sinngebungen des historischen Geschehens.

Eine Sinngebung der Geschichte setzt eine Werttheorie voraus, und zwar in der Regel so, daß die Werte zu einem System verbunden sind, und daß sich somit irgend ein Wert als leitender Wert oder Abschlußwert ergibt, von dem gleichsam alle Sinndeutung ausgeht und der als Endzweck des historischen Geschehens die Gesamtentwicklung durchleuchtet. In der Regel wird die Auffassung vorliegen, daß dieser eine Wert der entscheidende sei, daß es auf seine Entfaltung und Entwicklung recht eigentlich ankommt, daß er auch den anderen Wertformen sein Gepräge geben soll, und daß die Gliederung der historischen Welt von der Initiative dieses einen Wertes abhängig ist.

Entsprechend den Werten ergeben sich somit 4 Grundformen der geschichtsphilosophischen Spekulation als reine Formen der Universalgeschichte:

1. die religiöse Universalgeschichte: der Sinn der Geschichte ist Erlösung, oder auch: ihr Sinn ist das Offenbarwerden der Geheimnisse Gottes;

2. die spekulative Universalgeschichte: der Sinn der Geschichte ist die absolute bzw. relative Erkenntnis;

3. die ethische Universalgeschichte: der Sinn der Geschichte ist das Bewußtsein der Freiheit;

4. die ästhetische Universalgeschichte: die Geschichte bedeutet eine Offenbarung göttlicher Schönheit.

Denken wir diesen Sinngebungen nach, so wird es uns sofort deutlich, daß hier immer wieder ein anderes Kultur- oder Wertinteresse an der Arbeit ist, und zwar in der bewußten oder unbewußten Einseitigkeit der stillschweigenden Voraussetzung, daß ein ganz bestimmtes Wertgebilde, z. B. das Schöne, das absolut Wertvolle sei, und daß die anderen Wertformen in diesem höchsten enthalten seien und das Absolute nur in einer gewissen Relation zum Ausdruck bringen. Weiter ist es vom größten Interesse, zu sehen, wie die Sinngebungen der verschiedenen Wertgesichtspunkte sich näher oder ferner stehen. So ist die religiöse Sehnsucht nach Offenbarung, der Wunsch, daß Gottes Wille kund werde,

dem Ziel des theoretischen Strebens, dem absoluten Wissen, ganz augenscheinlich verwandt. Aber vielleicht ist das Wollen der Offenbarung auch keine rein religiöse Forderung. Sieht es doch manchmal so aus, als ob das religiöse Bewußtsein wisse und wünsche, daß Gott in seiner Rätselhaftigkeit und Dunkelheit verharre. Vielleicht bedeutet die Sehnsucht nach dem Wunder nur ein Wissenwollen davon, „daß" Gott ist, aber nicht, „wie" er ist. Anderseits scheint die religiöse Sinngebung der Erlösung der ästhetischen einer Verklärung der Sinnenwelt durch das Schöne zu widerstreiten. Denn der Erlösungsgedanke will das Schwinden der Sinnenwelt, der Gedanke einer ästhetischen Verklärung aber bejaht doch das sinnliche Dasein. Das Grundproblem der Universalgeschichte aber muß darin gesucht werden, eine Formel zu finden, die den verschiedenen Forderungen genügt und das religiöse Interesse befriedigt, ohne das ästhetische zu verletzen.

Wir wollen die „möglichen" Sinngebungen an typischen Beispielen erläutern, indem wir darauf hinweisen, daß sie nur selten rein in Erscheinung treten. So verbindet sich etwa die religiöse Universalgeschichte mit einem spekulativen Gedanken, wie in der Gnosis, oder auch die ästhetische Universalgeschichte hat einen religiösen Einschlag, wie bei Schelling. Wir wählen aber als Beispiel der religiösen Universalgeschichte die Gnosis, der spekulativen Hegel und Comte, der ethischen Kant, der ästhetischen Schelling.

a) Die religiöse Sinngebung.

Die Gnosis ist für uns von besonderem Interesse, weil sie als der Anfang aller großen metaphysisch-geschichtsphilosophischen Spekulation angesehen werden kann. Weil diese Form des religiösen Bewußtseins die Idee der Menschheit entdeckt hatte, vermochte sie das Ganze des historischen Geschehens mit einheitlich religiösem Sinn zu erfüllen.

Zwei große religiöse Grundbegriffe sind es, auf denen die Geschichtsphilosophie der Gnosis ruht, nämlich der Begriff der Schuld und Erlösung, die einander mit Notwendigkeit fordern, von denen der eine ohne den anderen nicht bestehen kann. Es ist die tiefe Überzeugung des religiösen Bewußtseins, daß das Menschengeschlecht eine gemeinsame Schuld zu tragen und zu büßen hat. Ja, nicht nur das Menschengeschlecht, sondern die ganze Natur ist in diese Schuld verstrickt und ein sichtbarer und fühlbarer Ausdruck des Schuldigseins. Das große Leiden der Welt ist die Trennung. Die ganze Natur ist durchdrungen von diesem Trennungsweh. Losgerissen ist die Natur vom Ursprung ihres Seins, und der Weg zum Göttlichen ist ihr verschlossen. Alles Leid der Welt ist Trennungsweh. Ein Dualismus besteht zwischen der transzendenten Welt der Äonen und der sinnlichen Natur. Dieser Dualismus, dieser Gegensatz, der das ganze Leid der Welt trägt, verdankt seinen Ursprung einer Sündenschuld. Diese Sündenschuld ist aber nicht in dieser Welt der Zeitlichkeit begangen, sondern geht vielmehr der Welt der Zeitlichkeit voraus. Die Gnosis wird also hingetrieben zu dem Gedanken eines intelligibelen Sündenfalles, eines Aktus der Sünde, der sich im Reich des Ewigen vollzogen hat, und dessen sichtbarer Ausdruck die Natur ist. Wenn die Gnosis dem Reich der Äonen nachdenkt, so stößt sie auf den Begriff des Urgrundes alles wertvollen Lebens, die tiefe rätselhafte Gottheit, an deren Geheimnis nicht gerührt

werden darf. Aus ihr ist jene Welt des Transzendenten geworden, die charakterisiert wird als die Welt der Wahrheit und Vernunft, des Lebens und der ewigen heiligen Gemeinschaft. Jene Welt der Werte, an der auch der Mensch seinen Anteil hat. Am Ende dieser Äonenreihe, welche die religiöse Phantasie des Gnostikers erschaut, an der Grenze des himmlischen Reiches, steht ein Prinzip, das er σοφία nennt: es ist die sehnsüchtige Liebe nach Erkenntnis, der Wunsch, das Rätselhafte, Dunkle und Unbekannte der Gottheit in deutlicher Gestalt zu verstehen und zu lieben, die Sehnsucht, das Mysterium zu enthüllen, die tragische Schuld der Erkenntnis. Tragisch ist diese Schuld, weil ihr schmerzvolles Leid in der Notwendigkeit des Weltgeschehens und auf uralter Wertfeindlichkeit ruht. Das Spekulative muß sich gegen das religiöse Geheimnis versündigen, aber dieser Form der Schuld erwächst ein neuer Wertcharakter, das Tragische als eine Form des Schönen.

Diese sündige Erkenntnisliebe, die keine Grenzen und kein Maß halten kann, dies unendliche Streben der Liebe ist schuld an der Trennung der Welt. Um der Erkenntnisliebe und der sündigen Sehnsucht willen trat der Gegensatz in die Welt. Dieses grundlose Streben der sündigen Weisheit wird mit dem Sturz in die Endlichkeit gebüßt. Und so entsteht uns die Natur, die der sichtbare Ausdruck dieser geheimen sündigen Sehnsucht, dieser großen Erkenntnisliebe ist. Die Bäche sind die Tränen der Weisheit, und die gegen den Himmel starrenden Felsen symbolisieren ihr schmerzliches Erkennen. Die ganze Natur, wie sie sich vor uns ausbreitet, ist ihrem innersten Wesen nach erstarrte Sehnsucht.

Der Sinn der Geschichte aber besteht darin, den starren Bann der Natur zu lösen und die Welt wieder zu Gott zurückzuführen. Diese welterlösende Tat ist das Werk der göttlichen Vernunft, des heiligen νοῦς. Immer mehr wird die heilige Geistesmacht den starren Widerstand der schuldhaften Welt besiegen, die Irrationalität der sündigen Sehnsucht läutern und alle Trennung überwinden. Von dieser großen Tat der Erlösung ist niemand ausgeschlossen: der ganzen Welt soll sie zuteil werden. Die Geschichte ist der Prozeß, durch den die sündige Welt geläutert und zu Gott zurückgeführt wird. Die Natur bedeutet Entfernung und Abwendung von Gott, die Geschichte Rückkehr und Vereinigung mit Gott.

b) Die „wissenschaftliche" Sinngebung.

Ganz anders jene Sinngebung, die das spekulative Bewußtsein aus der Geschichte vollzieht. Der logische Wert kann aber als Form des philosophischen und wissenschaftlichen Bewußtseins sich mit der Geschichte verbinden. Als Beispiel einer spezialwissenschaftlichen und speziell naturwissenschaftlichen Sinngebung mag die Geschichtsphilosophie von Auguste Comte gelten[1]). Der Sinn der Geschichte ist hier der fortschreitende Prozeß positivistischer Naturerklärung. Am Anfang der Geschichte ist die Natur für den Menschen das große Rätsel und Gegenstand der Furcht und des Schreckens. Die abergläubischen Regungen des primitiven Menschen bevölkern die Natur mit einer Fülle dämonischer Wesen, gegen deren Macht nicht anzukämpfen ist. Die Geschichte erlöst den Menschen von diesen Wahnvorstellungen; denn je mächti-

[1]) Auguste Comte, Cours de philosophie positive.

ger sein Wissen wird, um so mehr erkennt er, daß diese Vorstellungen von Göttern und Dämonen, welche die Natur beseelen, vollkommen unhaltbar sind. Die Logik des Menschen klärt die Natur auf. Sie macht das Chaos wilder Naturgewalten, das Reich des Wunders und der Willkür zu einer bekannten und wohnlichen Stätte, die einer ruhigen Gesetzmäßigkeit unterliegt. Sie macht den Menschen, wenn auch nicht zum Herrn der Natur, zum Gott der Erde, wie es der naturwissenschaftliche Enthusiasmus der jugendfrischen Renaissance gehofft und erwartet hatte, so doch zu einer kraftvollen Potenz, die wirksam eingreifen kann in das Naturgeschehen und ihrer Gesetzmäßigkeit nicht mehr hilflos und bedingungslos unterliegt. Denn die Erkenntnis der Gesetze zwingt sie in den Dienst und Nutzen des Menschen. Das aber, was uns der Natur überlegen macht, ist die Fähigkeit unseres Geistes zu immer höheren Abstraktionen. Und so ergeben sich nach Auguste Comte drei Stadien in der Entwicklung des Menschengeschlechtes, die ebenso viele Stufen der logischen Virtuosität bedeuten: der theologische, der metaphysische und der positive Zustand.

Für den Positivismus ist der Sinn der Geschichte gleichbedeutend mit einem relativen Wissen von der Natur. Theologie und Metaphysik, die sich ein absolutes Wissen von den letzten Dingen anmaßen, haben nur ein Nichtwissen und Unwissen. Um stabile Gesellschaftszustände auf Grund einer einheitlichen Weltansicht zu schaffen, sollen die Gesetze der Naturwissenschaft kanonisiert werden. In der positivistischen Religion erstarrt die Naturwissenschaft zum Dogma, und die Kunst soll das große positivistische Dogma von der Menschheit als dem großen Wesen durch Schönheit verklären. So ist die Naturwissenschaft für Auguste Comte die einzige Wissensform, alles andere ist nur ein Ahnen, Deuten, Umdichten und Verklären des vorliegenden Wissensinhaltes.

c) Die philosophisch-theoretische Sinngebung.

Für Hegel ist der Sinn der Geschichte das absolute Wissen vom Absoluten[1]). Dieses absolute Wissen ist begrifflicher Natur und nur in der Philosophie, in seiner vollkommenen Reinheit aber lediglich in der Logik zu finden.

Wertvoll ist das Wissen von der Natur, wichtiger das Wissen des Geistes, vor allem aber das Wissen des absoluten Geistes. Diese Erkenntnis läßt die Geschichte hinter sich und geht über alles Endliche hinaus, sie läßt die durch den sittlichen Wert beherrschte Sphäre der Kultur weit hinter sich zurück. Je wertvoller der Gegenstand, um so mächtiger das Wissen. Das Absolute ist das Ziel aller sehnsüchtigen Erkenntnis. Alle Erkenntnis leitet zum Absoluten hin, und von der Erkenntnis des Absoluten geht alle Gewißheit aus. Kunst, Religion und Philosophie sind die drei Wissensformen des Absoluten. In der Kunst weiß ich das Absolute in der Form der Anschauung, in der Religion in der Form der Vorstellung, in der Philosophie in der Form des Begriffes. Der Apoll von Belvedere bedeutet ebensowohl ein Wissen vom Göttlichen wie die Vorstellung der Trinität. Die Religionsphilosophie und Kunstphilosophie wäre nun ihrerseits wieder ein begriffliches Wissen von einem unbegrifflichen Wissen. Dies begriffliche Wissen tritt aber hinzu, sofern die

[1]) Hegel, Enzyklopädie.

Philosophie deutlich zu machen versteht, wie sich in Kunst und Religion ein unbegriffliches Wissen mit Vernunftnotwendigkeit zu immer höherer Form in Anschauung und Vorstellung erhebt. Und so bringt die Universalgeschichte den großen Gang der Erkenntnis zur Darstellung, die sich in niederen und höheren Wissenssphären zu einem immer reineren Verstehen des Absoluten und Göttlichen unter Aufhebung des Endlichen entfaltet.

d) Die moralische Sinngebung.

Hören wir nunmehr Kant und seine Sinngebung des historischen Prozesses. Alle reale Erkenntnis, alle fruchtbare und erfolgreiche Erkenntnis dieser unserer Wirklichkeit unterliegt den Grundsätzen und Prinzipien der Erfahrung.

Unser theoretisches Wissen von den Gegenständen der Natur vollendet sich in den mathematischen Naturwissenschaften. Und die Prinzipien dieser Erkenntnis sind so beschaffen, daß sie nur in der Beschränkung auf die Formen unserer Endlichkeit, auf Raum und Zeit, Macht und Wirksamkeit besitzen und darüber hinaus jedes angebbaren Sinnes entbehren. Die Kausalität und das Gesetz sind die Prinzipien dieser unserer Welt. Aber die Bedingungen des Naturgeschehens sind gefestigt. Eine höhere Ordnung der Dinge, die von dem theoretischen Bewußtsein der wissenschaftlichen Erkenntnis niemals eingesehen werden kann, ist für das sittliche Bewußtsein unabweisbare Forderung und unbezweifelbare Realität. In dem Erlebnis des Sollens ist eine höhere Wertordnung der Dinge verbürgt. Und nur aus dieser Wertordnung heraus ist der Sinn der Welt zu verstehen. Die historische Welt widerstrebt der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Hier handelt es sich um einen Prozeß, der die an sich wertlose Natur zu einer wertvollen macht, der die Natur über sich selbst hinausführt. Jenes Ziel aber, da die Natur nicht mehr Natur ist und durch die Idee der übersinnlichen Welt überwunden wird, ist erreicht, wenn die Menschheit sich so weit von der Natur emanzipiert, daß sie den Gedanken der freien und autonomen Persönlichkeit verwirklicht.

Anfangs lag die Menschheit in den Banden der Natur und wurde durch ihre sinnliche Triebbestimmtheit rücksichtslos beherrscht. Die Leidenschaften hielten die Individuen fest in der Ordnung des bloßen Seins. Aber ebendieselben Leidenschaften, die der Grund unserer Niedrigkeit sind, sie werden auch gleichzeitig der Grund unserer Größe. Denn durch die Leidenschaften entfaltet sich die ungeheure Bewegung der historischen Welt. Die Leidenschaften werden zu Triebfedern des historischen Geschehens. Die Menschheit vollzieht den Abfall von der Natur. Sie tritt aus der natürlichen Gebundenheit, dem Stand der Unschuld heraus. Das ist die Schuld des Menschengeschlechts, daß es den Stand der Natur verlassen hat, um ein Reich der Kultur und Vernunft zu erstreben. In seinem tierischen und sinnlichen Dasein war der Mensch ohne Schuld, als vernünftiges Wesen ist er schuldig geworden. Seine Schuld aber büßt er mit dem Verzicht auf das Glück des sinnlichen Daseins. Die Kultur macht das Menschengeschlecht nicht glücklicher, aber sie gibt ihm eine Aufgabe des Handelns, nach deren Erfüllung sich sein Wert bestimmt. Und so ist der große Sinn des historischen Geschehens nach Kant das Werden der autonomen Persönlichkeit, die in dem Ringen und Kämpfen um große Kulturziele wächst und wird.

e) Die ästhetische Sinngebung.

Es könnte so scheinen, als ob im Vergleich mit den erwähnten Formen der Geschichtsphilosophie die ästhetische Deutung zurückstehen müßte, weil sie am wenigsten an den letzten Sinn der Geschichte rührt. Die Geschichte als Offenbarung göttlicher Schönheit, die Geschichte als das Epos im göttlichen Geist gedichtet, als das große Drama der Darstellung Gottes in der Welt, das alles kann leicht als ein romantischer Ästhetizismus aufgefaßt werden, wie das schöne Wort, das schöne Bild über den Mangel an wahrem Wertverständnis hinwegtäuscht. Deswegen müssen wir auf das Problem hindeuten, das hinter der ästhetischen Geschichtsphilosophie eines Schelling gesucht werden muß[1]). Das Berechtigte einer ästhetischen Geschichtsphilosophie liegt vor allem darin, daß sie die augenscheinlichen Kontraste des Lebens, den Gegensatz von Sinn und Unsinn, von gut und böse am leichtesten überwindet. Mit einem Worte, weil von ihrem Standpunkt aus eine Versöhnung des Rationalen und Irrationalen am leichtesten denkbar erscheint. Von ihrem Standpunkt aus ist das höchste Prinzip, das die Religion als Gott bezeichnet, ganz anders zu verstehen wie in der religiösen Geschichtsphilosophie oder in ihrer spekulativen und ethischen Form. Das wesentlich andere aber liegt darin, daß das Absolute oder die Gottheit gänzlich unbekümmert ist um das Schicksal des einzelnen, da das einzelne ihm Mittel ist und nicht Selbstzweck. Nach der religiösen Auffassung kommt es darauf an, daß die Sünde der Welt gebüßt und das einzelne erlöst wird. Nach der spekulativen Auffassung soll die dunkle Irrationalität durch das Licht der vollendeten Erkenntnis durchleuchtet werden. Die dunklen, verschwiegenen Wege sollen laut und hell werden. Das Rätsel von Tod und Leben wird uns gelöst. Die Lösung der Rätsel ist die spekulative Form des Erkenntnisgedankens. Und die ethische Geschichtsphilosophie? Hier handelt es sich um das Werden der ethischen Persönlichkeit, um die Erlösung von der Sinnlichkeit der Natur und der Indifferenz des Naturhaften.

In der ästhetischen Geschichtsphilosophie ist das einzelne nur da, um den immer höheren Ruhm des Ganzen zu verkünden. Gewiß, das Kulturgeschehen ist reich an Leiden, wenn wir uns auf den Standpunkt des einzelnen Individuums stellen, aber vom Standpunkt des Ganzen aus schwindet dieses Leiden, wird es sogar ästhetisch wirksam, tragisch und damit sinnvoll. Vom ethischen Standpunkt aus muß ich immer wieder fragen: wozu das Unrecht? Wozu vor allen Dingen das Leiden der Unschuldigen, das den sittlichen Menschen empören und den Anwalt des Göttlichen und Menschlichen Ivan Karamasow zu dem paradoxen Bekenntnis kommen läßt: „Gott muß ich anerkennen, aber seine Welt nehme ich nicht an."

All diesen Schwierigkeiten vermag die ästhetische Geschichtsphilosophie zu entgehen. Die große Entwicklung des historischen Lebens ist nur unter dem Gesichtspunkt des Schönen zu verstehen. Die großen Kriege empören das sittliche Bewußtsein, denn sie kultivieren das Unrecht des Tötens, das weder die Heiligkeit des moralischen, noch des rechtlichen Wertes dulden

[1]) Vgl. hierzu mein Buch: Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799 bis 1804.

kann, aber wer wollte das ästhetisch Imposante des kriegerischen Enthusiasmus leugnen? All die furchtbaren Grausamkeiten und Opfer der Weltgeschichte, vor denen Religion und Sittlichkeit zurückbeben, an denen teilzunehmen der Gedanke der Verantwortlichkeit uns erbleichen macht, sie alle sind versöhnt und ausgeglichen, wenn die Geschichte nichts anderes bedeutet als ein Spiel, wenn wir die Geschichte in das Zeichen des ästhetischen Wertes rücken dürfen. Das Spiel ist immer ästhetisch relevant. Das Spiel hat auch einen Sinn, aber das Eigentümliche dieses Sinnes liegt darin, daß er nicht ernst genommen werden darf — wohl tragisch, aber nicht wirklichkeitsernst. Große Künstler haben ihr eigenes Leben so angesehen und große Denker das Weltleben unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Schon Plato spricht von dem großen Trauerspiel und Lustspiel des Lebens, schon Heraklit verherrlicht den spielenden Aion. Schelling hat die Geschichte ästhetisch zu deuten versucht und ihr dabei die höchste künstlerische Würde zugesprochen. Im Anschluß an Schillers Geschichtsphilosophie faßt er die Entwicklung des Menschengeschlechtes als den Weg von der unbewußten Schönheit des natürlich-sinnlichen Lebens zur bewußten künstlerischen Beherrschung aller Lebensverhältnisse. Die Anfänge des Menschengeschlechtes und die antike Welt erscheinen unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Schönheit als der Einheit vor der Trennung. Dann kommt die tragische Epoche des Abfalles, der Zerstörung jener ursprünglichen Einheit. Die letzte Epoche, die dem Menschengeschlechte bevorsteht, ist eine Wiederherstellung der verlorenen ursprünglichen Einheit in einer höheren, bewußten Einheit. Diese ganze Entwicklung sucht Schelling aus dem Wesen und der Natur des Kunstwerkes zu verstehen, das selber eine solche Einheit nach der Trennung bedeutet. Wir können diese Gedanken hier nur flüchtig andeuten, sehen aber bei allen Überspannungen eine Wahrheit in dem Gedanken, daß in gewisser Hinsicht nur die ästhetische Sinngebung mit dem Leben und mit dem Tode fertig werden kann.

Problem einer umfassenden und einheitlichen Sinngebung.

Den verschiedenen möglichen Sinngebungen des historischen Lebens gegenüber erwächst für jede Universalgeschichte die Aufgabe, die Verschiedenheit des Sinnes zu einem gemeinsamen Sinn zu verbinden, was erst dann geschehen kann, wenn wir uns besonnen haben, was die einzelnen Kulturwerte in ihrer sinngebenden Funktion für die Geschichte bedeuten, welche Deutungsmöglichkeiten das religiöse, ethische usw. Bewußtsein im Verhältnis zur Geschichte besitzt.

Soviel ist aber von vornherein deutlich, daß eine einseitige Sinngebung, etwa unter dem Aspekt des ethischen oder wissenschaftlichen Bewußtseins, dem Problem der Universalgeschichte nicht gerecht zu werden vermag; denn eine solche Auffassung schließt das einseitige Verstehen aller Kultur als ethischer oder wissenschaftlicher Kultur in sich. Es ist das genau so einseitig, als wollte man etwa den Gesichtspunkt der Kunstgeschichte oder der Religionsgeschichte zum absolut dominierenden machen und die Behauptung vertreten, daß wertvolles Leben lediglich das Leben der Kunst und der Religion sei, und daß alles andere Leben nur insofern Bedeutung habe, als

ein Reflex jenes wahrhaften Wertlebens auch auf andere Formen des seelischen Erlebens und Beziehens fällt. Der Begriff einer Kultureinheit selber, den die historische Beurteilung voraussetzt, bedeutet bereits eine Überwindung dieser partikularen und einseitigen Auffassung. Kultur bedeutet für die Historie den Inbegriff alles wertvollen Lebens, und vor der Idee der Kultur erscheinen Wissenschaft, Kunst und Religion als gleichwertige Glieder. Mag auch, universalgeschichtlich betrachtet, sich eine gewisse Verschiedenheit der Wertformen im Verhältnis zur Zeit offenbaren, so ist damit doch nicht eigentlich eine Auszeichnung der einen Wertgruppe vor der anderen, sondern im Grunde genommen nur ein Gegensatz konstatiert. Die Werte verhalten sich verschieden zur Zeit, für einige Wertformen ist die Idee des Endzweckes relevant, für andere nicht. Daraus ergibt sich dann weiter, daß die Idee des Endzwecks nicht das konstitutive Prinzip für alle Kulturformen hergeben kann, daß also die Idee der letzten Werteinheit nicht mit dem Begriff des Endzwecks zusammenfällt, der nur für die Entfaltung des sittlichen, staatlichen, rechtlichen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, also für die im eminenten Sinne sozialen Werte maßgebend ist.

Immerhin muß es als Aufgabe der Philosophie erscheinen, den Gedanken der Kultureinheit, der in der Historie so unbestimmt bleibt, und der alles Streben, Leisten, Schaffen, Formen und Bilden in gleicher Weise bejaht, zu einer Werteinheit zu vertiefen, die nun erst allen Kulturbetätigungen ihr besonderes Recht zugesteht, ihre gegenseitigen Beziehungen enthüllt und einen Gesamtsinn offenbart, der auf festgesetzter Ordnung ruht. Dabei wird sich zeigen, daß diese letzte Werteinheit, die wir meinen, nicht nur den Gedanken der Kultureinheit vertieft, sofern sie ihren tiefsten Sinn offenbart, sondern gleichzeitig auch an inhaltlichem Bedeuten über dies Prinzip der Historie hinausgeht, was damit zusammenhängt, daß die Universalgeschichte nicht nur die Vollendung der Geschichtsphilosophie, sondern auch die Vollendung aller Philosophie überhaupt bedeutet, und zwar besonders deshalb, weil sie den Gegensatz philosophischer und wissenschaftlicher Fragestellung in höherer Einheit aufhebt, weil sie die Idee des Unsystematischen mit dem Systematischen versöhnt und endlich jene Antinomien und Gegensätze, auf denen jede einzelne philosophisch-systematische Disziplin aufgebaut ist, und die in ihrer reinen und abstrakten Form unversöhnlich sind, als konkrete Gestalten und Typen des historischen Lebens einer Versöhnung entgegenführt. Der systematischen Philosophie fehlt die Bewegung, der Naturwissenschaft der Wert, der Geschichte der Systemgedanke. In der Universalgeschichte ist das Wertsystem auf lebendiges Geschehen bezogen. Sucht doch die Universalgeschichte deutlich zu machen, wie die in sich ruhende Wertordnung auch wirksam sein kann in den Gestalten des historischen Geschehens. Liegt doch ihr vor allem auch der Gedanke am Herzen, daß das Ringen und Kämpfen der Persönlichkeit um Erkenntnis und Erleuchtung und Erlösung nicht a priori ein aussichtsloses und hoffnungsloses sein muß, daß erst das Ende der Geschichte die Wahrheit zu bringen vermag und die Wirklichkeit des Schönen und die Einswerdung mit dem Göttlichen. In dem Gedanken der absoluten Werte wahrt sie die Freiheit der Persönlichkeit, in dem Gedanken der objektiven Werte das Recht der Notwendigkeit.

Und endlich jener harte Gegensatz der Prinzipien, auf denen jedes Kulturgebiet ruht. Immer widerstrebt der Inhalt in seiner bloßen Gegebenheit der rationalen Form, und die bloße Zuständlichkeit des Seins empört das Sollen, und das Endliche steht dem Unendlichen rätselhaft gegenüber, und das Material und bloß Bedeutungsmäßige widerstrebt der Bildung und Gestaltung; aber jedes große Kunstwerk versöhnt das Material und den bloßen Bedeutungsgehalt mit dem formfrohen Stil und der Tiefe der ästhetischen Idee, in den Werken des religiösen Genies gelangen Magie und Mystik zu einer Einheit, und selbst der harte Kampf von Pflicht und Neigung ruht wohl vorübergehend in dem Kunstwerk sittlicher Bildung. Und so ist der Sinn der Geschichte wohl nicht nur die Erlösung des Wertvollen von dem Wertindifferenten und Wertfeindlichen, noch das absolute Wissen und Verstehen, noch die vollendete Rechtsordnung unter den Menschen, sondern vielmehr die Versöhnung — nicht etwa die Aufhebung und Tilgung — jener Gegensätze, darauf die Dialektik der verschiedenen Kulturgebiete ruht, und in denen ihr eigentümliches Leben beschlossen ist.

§ 3. Das dritte Problem der Universalgeschichte: die universalgeschichtliche Konstruktion und die Idee einer abschließenden philosophischen Disziplin.

Eine geschichtsphilosophische Konstruktion hat mit dem Vorgehen der systematischen Philosophie dies gemeinsam, daß sie sie sich auf den Grundgegenastz besinnt, der das betreffende Kulturgebilde konstruiert. In der Philosophie und speziell in der Logik ist das etwa der Gegensatz von Form und Inhalt, der ja auch wohl den anderen Disziplinen der Philosophie untergelegt wird, aber seine eigentliche Heimat in der Logik hat. Jede Logik wird in ihrer Analysis der Wirklichkeit von diesem Gegensatz ausgehen und festzustellen suchen, wieviel Wirklichkeitsgehalt wohl dem Denken oder der Form und dem Denkfremden[1]) oder dem Inhalt zukommen möge. In der reinen Sphäre des Begriffes kann dieser Gegensatz nicht versöhnt werden, wohl aber wird er überwunden in der Gestalt des Systems, das ihn nicht zum Schweigen, aber zur Versöhnung führt. Jeder einseitige Empirismus oder Rationalismus kann von vornherein als ein verfehlter Versuch bezeichnet werden; denn ein Problem wird nicht gelöst, indem man den einen Hauptfaktor als quantité négligeable betrachtet. Die Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte wird daher zu zeigen haben, daß der Idealismus es ist, der von allen Gestalten des philosophischen Bewußtseins bisher den vollkommensten Versuch einer Versöhnung des Gegensatzes von Form und Inhalt geleistet hat, indem er ein System bildete, das sowohl den Forderungen unserer Vernunft wie auch unserem sinnlich-irdischen Wirklichkeitsgefühl entspricht.

Indem nun die Philosophie vom System des Idealismus aus diese Konstruktion versucht, wird sie den Vorstufen ihrer relativ höchsten Erfüllung und Vollendung nachdenken, und da muß ihr dann die Entwicklung der griechischen Philosophie von der größten Bedeutung sein. Denn es möchte ja fast so scheinen, als ob die Bewegung, die das Ganze der Menschheit ergreifen

[1]) Cohn, Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis. Leipzig 1908.

soll, schon einmal die Seele des griechischen Volkes erfaßt hätte, als ob es das Los der Menschheit sei, nachzuleben, was Griechenland vorgelebt hat. Gewiß aber hat die Entfaltung des theoretischen Denkens dort eine Stufe erreicht, die uns die Möglichkeit gibt, von der Philosophie eines Plato oder Aristoteles aus das Früher und Später der philosophischen Bewegung zu ordnen und zu verstehen. Ende und Anfang zugleich bedeutet des Aristoteles großes System. Von ihm aus wird man am besten würdigen können, was einst gewesen und was werden sollte. Unser Interesse nimmt aber vor allem die Entwicklung der Logik in Anspruch, weil das philosophische Bewußtsein in ihr am prinzipiellsten zum Ausdruck gelangt. Die Philosophie der Kunst und die ästhetischen Theorien der verschiedenen Zeitalter werden wir in erster Linie für die Entwicklung des ästhetischen Bewußtseins in Anspruch nehmen, während uns Ethik und Staatsphilosophie einen Einblick in das moralische Bewußtsein der Völker gewähren können. Wir vertreten zugleich die Auffassung, daß die theoretisch-philosophische Bewegung den Charakter eines Zeitalters und einer Menschheitsepoche so entscheidend bestimmt, daß alle anderen Gestalten des Kulturlebens ihr großes und ruhiges Licht reflektieren, indem wir es dahingestellt sein lassen, ob die philosophischen Gedanken in ihrer systematischen Bindung und Fesselung durch die anderen Geistesbewegungen erzeugt und gebildet werden, oder ob vielmehr umgekehrt der Kulturcharakter ein Resultat der philosophischen Ideen ist. Jedenfalls ist es vollkommen angemessen, wenn eine universalgeschichtliche Konstruktion den theoretischen Wert als die eigentliche Dominante des Kulturgeschehens betrachtet.

Was dann den Wahrheitsgehalt unserer Konstruktion betrifft, so ist, dieser natürlich relativ, sofern jede Problementscheidung eine einseitige Hervorhebung gewisser Denkformen und Denkmotive auf Kosten der anderen bedeutet. Jede Urteilsentscheidung tut dem Ganzen unrecht und läßt dort, wo das Allgemeine ruhig und bedingungslos herrschen sollte, das Persönliche eintreten. Die Zurückhaltung des Urteilens ist die weltfremde Forderung einer müden Skepsis, aber sie erhält einen gewissen Glanz, wenn wir bedenken, daß sie vor der Verletzung und Sünde gegen das einzelne bewahrt. Jede Systembildung ist eine rohe Gewalttat, doch was als moralisches Unrecht erscheint, ist theoretische Größe. Die Stellung und Ordnung der Probleme kann als derjenige Teil philosophischer Untersuchungen betrachtet werden, wo eine gemeinsame Anerkennung denkbar und möglich ist. Wir können gemeinsam lernen, die Probleme zu sehen, wir werden eine Problemstellung als einleuchtend und überzeugend empfinden; wenn aber die Entscheidung gefällt wird, dann müssen sich die Wege trennen. Nicht als ob wir behaupten wollten, daß die große theoretische Systementscheidung zwecklos und sinnlos sei und das Persönliche nichts für die Wahrheit leiste. Wir meinen vielmehr, daß allen großen Systemen der Philosophie ein unverlierbarer Wahrheitsgehalt zukomme, und daß wir das Allgemeine nur verstehen können am Abglanz der Persönlichkeit. Aber die Taten der Versöhnung, welche die Philosophie zu vollziehen vermag, reichen nicht an die selige Vollendung heran, die dem Kunstwerk eigentümlich ist. Hier ist immer vollkommen erfüllt, was dort nur teilweise gelungen ist.

Wir hatten die Versöhnung von Form und Inhalt ganz allgemein als die Aufgabe des theoretischen Bewußtseins bezeichnet. Das Problem der Philo-

sophie muß in gewisser Hinsicht auch das Problem des wissenschaftlichen Bewußtseins sein. Hier tritt uns der Gegensatz in Form und Inhalt als das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen entgegen, der in dem Widerstreit von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft sich spiegelt, von denen jene das Allgemeine und diese das Individuelle zum Gegenstand der Erkenntnis erhebt. Für die Naturwissenschaft gilt es, daß nur im System Wahrheit sei. Die Geschichte muß die Wahrheit des Unsystematischen behaupten. Die Geschichte behauptet das ewig Neue, die Naturwissenschaft das ewig Alte. In der Richtung der Geschichte liegt augenscheinlich die Idee der Freiheit, in der Richtung der Naturwissenschaft die Naturnotwendigkeit. Denn die Geschichte fordert die Anerkennung freier, zwecksetzender Wesen, eine Forderung, die für die Naturwissenschaft sinnlos ist. Ferner sind die naturwissenschaftlichen Gesetze an die Idee einer beschränkten Wirklichkeit gebunden, während für die Geschichte die Unendlichkeit des uferlosen Geschehens maßgebend ist. Wir sehen also, daß gewisse einander widerstreitende Vernunftsbegriffe an Naturwissenschaft und Geschichte verteilt sind, daß sie unter dem Aspekt entgegengesetzter Kategorien die Wirklichkeit zu begreifen suchen, und daß die Möglichkeit und der Erfolg ihres Fortschreitens durch die Vernachlässigung des Gegensatzes erzielt wird. Innerhalb der naturwissenschaftlichen Sphäre ist der Gegensatz vielleicht aufzulösen. Vielleicht[1]) ist es möglich, alle anorganischen und organischen Erscheinungen der Natur dereinst von einem naturwissenschaftlichen Grundgesetz aus zu begreifen, aber die Antinomie zwischen dem historischen und naturwissenschaftlichen Denken ist a priori unauflösbar.

Die Antinomien als Gegenstand der Universalgeschichte geben der Philosophie einen neuen und eigenartigen Aspekt. Für Kant waren sie ein erkenntnistheoretisches Problem, das durch den transzendentalen Idealismus gelöst werden konnte, für Hegel in der Hauptsache ein Problem der reinen Logik, das durch das Prinzip der Dialektik überwunden werden soll. Doch muß der Hegelsche Lösungsversuch in der Logik als vollkommen verfehlt betrachtet werden. Jede Synthese der Hegelschen Logik ist ein hoffnungsloser Versuch der Überwindung und keine Lösung. Die scheinbare Rationalität geht in Irrationalität unter. Für das endliche Bewußtsein entspringt hier keinerlei einsichtsvolle Erkenntnis. Der Weg der Dialektik bleibt rätselhaft und unbegreiflich, und die ursprünglichen Gegensätze sind nur scheinbar beseitigt, in Wahrheit blieben sie in ihrer ganzen Herbigkeit und Schroffheit bestehen. Nein, nicht in der Logik können diese gewaltigen und rätselhaften Antinomien überwunden werden, wie überhaupt eine rationale Lösung ihrer Unbegreiflichkeit durch ausgeklügelte Konstruktionen unmöglich ist. Aber die Geschichte ist das weite Reich, wo Göttliches und Menschliches an der Arbeit sind, um in großen Leistungen und Schöpfungen den schmerzlichen Gegensatz zu versöhnen, den die Vernunft in ihrer Dialektik offenbart. Dieser Gegensatz liegt nun einmal vor. Er ist notwendig, er kann auch niemals gänzlich getilgt werden. Endlich und unendlich ist das Wirkliche, notwendig und frei. Ohne diese großen Gegensätze kein großes Vernunftleben. Aller Vernunftglaube vermeint, daß die Gegensätze ausgesöhnt werden, d. h. in einer höheren Einheit begriffen

[1]) Dieses vielleicht trägt einen überaus problematischen Charakter.

werden können, nicht etwa, daß sie getilgt werden sollen, ausgelöscht in Gleichartigkeit. Es scheint aber, als ob unserem analytischen Denken diese große Synthesis ewig verborgen sei. Das endliche Bewußtsein ist analytisch, und nur das göttliche kann wahrhaft synthetisch gedacht werden.

Wie ist nun das Verhältnis der Universalgeschichte zu den anderen philosophischen Disziplinen und zur Wissenschaft zu denken? Alle Philosophie ist systematisches Wissen, auch die Geschichtsphilosophie. Die Geschichte selber aber ist die spezifisch unsystematische Wissenschaft, zu ihrem Wesen gehört das Fragmentarische, das Unbegrenzte. Niemals wird sie imstande sein, den Kreis der historischen Urteile zu schließen. Die Universalgeschichte aber ist das systematische Wissen vom Unsystematischen. Das weist auf ihre Aufgabe hin, das Antinomienproblem einer Lösung entgegenzuführen. Wie das Leben des einzelnen den Widerspruch überwindet, so versöhnt die Universalgeschichte die Antinomien des Geistes, nicht in der Weise, daß sie eine logische Auflösung des Antinomienproblems zu geben vermöchte, sondern in der Universalgeschichte sind die Antinomien ausdrücklich an die Irrationalität und an die Unendlichkeit des historischen Prozesses verwiesen. Die Universalgeschichte hat es so mit den Antinomien als den unlöslichen Aufgaben der Vernunft zu tun. Man kann sagen, daß sie es sind, welche der Universalgeschichte das einheitliche Prinzip geben. Diese eigentümlichen, notwendigen und starren Verhältnisse des Gegensatzes, zu denen alle Erkenntnis in letzter Instanz getrieben wird, sie weisen auf das höchste Prinzip der Philosophie und der philosophischen Geschichte hin.

In gewisser Weise scheint dabei die Universalgeschichte den Gegensatz von Naturgeschichte und Geschichte zu versöhnen. Das ewig Gleiche, das die Naturwissenschaft sucht und in der Form des Gesetzes zu begreifen unternimmt, hier erscheint es in der Form der ewig gleichen Werte. Und jenes ewig Neue, das die Geschichte meint, erst hier wird es vollkommen verstanden als der immer neue Sinn des historischen Lebens.

Die Romantik hat die Kunst als das Organon der Philosophie bezeichnet, als das Dokument ihrer Wahrheit und Wirklichkeit. Wir möchten vielmehr der Geschichte diese Bedeutung beimessen, denn die Geschichte liefert den Beweis dafür, daß die Probleme der Philosophie ewig und notwendig sind. Überall, wo in der Geschichte der Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus hervortritt, handelt es sich um das Form-Inhalt-Problem. Wo wir von Universalismus und Individualismus sprechen, kündigt sich das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen an. Und so leben in den mannigfaltigen und reichen Formen des Kulturlebens die letzten großen logischen Antinomien, die jene Spannungsverhältnisse erzeugen, ohne welche die historische Wirklichkeit nicht bestehen kann.

Für Kant waren die Antinomien in der Hauptsache nur ein naturphilosophisches Problem. Die kritische Philosophie setzte sich mit ihnen auseinander und suchte ihre Schärfe teils durch den Gedanken eines möglichen Dritten, teils durch Verteilung auf verschiedene Gebiete zu überwinden. Hegel meinte, daß die Logik auf alle Antinomien eine Antwort zu geben vermöchte. Das war ein Irrtum. Aber er hat die Erkenntnis vorbereitet, daß in der Antinomie die Einheit von Wissen und Nichtwissen liegt. Wir wissen die Antinomie.

aber wir wissen nicht ihre Lösung. Es bedarf des Rätselhaften und Problematischen um unserer Aufgabe und Bestimmung willen. Diese Deutung drängt sich uns unwillkürlich auf, wenn wir auf das große Vernunftgesetz des Antinomischen schauen.

In der systematischen Philosophie treten uns die Antinomien als letzte notwendige Voraussetzungen entgegen. Wissen wir doch, daß keine Kunst sein kann ohne das Spannungsverhältnis von Form und Inhalt, von Freiheit und Notwendigkeit. Die Antinomie ist auch das Gesetz der Werte, da ja der Gegensatz auch die Verschiedenheit der Werte trennt. Die Geschichte trägt diese Gegensätze in sich. Sie reflektiert nicht ausdrücklich darauf. In der Universalgeschichte werden die Gegensätze ausdrücklich gedacht. Durch sie wird der Charakter der Geschichte geändert denn die Historie ist nun nicht mehr das friedliche Reich der Wertverwirklichung sondern der Schauplatz für den Kampf der großen Vernunftantinomien, in denen alle Wahrheit ruht. Keine philosophische und wissenschaftliche Reflexion vermag durch dialektische Kunstgriffe diese Gegensätze zu einer Einheit zu versöhnen. Keine Synthesis des endlichen Geistes hebt diese Antithesis auf. Die wahren Antinomien sind, weil sie ein Letztes bedeuten, ebenso unüberwindlich wie die Werte, die keine Unterordnung dulden. Die Behautpung der Lösbarkeit der Antinomien ist ähnlich paradox wie der Versuch, die Verschiedenheit der Kulturwerte einem höchsten Werte unterzuordnen. In beiden Fällen handelt es sich um das Bestreben, eine Rationalisierung und Relativierung am Absoluten zu vollziehen.

Zweiter Teil.

Die Geschichte der Geschichtsphilosophie.

Einleitung.

Die Geschichte der Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht bildet selbst ein eigentümliches Problem. Wir haben die Probleme der Geschichtsphilosophie in dem ersten Teile unseres Werkes vom modern kritischen Standpunkt aus auseinandergelegt. Wir übersehen nunmehr ihre Gliederung, die Teilprobleme, zu denen wir hingeführt werden, wenn wir dem philosophischen Sinn der Geschichte nachdenken. Wir haben dadurch die Möglichkeit gewonnen, zu den Antworten, welche die Vergangenheit auf das Problem der Geschichtsphilosophie gegeben hat, kritisch Stellung zu nehmen. Wir können die Vergangenheit an der modernen Problemstellung orientieren. Dabei ist unser Hauptblick nach wie vor auf die Universalgeschichte gerichtet, weil ja in ihr die Geschichtsphilosophie sich vollendet und selbständig und autonom wird. Als Geschichtslogik und als Prinzipienlehre dient die Philosophie dem Verständnis der historischen Wissenschaften. Als Universalgeschichte nimmt sie erst eine eigentümliche und neue Gestaltung gegenüber der Wirklichkeit an.

Augenscheinlich ist diese Geschichte der Geschichtsphilosophie selber keine rein historische Betrachtung, da ja in ihr nicht alles zur Darstellung gelangen soll, was mit Rücksicht auf die Weiterbildung geschichtsphilosophischer Probleme wichtig ist, sondern nur die großen Hauptlinien dieser Bewegung, die zu einer kritischen oder idealistischen Geschichtsphilosophie hinführen, die sich auf einem System der Werte aufbaut. Es wird vorausgesetzt, daß der Sinn der Geschichte auf der Verwirklichung allgemeingültiger Werte beruht, deren Gesetzmäßigkeit selber in dem Prinzip der Antinomie liegt, die jede Wertwirklichkeit ergreift und zwischen den einzelnen Wertgebilden einen Gegensatz aufrichtet, der in der reinen Systematik nie ganz ausgetragen werden kann, aber in den Gestalten oder Typen des Kulturlebens konkrete Wirklichkeit gewinnt und nun in dem Schatten dunkler Irrationalität einer Entscheidung entgegengeführt wird. Somit ist die Geschichte der Geschichtsphilosophie, welche wir hier zur Darstellung bringen, systematisch orientiert und somit eine Geschichtsphilosophie der Geschichtsphilosophie, scheinbar ein Paradoxon, daß jedoch auflösbar ist und eine Verwandtschaft mit gewissen Problemen der Logik hat. Ein wichtiger Teil jeder Logik, die Methodologie, beschäftigt sich mit den Formen des spezifisch wissenschaftlichen Denkens. Nun ist aber doch auch die Philosophie ein theore-

tisches Gebilde, das eine gesicherte Methode hat oder doch haben sollte. Folglich können wir uns eine Untersuchung über die philosophische Methode denken. Diese Untersuchung wäre selber Methodologie, sofern sie die Frage nach den Formen des philosophischen Denkens erhebt. Da nun alle Methodologie unter den Begriff der Logik fällt, so kommen wir mit Notwendigkeit zu dem Problem einer Logik der Logik. Etwas ähnliches liegt in der Geschichtsphilosophie der Geschichtsphilosophie vor. Wir postulieren eine philosophische Betrachtung aller Geschichte, also auch der Philosophiegeschichte. Einen Teil der Philosophie bildet nun auch die Geschichtsphilosophie, folglich muß es eine Geschichtsphilosophie der Geschichtsphilosophie geben. Die Geschichtsphilosophie, die der Vergangenheit angehört, wird hier systematisch orientiert und auf die moderne Auffassung einer Philosophie der Geschichte vom Standpunkte der Wertphilosophie bezogen. Allerdings vermag in der Darstellung spezialphilosophischer Probleme der Gestaltenzug der Philosophie nicht rein und groß zu erscheinen, weil die besondere Form, welche die Wertidee gewinnt, sich vor allem in den großen systematischen Zusammenhängen einer philosophischen Lehre offenbart und in den Spezialproblemen nur schwach nachdämmert. Es gilt in dieser Hinsicht die Auffassung Hegels und des ganzen deutschen Idealismus, auch in der Übertragung aus der politischen Geschichte in die philosophische Geschichte, daß der Weltgeist nur in den großen Begebenheiten ruht. Unsere Darstellung wird daher nicht den Charakter einer philosophischen Konstruktion, sondern einer kritischen Darstellung tragen.

Die Gliederung unserer Darstellung der geschichtsphilosophischen Entwicklung hat Rücksicht zu nehmen auf die Entfaltung und Bildung der einzelnen Probleme und muß deswegen problemgeschichtlich sein. Die leitenden Gesichtspunkte aber sind in der vollendeten Geschichtsphilosophie, in der Universalgeschichte zu suchen. Dabei kann nur das Große und Prinzipielle Berücksichtigung finden. Wenn nun auch das Ordnungsprinzip unserer Darstellung in der Hauptsache das Problem hergibt, so können wir doch die Erfüllung des geschichtsphilosophischen Gedankens in den großen Epochen der Menschheitsgeschichte nicht unbetont lassen.

Es bieten sich für die Entwickelung des geschichtsphilosophischen Gedankens drei Hauptabschnitte dar:

1. die Geschichte seines Werdens bis zu seiner Entfaltung in der christlichen Patristik,
2. die Geschichte seiner Entfaltung bis zu seiner Vollendung in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus,
3. die Geschichte seiner Vollendung.

Die Geschichte des Werdens ist die Geschichte eines langsamen Wachsens und Reifens, die sich fast unbemerkbar in aller Stille vollzieht. Wir würden in diesem ganzen ersten Zeitalter kaum von Geschichtsphilosophie sprechen können, wenn uns nicht ihre spätere große Entfaltung die Möglichkeit gegeben hätte, auch dort schon Spuren und Ansätze dieser Gedankenbildung zu erkennen, wo ein erstes leise dämmerndes Verstehen sich kundgibt. Durch die einzigartige Konsequenz eines von ganz bestimmten Ideen beseligten und beherrschten Geistes wurde die Möglichkeit einer historischen Weltanschauung

bei den Griechen verhindert. Dann bildet sich die historische Weltanschauung in der christlichen Patristik und speziell in der Gnosis. Der Aspekt, unter den die Geschichtsphilosophie hier tritt, ist der rein religiöse. Die Geschichtsphilosophie entfaltet sich an der religiösen Wertidee. Diese einseitige Betonung einer religiös historischen Weltanschauung führt zur Gegnerschaft in der Renaissance und Aufklärung, bis dann die große Zeit des deutschen Idealismus eine allseitige Entwicklung und Vollendung der geschichtsphilosophischen Idee herbeiführt, deren Wirksamkeit in der modernen Bewegung des Neuidealismus nachtönt. Den großen Bildnern des geschichtsphilosophischen Gedankens gegenüber verhält sich die moderne Bewegung aufnehmend und kritisch zugleich und strebt danach, die grandiose Einseitigkeit der spekulativen Lösungen, die dort gegeben sind, durch eine möglichst allseitige Erfassung und Durchdringung der historischen Wirklichkeit zu versöhnen.

Erstes Kapitel.

Das Werden des geschichtsphilosophischen Gedankens in dem griechischen Kulturkreise.

a) Die Idee des Griechentums.

Wenn es sich um das Werden eines Gedankens handelt, so wissen wir sogleich, daß nun bald der Name Hellas genannt wird, und wenn wir diesen Namen hören, so unterliegen wir immer einem Zauberbann. Die in jeder menschlichen Seele ruhende Sehnsucht nach Schönheit faßt uns dann gewaltsam an und wir fürchten ihr zu unterliegen. Hin- und hergestoßen, nach den verschiedensten Seiten gewendet sind die Völker und Zeiten durch die Idee des Griechentums. Man hat diese ferne Kultur gehaßt und verachtet und dann auch wieder tief und schmerzlich geliebt. Der römische Kaiser Julian und der deutsche Dichter Hölderlin haben beide mit ihrer heißen Seele den Gedanken des Griechentums ergriffen und wollten es wieder haben, weil sie nur mit ihm leben konnten. Und wenn der Kaiser die griechischen Götter und ihre Priester zurückrief und die festliche Schönheit antiker Lebensfreude wiederzugewinnen strebte, so suchte der junge Dichter diese verlorene schöne Welt mit all den herrlichen Gestalten, die sie dereinst bevölkerten, in der Welt der Phantasie, im Traumland der Kunst wieder zu erwerben, bis er an dieser großen Sehnsucht und Liebe dahinstarb.

Gegenüber gewissen Zeiten und Persönlichkeiten, die das Griechentum nicht nur veridealisierten, denn diese veridealisierende Funktion ist nun einmal von der Tätigkeit des Künstlers und des Historikers unablösbar, sondern vielmehr vergötterten, macht sich in unserem Zeitalter wieder eine von mehr nüchternen Erwägungen beherrschte Stellungnahme gegenüber der griechischen Kultur geltend. Man will vor allen Dingen dem griechischen Volke seine Ausnahmestellung nehmen. Es soll ein Volk wie andere Völker gewesen sein. Man sträubt sich, in den Hellenen das Genie unter den Völkern zu sehen.

man läßt dunkle Schatten auf diese Züge fallen, an deren strahlender Helligkeit man sich einst berauschte. Dieses Volk soll nicht der Schöpfer von Philosophie und Kunst gewesen sein, es hat für sie gewirkt als ein Volk unter anderen Völkern. Auch war ihm jene Freudigkeit nicht eigen, die nach der Auffassung seiner Verehrer aus ewiger Jugend und starkem Schönheitsgenuß emporwachsen sollte. Jene hohen Götterbilder lasten unter dunkler Schwermut, und häufig klingt aus hellenischer Dichtung ein Klagelaut des Schmerzes zu uns herüber.

Wenn nur jene düsteren Schatten, die in der modern historischen Betrachtung auf den Götterbildern der Hellenen ruhen, nicht zum größten Teil der Melancholie unseres modern nordischen Empfindens entspringen, so daß wir in jenem Schönen und Fremden unser eigenes trübes Antlitz erschauen, wenn nur jene Minderschätzung ihrer Kulturleistung sich nicht vielleicht weniger als Resultat eines ruhig abwägenden Urteils ergiebt, das auch den anderen Völkern gerecht werden möchte, sondern vielmehr als Äußerung eines gewissen Mißbehagens und einer Feindschaft gegenüber dem Wunderbaren und Außerordentlichen! Wir glauben, daß dem so sei, wenn wir auch bis zu einem gewissen Grade die Korrektur anerkennen, die das 19. Jahrhundert am Bilde des Griechentums vollzogen hat. Daß aber dieses Volk nicht nur in gelassener, freudiger Haltung zum Bildner eines einzigartigen Lebens geworden ist, sondern daß es auch von großen Leidenschaften durchwühlt und zerrissen war, und daß es auch ein Verständnis besaß für den Schmerz und die Sinnlosigkeit des Lebens, das alles kann uns diese geliebten Züge nur noch teurer machen.

Eine philosophische Betrachtung der geschichtsphilosophischen Entwicklung steht nun aber diesem Volke gegenüber vor der unleugbaren Tatsache, daß jenes hochbegabte und verstehende Volk das große Gebiet des historischen Lebens, das für die moderne Philosophie eine Quelle so wichtiger Anregungen bildet, nicht verstand und auch nicht verstehen wollte. Und so stehen wir denn gleich am Anfang vor der Frage, wie es möglich war, daß das Griechentum an den Problemen der Geschichtsphilosophie im allgemeinen vorübergegangen ist?

b) Das Charakteristische des griechischen Kulturbewußtseins.

Man könnte vielleicht meinen, daß die Bildung der historischen Wissenschaften in jener Zeit noch zu wenig vollendet war, als daß die geschichtsphilosophische Spekulation mächtig einsetzen konnte. Gewiß, die Geschichte war damals trotz aller Größe und Bedeutung der antiken Historiker noch nicht zu einer reinen Wissenschaft herangereift. Aber das gilt in ganz ähnlicher Weise auch für die Naturwissenschaft, obwohl doch hier die naturphilosophische Spekulation so mächtig einsetzte. Wenn sich die Kunst der Geschichtsforschung verband und die großen Leistungen ihrer Darstellung mit dem Zauber der Schönheit schmückte, so folgte die Naturwissenschaft dem großen Zug der Metaphysik und lag ganz in ihren Banden. Es ist nicht so ohne weiteres einzusehen, weshalb die verhältnismäßig große Reife der historischen Forschung der Philosophie so wenig Anlaß zu spekulativen Deutungsversuchen zu geben vermochte, zumal man schwerlich behaupten kann, daß die historischen Errungenschaften des Alexandrinerzeitalters so groß gewesen seien, daß sie mit

einer gewissen Selbstverständlichkeit zu geschichtsphilosophischen Konzeptionen führen mußten.

Untersuchen wir, welches stillschweigende Vorurteil diesen Erwägungen zugrunde liegt, so ist es wohl die Annahme, daß die Entfaltung irgendeines Zweiges der Wissenschaft oder der Kultur sogleich die Aufmerksamkeit des philosophischen Denkens auf sich lenken müsse. Diese Vermutung wird hier noch verstärkt durch die Annahme, daß dem griechischen Volke ein allseitiges Verstehen und Interesse eigentümlich gewesen sei, und es tritt die Tatsache hinzu, daß damals alles wissenschaftliche Leben in einem innigen Zusammenhang mit der philosophischen Reflexion sich befand. Aber diese Voraussetzung, welche man wohl als ein regulatives Prinzip der Geschichte bezeichnen mag, unterliegt doch auch wieder sehr notwendigen Einschränkungen. Gewiß, man kann wohl im allgemeinen sagen, daß das Aufblühen des wissenschaftlichen Lebens die philosophische Spekulation auf sich zieht, und daß die Theorie an der Theorie erstarkt. Und doch können wir auch immer wieder beobachten, daß philosophisch gerichtete Zeitalter, die von dem Drang nach Synthese getrieben sind, mit anderen Epochen abwechseln, in denen das spezialwissenschaftliche Interesse der Einzelforschung vollkommen überwiegt. So folgt auf das Zeitalter der großen griechischen Metaphysik ein Zeitalter des Spezialistentums in der alexandrinischen Epoche, so ging der große Zug umfassender Spekulation, wie er im deutschen Idealismus und in der Romantik sich offenbarte, in der wissenschaftlichen Kleinarbeit des 19. Jahrhunderts verloren. Noch weit weniger trifft es dann zu, daß jede mächtige und große Form des Kulturlebens sogleich das philosophische Interesse auf sich ziehen muß. Die Gegeninstanz hierfür bildet die griechische Kunst und die griechische Religion, von denen die erstere sehr spät und die letztere nur in sehr beschränkten Grenzen der philosophischen Spekulation unterworfen wurde. Die philosophische Spekulation der Griechen kennt keine große Form der Kunstphilosophie und Religionsphilosophie. Und doch lebten beide damals ein gewaltiges Leben: die Kunst ein sichtbares und die Religion ein verborgenes und unsichtbares Dasein. Stand nun etwa der griechische Philosoph der Kunst und der Religion feindlich gegenüber? Wir wissen, daß Denker wie Protagoras, Aristipp und Demokrit den Wert der Religion verneint haben. Xenophanes hat sich gegen den Schönheitskultus seines Volkes gewendet, und gewisse Formen der Kunst sollten im platonischen Staate keine Stelle haben. Denken wir den Gründen nach, so kommen wir zu der Vermutung, daß die mächtige, von leidenschaftlicher Liebe zum Begriff erfüllte Philosophie der Griechen in der Religion und Kunst Gegner erblicken mußte, die wie sie selber von dem Bestreben erfüllt waren, eine Weltanschauung zu bilden. Nur daß diese Weltanschauung nicht durch den Begriff erhellt werden sollte, sondern in der dunklen und undurchsichtigen Sphäre der Anschauung und der Vorstellung verblieb. Wenn die griechischen Philosophen in der Form des Begriffes das Höchste und Wertvollste erblickten, dann mußten sie wohl von einer gewissen Feindschaft gegen das Irrationelle in Kunst und Religion erfüllt sein. Wir können das aber auch anders verstehen. Es brauchte nicht eigentlich Feindschaft zu sein. Plato, der Größte unter ihnen, war ja im Grunde genommen ein leidenschaftlicher Liebhaber des Schönen, wie auch die Mysterien der Religion ihn

auf das innigste bewegten. Vielleicht erschien den Philosophen Griechenlands die Macht des Irrationalen in Kunst und Religion gar zu groß, als daß sie auch nur den Versuch gewagt hätten, jene Unbegreiflichkeiten dem strengen Gange logischer Deduktionen zu unterwerfen. Und so blieben jene beiden für sich. Die Religion führte ihr unsichtbares geheimnisvolles Leben in den Mysterienkulten und die Kunst ein absolut sichtbares und offenkundiges Dasein in den Wunderwerken des Marmors und der Dichtkunst. Die Kunst hatte aber auch die Geschichte in ihren Bannkreis gezogen und entzog sie dadurch der philosophischen Durchdringung. Die Philosophie wollte die Welt anders sehen als die Kunst und die Religion: schärfer und deutlicher und bestimmter. Schöne Bilder, Symbole, Verheißungen und Gleichnisse konnte sie nicht anerkennen — und die Anschauung mußte sie zerstören. Weit entfernt aber war die griechische Metaphysik von der Frage, was denn so ein ganz andersartiges Eingestelltsein gegenüber dem Universum zu bedeuten habe, wie es zu verstehen sei.

So ist es denn der griechischen Philosophie in der Tat nicht gelungen, das Ganze der Kultur der philosophischen Erforschung zu unterwerfen. Ja, man muß sogar sagen, daß die Philosophie der Griechen von dem Gedanken einer allseitigen Kulturphilosophie etwa im Sinne Kants sehr weit entfernt war. Die griechische Philosophie war weit mehr eine Philosophie der Natur und des Lebens als gerade der Kultur. Was letztere betrifft, so beschäftigte sich die Philosophie in der Hauptsache nur mit dem theoretischen Sinn des wissenschaftlichen Denkens, sowie mit Recht, Moralität, Erziehung und Redekunst.

Diese Einseitigkeit der griechischen Philosophie, die sich in der Vernachlässigung so bedeutender Kulturfragen dokumentiert, gibt den antiken Systemen ein hohes Maß von Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Weil das antike Denken unhistorisch war, deshalb besaß es die Möglichkeit, zu einem geschlossenem System zu gelangen, in dem alles aufbewahrt schien, was der philosophischen Durchdringung zugänglich war. Weil das philosophische Bewustsein der Antike den Gegensatz nicht kannte, der sogar in der Sphäre des theoretisch-wissenschaftlichen Denkens in dem Antagonismus von Geschichte und Naturwissenschaft sich kundgibt, gerade deshalb vermochte es zu dem Begriff jener seligen Einheit zu gelangen, die allen Kämpfen und aller Sehnsucht vollkommen entrückt ist.

Windelband weist in der allgemeinen Charakterisierung der griechischen Philosophie auf alle jene Momente besonders hin, die sie als ersten großen Versuch des Weltbegreifens erscheinen lassen[1]). Die griechische Philosophie ist traditionslos. Die Philosophie ist die Schöpfung der Griechen. Es gab keine großen Systeme, mit denen sich die griechische Philosophie auseinandersetzen mußte. Sie bedeutet einen Anfang. Und deswegen ist der griechische Geist auch so keck und wagemutig, indem er unbeirrt durch alle Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstemmen, dem Ziele des absoluten Weltbegreifens entgegeneilt. Deswegen ist er auch so grandios einseitig in dem Durchforschen und Zuendedenken eines philosophischen Begriffes, der ihm das ganze Uni-

[1]) Vgl. Windelbands Lehrbuch der Philosophie, 6. Auflage 1912, S. 20—22.

versum deutlich und verständlich machen soll. Das Wesen der Welt ist das Sein, oder das Werden, oder das Ungeteilte, oder des ewig Teilbare, es ist das Absolute oder das Relative. Es ist Harmonie oder Gegensatz oder beides gleichzeitig. Alles, was dem leitenden Begriff des Systems widerstreitet, gilt als unwirklich. Für den Eleaten ist das Werden Illusion und Trug, für den Relativisten das Absolute, für den Atomisten das Teilbare, für Anaxagoras das Unteilbare. Wenn man so die Philosophie der Griechen als Philosophie des Anfangs betrachtet, dann läßt sich wohl verstehen, daß die geschichtsphilosophische Spekulation in diesem Volke über die ersten Anfänge nicht hinaus kam.

Da die griechische Philosophie keine Geschichte hatte, so konnte sie auch nicht über ihre Geschichte philosophisch reflektieren, und sie schaltete zum mindesten die Philosophiegeschichte aus dem Kreis der geschichtsphilosophischen Probleme aus. Aber das antinomische Verhältnis zur Geschichte, das für die griechische Philosophie so bezeichnend ist, wird uns noch deutlicher, wenn wir einmal der eigentümlichen Struktur des einzigartigen griechischen Kulturbewußtseins nachdenken.

c) Die Bewertung des Allgemeinen.

Wir wollen der Natur des griechischen Kulturbewußtseins nur so weit nachgehen, als es sich in der Philosophie offenbart. Gewiß können wir seine Wertungsweise auch unmittelbar an den politisch-sozialen, ethischen, ästhetischen und religiösen Phänomenen erkennen; aber da es sich für uns um die Frage handelt, warum der Geschichte in Griechenland eine philosophische Deutung nicht zuteil geworden ist, so können wir das griechische Wertbewußtsein aus seiner Philosophie zu verstehen suchen, sofern wir es hier mit einer eigentümlichen Begrenzung der Reflexion zu tun haben. Wir müssen sorgfältig auf alles achten, was den besonderen Charakter der griechischen Philosophie gegenüber den Philosophien anderer Zeitalter bedingt, und da die großen Systeme der griechischen Philosophen, die das Zeitalter beschließen, die Motive und Gedankenbildungen des Anfangs mehr oder weniger in sich aufgenommen haben, kommt es uns vor allem auf diese Systeme an, deren relative Universalität die Möglichkeit gibt, uns über die Grenzen und Einseitigkeit des hellenischen Denkens Rechenschaft zu geben. Achten wir nun auf das Besondere dieser Reflexionsgestaltung, so ist es vor allem der Kultus des Gattungsmäßigen, Typischen und Gesetzmäßigen, die uns hier in die Augen fällt. Diese Wertung des Gattungsmäßigen als des Allgemeinen kommt ebensowohl in der Philosophie der ionischen Naturphilosophie wie auch in der Ideenlehre Platos zum Ausdruck. Gedenken wir Heraklits. Er hat die φύσις bestimmt dem Grunde des Wesens nach als ewig lebendige Bewegung, flüchtig wie Zeit, fließend wie Wasser und in der Hastigkeit und Plötzlichkeit ihres Wirkens der züngelnden Flamme gleich, dem leuchtenden Feuer, das höchste Lebendigkeit und Geschehensstärke und gleichzeitig auch sinnvolles Streben und vernünftiges Tun bedeutet[1]). Diese Bewegung ruht

[1]) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Desgleichen Diels, Heraklit. Bernays: Abhandlungen. Ed. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus.

auf dem Prinzip des Gegensatzes, der alle Welt beherrscht, und verläuft in vollkommen geordneten, gesetzesbestimmten Bahnen. Das Fließende und Flüchtige der Natur wandelt sich und steigt empor von niederen zu höheren Stufen des Seins. Schwer und mühsam ist jenes Geschehen, das der naive Mensch als Sein der Erde versteht, friseher und leichter des Wassers Form, selig des Feuers Bewegung. Die Gesetzmäßigkeit der Elemente aber verlangt diesen Weg und diesen ewig gleichklingenden Rhythmus, daß Erde zu Wasser und Wasser zu Feuer werde und daß des Feuers Form dureh des Wassers Gestalt zur irdischen Erseheinung zurückstrebe. Immer aber müssen die Wandlungsstufen in gleichen Verhältnissen geordnet sein. In einem ganz bestimmten, unübersehreitbaren Verhältnisse tritt Erde dem Wasser und Wasser dem Feuer entgegen, und immer schreitet die Bewegung denselben Gang.

So lehrt Heraklit die ewige Wiederkehr aller Dinge naeh des Gesetzes Macht. Immer wieder steigt das Irdisehe und Sterbliehe zu höheren Lebensformen empor, um dann aus seiner Göttliehkeit und Sehönheit in niedere Sinnenform zurüekzukehren. Nieht steht etwas Göttliches über des Gesetzes Kraft, sondern Sterbliehes und Unsterbliehes sind ihm gemeinsam unterworfen und bei diesem gleichen Schieksalsanteil aueh nieht prinzipiell von einander geschieden. Mit voller Klarheit formt sieh so bei Heraklit der Gedanke, daß das Gesetzmäßige, das ewig Wiederkehrende, der immer gleiehmäßige Rhythmus des Geschehens das Wertvolle und Sehöne sei. Heraklit verneint die Möglichkeit und Wirkliehkeit des bloßen Seins, das Dasein eines Dinges, welches aueh nur für einen Augenblick unveränderlich bliebe. Alles ist in unaufhörlieher Veränderung begriffen. Es ist Torheit, zu sagen, daß nur die Erscheinung des Dinges sieh verändert, sein Wesen aber unveränderlich bliebe. Aueh das Wesen ist ergriffen von des Geschehens Maeht. Und diese große Bewegung, in der sich die Welt auswirkt, bejaht Heraklit mit Genugtuung und Freude. Aber ohne Regel und Ordnung würde ihm der Weltenlauf erseheinen, wenn die Bewegung nicht in sieh zurüekkehren und somit zur Geschlossenheit gelangen würde. Wenn in immer fremdem und neuem Gesehehen sich das Universum offenbarte, dann würde die denkende Betraehtung der Welt zu keinem Ziele gelangen. Immer Neues und Unvorgesehenes würde der Weltlauf bringen. Dann wäre das Denken, in dem doeh nun einmal unsere höchste Lust liegt, gar klein und gering. Dann wäre es wohl selber veränderlich und somit ohne Wahrheit. Und so kommt das Denken erst zur Ruhe und vermag sich selber Glauben zu sehenken, wenn es von der Gesetzmäßigkeit der Bewegung und von der ewigen Wiederkehr aller Dinge überzeugt ist. Und der Gedanke dieser ewigen Wiederkehr aller Dinge, der nach dem Vorbild der pythagoräischen Lehre bis in das Kleinste durehgedaeht wurde, so daß schließlich jeder Mensch in ein und derselben Gestalt wiederkehren und jede Situation sich wiederholen sollte, er hatte für den griechischen Geist augenscheinlich nichts Schreckliches und Furchtbares. Da dieser sehöne und helle griechische Geist Ordnung und Maß und Regelmäßigkeit bewunderte und ihm diese ohne Gesetzmäßigkeit unverständlich blieb, so vergaß er die Tragik seines Schicksals im Hinblick auf die bewunderungswürdige Einrichtung, die dem Ganzen zuteil wurde, und gliederte sich diesem Ganzen willig ein. Er lehnte sich nicht mit leidensehaftlichem Sehmerz gegen den Gedanken auf,

daß dem Wechsel der Jahreszeiten gleich auch seine Blüten und Früchte wechseln und wiederkehren müßten. Er trieb den Gedanken der Wiederkehr so weit, daß er meinte, es müsse im Werden des Weltalls auf Grund derselben Elementenkonstellation immer wieder die Zeit kommen, die denselben Baum, der früher einmal war, mit denselben Früchten bilde.

Und diese Wertung des Allgemeinen zeigt auch die weite metaphysische Welt, die Plato entdeckt hat. Das Individuelle ist dem Wechsel unterworfen und kann nicht zur Ruhe kommen. Auch für die schönste Gestalt des sinnlichen Lebens, für die menschliche Individualität, gilt dieses Gesetz des Wandels und des Wanderns. Nur die Gestalten der unsinnlichen Welt, die in sich ruhenden, von aller Qual des Sinnlichen abgeschiedenen und abgelösten Ideen wechseln nicht und verändern sich nicht, sondern bleiben sich immer gleich und treu. Sie sind das Vorbildliche, das Ideal und gleichzeitig auch das Allgemeine als das Gattungsmäßige. Das Schöne und Wertvolle ist das, was der Vielheit der einzelnen Dinge gemeinsam ist. Nicht auf das Eigentümliche, sondern weit mehr auf das Allgemeine und Gemeinsame ist diese Philosophie gerichtet, wenn auch das, was in der Sinnenwelt so zahlreich und häufig anzutreffen ist, in der übersinnlichen Welt nur einmal vorkommt und darin doch auch eine gewisse Bewertung des Einzigartigen sich kundgibt. Nur das eine Schöne gibt es und das eine Gute. Wie große unvergleichliche und nie erreichte Götterbilder ruhen die Ideen in der transzendenten Welt.

Nur das Allgemeine und Gattungsmäßige ist wertvoll, weil es Konstanz und Dauer hat, das Individuelle ist dem Wechsel unterworfen und deshalb ohne objektive Bedeutung. Auch die hellenische Kultur ist ein individuelles Gebilde, das zugrunde gehen muß und den Keim des Todes in sich trägt. Nirgends prägt sich diese Überzeugung Platos durchsichtiger aus als in dem berühmten Mythos von der Insel Atlantis[1]). Es gibt kurzlebige und langlebige Völker. Zu den ersteren gehören die Hellenen, zu letzteren die Ägypter. Diese entwickeln allmählich und sorgsam eine lang anhaltende und verweilende Kultur, jene entfalten in drängender Hast all die reichen und schönen Gaben ihres Geistes, sie finden Jugendlichkeit und sterben den Tod der Jugend, nachdem sie eine kurze Zeit mit der Fülle des Neuen und Schönen geschmückt haben. Der Vertreter des jugendlichen Volkes, das jugendlich bleibt und jugendlich stirbt, der Athener Solon erforscht Weisheit und Belehrung von dem Sohn des alten Volkes, dem Priester der ägyptischen Gottheit. Wir erfahren, daß die einzigartige Tat der Perserkriege, auf welche das griechische Nationalbewußtsein so stolz war, im Grunde genommen nur der schwache Abglanz einer weit größeren Tat des politischen Heroismus gewesen sei, ausgeführt an einem Volke, das einst die athenischen Fluren bewohnte. Damals nahte der Feind von Westen, das mächtige Heeresvolk der sagenhaften Insel Atlantis, weit größer an Zahl als der Perser zahlreiche Scharen, und besiegt und vernichtet wurden sie durch der Athener Vorgänger, die Bewohner einer einzigen Stadt, weit schwächer als die Scharen, die das vereinigte Griechenland den Persern entgegenstellte. Die Insel Atlantis ist im Meere versunken, und furchtbare Überschwemmungen haben auch die Wohnstätten der früheren

[1]) Vgl. die Darstellung des Timaios.

Athener zerstört. Aber in den Tempeln ägyptischer Gottheiten sind Dokumente aufbewahrt, welche die alten Geschichten erzählen.

Was sich aus dieser Auffassung des historischen Geschehens bei Plato ergibt, ist höchst charakteristisch für die ganze geschichtsphilosophische Auffassung der Griechen. Es gibt keine Kontinuität der Kulturentwicklung, denn die Völker altern und sterben, und alles Geschehen wiederholt sich in ähnlicher und verwandter Form. Das sind alles Behauptungen, gegen die sich das moderne Kulturbewußtsein empört und auflehnt. Denn dieses behauptet einen engen und notwendigen Zusammenhang des Kulturlebens und das Werden des Neuen und Einzigartigen. Immer wieder ist nach platonischer Auffassung die Kultur der Vernichtung und Zerstörung ausgesetzt, ihr fehlt es an jeder Stabilität.

d) Die Nation als höchster sozialer Wert.

Gerade die Blüte des Kulturlebens, die schöne Vollendung, sie ist vor allem durch Vernichtung bedroht. Das Höchste und Schönste ist dem Untergange geweiht. Es wurde so schön, um nun bald zu sterben. Kein Ersatz ist vorbereitet, der an die Stelle des verlorenen Volkes treten könnte, denn die Schönheit ist doch wohl unersetzlich. Das griechische Kulturbewußtsein kennt noch nicht die Idee des neuen welthistorischen Volkes, das an die Stelle des alten tritt und die überkommenen Ideale und Zielsetzungen weiter bildet, ihnen eine neue Heimat gibt und ihnen auf neuem und andersartigem Boden ein neues schönes Wachstum erwirbt. Mit der Kraft des schaffenden Volkes müssen auch wohl seine Götter und Ideale sterben. Nur die griechische Seele kann griechische Götter verstehen. Mit dem Meister stirbt auch sein Werk. Denn nur der Meister kann das Werk offenbaren. Nach seinem Tode wird es stumm.

Und so dachte das Griechentum über die Idee der Nation nicht hinaus und wollte auch nicht darüber hinausdenken. Daß jenes Wertvolle, was es selber geschaffen, nach seinem eigenen Untergange einmal für andere Völker brauchbar und wertvoll sein könnte, diese Vorstellung konnte ihm nichts bedeuten. Der Hellene schätzte sich selber und seine Bedeutung für das Ganze viel zu hoch ein, um meinen zu können, daß seine Nation ersetzlich sei. Vielleicht hielt sich dereinst jeder Mensch in seinem sinnlich-irdischen Dasein für unersetzlich und dann jedes Volk in seinen ersten großen Anfängen. Plato aber meinte, daß das griechische Volk das vernünftige sei, das einzig zur Staatenbildung befähigte, das Logos-Volk. Was sollte wohl aus der Kultur und Geschichte der Menschheit werden, wenn dieses Volk zugrunde ging?

Weil dem griechischen Volke die Idee der Menschheit unbekannt blieb, weil ein gemeinsames Schicksal der Menschheit ihm ein ungedachtes und ungewolltes Zusammenfassen des Verschiedenartigen war, deshalb konnte die Spekulation der Griechen keine Geschichtsphilosophie formen. Viel schon gehörte dazu, daß sich das grichische Volk in allen seinen Teilen als Einheit empfand. Um wieviel weniger vermochte es sich in Gemeinschaft mit den Barbaren als Einheit zu empfinden! Wie sollte jenen staatenlosen Völkern ein gemeinsames Schicksal mit dem einzigartigen staatenbildenden beschieden sein! Denn nach der griechischen Vorstellung konnte jenen niemals das zuteil

werden, was den Hellenen ein für allemal eignete, diese sieghafte, kulturschaffende Vernunft. Jene sind zum Dienen bestimmt, zum Mittel und Werkzeug. Frei und herrschend zu sein ist die Bestimmung der Hellenen.

e) Fehlen des Fortschrittgedankens.

Wenn nun aber die Idee einer höheren sozialen Einheit, die über die Nation hinausgeht, dem griechischen Volke fehlte, dann mußte auch die Idee des Fortschritts ihm notwendig fremd bleiben. Denn wenn das grichische Denken davon überzeugt war, daß keiner Volksindividualität Dauer und Bestand beschieden sei und es gleichwohl bei dem Begriff der Nation als höchster sozialen Einheit Halt machte, dann mußte wohl die Idee des Fortschritts ihren Sinn verlieren. Dann entfaltet sich Nation neben Nation, und was die eine leistet, bedeutet für die andere nichts. Wohl steigert sich die eine in ihren Leistungen und bringt dem Geschaffenen und Erworbenen neues Wertvolles hinzu. So scheint sie in sich fortzuschreiten. Aber dieses Fortschreiten in sich hängt an der Vergänglichkeit ihres eigenen Daseins. Die Idee ist hier gebunden an ein einzelnes sinnliches Substrat und kann nicht von ihm loskommen und muß mit ihm zugrunde gehen. Und so hat der Fortschrittsgedanke keinen wahrhaften Bestand, solange er von der sinnlichen Vereinzelung eines einzigen Volkes abhängig gedacht wird. Seiner Natur ist es angemessen, daß er über die Idee der Nation weit hinausgreift und mit dem Begriff der Völkergemeinschaft und eines allgemeinen Kulturganzen sich verbindet. Denn was sollen wir von dem Fortschreiten des einen sagen, wenn der Rückschritt des anderen ihm parallel geht und zwischen diesem „Vor- und Rückwärts“ kein sinnvoller Zusammenhang besteht? Das eine kümmert das andere nicht. Sie gehören nicht zusammen. Den Fortschritt können wir nicht behaupten, sondern höchstens sagen, daß hier ein Volk fortschreitet und dort ein Volk zurückgeht. Ist dieses aber der Fall, so läßt sich über die Zeit, über die Epoche, in der diese beiden Völker ihr Schicksal erfahren, nichts Bestimmtes aussagen. Wir können auf Grund der Entfaltung des einen Volkes nicht sagen, daß die betreffende Epoche einen Fortschritt bedeute. Denn wir wissen nicht, welches Volk für den allgemeinen Charakter der Epoche bestimmend ist, welches Völkerschicksal ihr Wert oder Unwert verleiht. Jedes Volk bleibt für sich, und so bleibt die Epoche charakterlos, d. h. ohne philosophischen Sinn. Man kann da nur von historischer Entwicklung reden, indem man dem Leben der einzelnen Nation nachgeht, das Werden seiner Macht und Größe deutlich macht und den Gründen seines Unterganges und Zerfalles nachspürt.

Die Idee des Fortschritts kann dann erst aufleuchten, wenn die Betrachtung der einzelnen Volksgemeinschaft einer Auffassung weicht, die da meint, von der Idee des Ganzen aus Ordnung und Sinn in das Geschehen bringen zu können. Dann ist, wie es scheint, jedes Volk ersetzlich und entbehrlich. Der Sinn des Geschehens enthüllt sich, wenn wir die Voraussetzung machen, daß alles irdisch-sinnliche Dasein der Idee ihren Tribut zollt, die, von diesem Untergange nicht berührt, der Möglichkeit nach immer neues Leben findet und immer wieder in neuer Gestalt dem sinnlichen Dasein die schöne Form ihrer Bildung verleiht. Ohne den Gedanken eines immer neuen Substrats wertvoller Entfaltung kann die Idee des Fortschritts nicht wirksam sein.

f) Rationalismus des Griechentums.

Und so ist die ganze Weltanschauung des Griechentums vollkommen unhistorisch. Seine Größe und seine Schwäche liegt in der Negation des Geschichtlichen. Seine Größe, weil der griechische Geist, an der Idee der Natur orientiert, zu einer so geschlossenen und absolut fertigen Systematik gelangen konnte; seine Schwäche und Einseitigkeit, weil ein so großes Gebiet menschlichen Lebens wie die historische Welt von der philosophischen Durchdringung ausgeschlossen blieb. Auch der historischen, von Naturgesetzen nicht bestimmten Welt eignet ja nach griechischer Auffassung ein erkenntnisfeindliches Moment in Unbegreiflichkeiten und Zufälligkeiten, die sich der wissenschaftlichen Durchdringung verschließen. Soll es eine absolute Erkenntnis der Wahrheit geben, dann muß das Erkenntnisfeindliche herabgesetzt und entwürdigt werden. Dann darf Geschichte nicht gelten, dann darf Geschichte nichts bedeuten. Nur von dem Bleibenden und Dauernden ist Erkenntnis möglich, nicht von dem unruhig Bewegten und immer Neuen. Nur von dem Begrenzten und Endlichen wissen wir, nicht aber von dem Unbegrenzten und Unendlichen. Und so sind jene wertvoller wie diese, weil jene unserer Erkenntnisliebe entgegenkommen, diese aber von der Seligkeit gottschauender Erkenntnis uns ausschließen. Das philosophische Bewußtsein der Griechen neigt immer dahin, das theoretisch Unwertige und Alogische zu verneinen. Dahin führte es der logische Enthusiasmus und die Sehnsucht nach System und Einheit.

Wie ein Mensch, der die Schönheit liebt, das Häßliche übersehen und vergessen möchte und mit der Macht seiner Phantasie aus allen Dingen den Zauber des Liebenswerten und Reizenden hervorlockt, oder wie der gottliebende Mensch das Böse aus der Welt fortdemonstrieren möchte, weil es dem Ruhme des Göttlichen feindlich entgegensteht, so hat die schöne griechische Seele die Wahrheit geliebt bis zur Schuld und Sünde, indem sie um ihren Besitz so leidenschaftlich rang, daß sie in der Verkennung und Verwerfung des Irrationalen dem so sehr Geliebten Zwang antun mußte.

Der Glaube an die theoretische Vernunft war so mächtig in Griechenland, daß das philosophische Bewußtsein vermeinte, es sei wohl möglich, die Elemente des Wirklichen vollkommen und restlos zu ergreifen. Das ist das Vorrecht der Metaphysik, daß sie allein die logische Sehnsucht zu erfüllen vermag, und wäre es auch nur durch eine Illusion. Und diese griechische Metaphysik ist nun ganz in erster Linie eine Metaphysik der Natur und keine Metaphysik der Geschichte. Die platonischen Ideen verharren in ihrer Ruhe und Abgeschiedenheit gegenüber dem sinnlichen Geschehen. Wohl nehmen die Dinge an den Ideen teil, aber die Ideen nehmen keinen Anteil an den Dingen. Und wenn Aristoteles die Formen des Wirklichen weit unmittelbarer auf den Inhalt wirken läßt, so nimmt die Form doch auch wieder gerade in seiner Lehre einen Charakter an, der sie von der Bedeutung einer Wertidee sehr zu entfernen scheint.

g) Kontemplatives Leben.

Mit der Bewertung des Naturhaften, Begrenzten und Allgemeinen, mit dem Kultus der theoretischen Vernunft geht zusammen eine hohe Bewertung

des Kontemplativen und eine geringe Auffassung von Tun und Tat. Neben den aristokratischen Vorurteilen des Griechentums gibt sich in dieser Geringschätzung und Ablehnung auch ganz gewiß der geschichtsfeindliche Charakter der griechischen Weltanschauung kund. Denn es ist kein Zufall, daß in der Philosophie Spinozas sub specie aeterni die Welt so starr und bewegungslos erscheint, während die Metaphysik des deutschen Idealismus die Starrheit der logischen Formen zerbricht und den Gedanken der Bewegung und Entfaltung auch mit der Natur des Begriffes verbindet. Der Spinozismus hat das historische Problem nicht beachtet, er hat von naturwissenschaftlichmathematischen Begriffen aus das Universum konstruiert. Die Geschichte ist in ihm nicht aufgehoben und begriffen, sondern beiseite geschoben und als wissenschaftlich und philosophisch unbedeutsames Gebilde verkannt und negiert. Die Wertschätzung der Kontemplation und die Geringschätzung des Tuns weist auf ein ruhiges Reich der Gesetze hin und mißachtet den Schauplatz leidenschaftlicher Bewegung, der in der historischen Welt sich vor unseren Blicken auftut.

Ganz anders die Philosophie des deutschen Idealismus, die das Problem der Geschichte in seiner tiefsten Bedeutsamkeit erfaßt und nicht nur einseitig an naturwissenschaftlichen Begirffskonstruktionen, sondern vor allem auch an dem konkreteren Reichtum der historischen Begriffe orientiert ist. Unter ihrer Herrschaft ergreift die Bewegungsmacht des historischen Lebens die Ruhe und Starrheit der philosophischen Begriffswelt und treibt sie dahin, die Idee der Kontinuität und des ewig Bewegten zum Ausdruck zu bringen.

Diese Werthaltung des Kontenplativen und die Verachtung von Zweck und Tun in dem geschichtsfeindlichen System Spinozas ist augenscheinlich die Erbschaft des Griechentumes an den größten Philosophen der Renaissance. Nicht umsonst hat sich die Philosophie des deutschen Idealismus, welche die neue Weltanschauung zum ersten Mal in umfassender Weise philosophisch begründete, im Gegensatz zum Spinozismus entfaltet. Indem sie zum Gegenbild des Spinozismus wurde, wurde sie gleichzeitig auch zum Gegenbild der antiken Philosophie.

Es ist nur augenscheinlich, daß die Nichtachtung des Tuns, die dem kontemplativen Zuge des Griechentum entsprach, sich auch noch auf einem anderen Gebiete geltend machte, das ähnlich wie die Geschichte Begriffe wie Tun und Handeln in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt, ich meine die Ethik. Dies geschah aber in der Weise, daß die ethischen Überlegungen keine Freiheit erlangten, keine selbständige Behandlung erfuhren, sondern immer von theoretischen Problemkreisen umschlossen blieben.

h) Keine Philosophie der Kultur.

Die Orientierung des Griechentums an Naturwissenschaft und Natur ließ sie in ihrem Antagonismus zur Geschichte und Geschichtswissenschaft auch nicht den philosophischen Sinn der Kultur und die Bedeutung der Kulturwerte verstehen. Das klingt paradox, da es sich bei den Griechen um das größte aller Kulturvölker handelt. Aber es ist etwas anderes, Kultur schaffen und Kultur verstehen in dem Sinne, daß wir zum vollen Bewußtsein ihrer Be-

deutung gelangen. Es liegt wohl etwas Richtiges in der Auffassung Hegels, daß eine Kultur erst dann begriffen wird, wenn die schönen Gestalten des Lebens alt geworden sind. Das Schöne und Lebensvolle begreift nicht und will nicht begriffen sein. Ist aber in Griechenland erst eine große Kultur geworden, so wollte und konnte diese noch nicht zum Wissen ihrer selbst gelangen.

Seltsam ist ja vor allem das große Faktum, auf welches Windelband[1]) hinweist, daß das Griechentum erst so spät sich darauf besonnen hat, was wohl das Schöne in dem ganzen Zusammenhang seines sozialen Lebens bedeuten möchte. Erst Epikur hat das Schöne zum Prinzip der Lebensführung erhoben, erst Plotin hat dem Schönen in einem großen System metaphysische Weihe gegeben. Allerdings müssen wir hier unterscheiden zwischen dem Naturschönen, dem Kunstschönen und dem metaphysisch Schönen als Idee des Schönen. Die Schönheit und Ordnung der Natur wird in der philosophischen Reflexion der Griechen immer auf das höchste gewertet, und die Gestalten jugendlicher Schönheit leuchten mit ihrem heiteren Glanz in die ernste Gedankenarbeit der Philosophen hinein. Und wenn die Platonische Sehnsucht die Idee des Schönen auch noch nicht in ihrer Reinheit zu erfassen vermochte, so hat er ihr doch in seinem Jugenddialog Phädros den höchsten und leidenschaftlichsten Tribut gezollt. Also das schöne sinnliche Gebilde der Natur und das, was jenseits der Welt liegt, sie sind es, welche die Platonische Liebe entflammen, nicht aber das, was zwischen beiden liegt, nicht das Schöne, sofern es in menchlicher Leistung, im Schaffen des Kunstwerkes zum Ausdruck kommt. War es den großen Denkern der Hellenen doch gewiß und selbstverständlich, daß das, was Menschenhände schaffen konnten, etwas Relatives und Vergängliches sei. Schön vielleicht für mich und dich oder auch für eine bestimmte Zeit, niemals aber für alle Zeit. Das, was menchlicher Satzung und Setzung entstammt, ist vergänglich und unvollkommen. Niemals hat sich das Griechentum zu einem hohen Pathos menschlichen Leistens erhoben. In dem Kunstwerk glaubte Plato nur einen schwachen Abglanz des Schöhnen zu sehen. Schöner als das Marmorbild ist die lebensvolle blühende Gestalt in dem frischen Glanz jugendlicher Schönheit. Sie erinnert unmittelbar an das Ewige und Göttliche, das Kunstwerk aber nur mittelbar.

Wie die Kunst, so ist auch die Religion und das sittliche Leben nicht philosophisch selbständig gewürdigt. Die Religion blieb im wesentlichen außerhalb der Sphäre des philosophischen Nachdenkens, und das Hauptprinzip der Ethik, die Idee der sittlichen Freiheit, blieb dem Griechentum unbekannt. Die philosophische Durchdringung der Wissenschaft blieb in ihren ersten Anfängen, nur der Staat und das Recht haben in der Philosophie der Griechen schönste Würdigung und Verständnis erfahren.

Es ist fast verwunderlich, daß in einem Kulturkreise und bei einem Volke, das seiner ganzen Struktur und Begabung nach der Geschichte so fremd, ja fast feindlich entgegenstand, nun dennoch die ersten Anfänge geschichtsphilosophischer Spekulation sich gebildet haben, die dann später mehr oder weniger für die ganze Folgeentwicklung bestimmend geworden sind.

[1]) Vgl. Lehrbuch, § 20, S. 107.

i) Anfänge der geschichtsphilosophischen Spekulation bei den Griechen.

Am Anfang der griechischen Philosophie erträumt das mythologische Bewußtsein die beiden Formen eines welthistorischen Prozesses, die denkbar und möglich sind. Die alten griechischen Kosmogonien intonieren das Thema der Weltgeschichte. Die Reflexion richtet sich darauf, wie der Anfang wohl war und wie das Ende wohl sein möchte. Da kann man nun in der Tat von einer optimistischen und einer pessimistischen Lösung des Problems durch das mythologische Bewußtsein sprechen, von einer optimistischen, wenn man auf die Gigantomachien, von einer pessimistischen, wenn man auf die Lehre vom goldenen Zeitalter reflektiert. Nach der ersten Vorstellung stand am Anfang das Chaos und die Herrschaft der ungebändigten und mitleidlosen Naturgewalten. Aus ihnen entfaltete sich siegreich die heitere und schöne Welt der olympischen Götter und stellte Ordnung und Recht an die Stätte von Willkür, Wildheit und Unrecht. Immer schöner und blühender entfaltet sich die Welt aus dem trüben und dumpfen Anfang. Nach der anderen Auffassung stand am Anfang das goldene Zeitalter der Seele. Schöne und glückliche Menschen im Besitze der herrlichsten Geistesgaben, von einer gütigen Vorsehung geleitet. Aber das Material der Menschen verschlechtert sich, je länger das Geschehen währt, der historische Prozeß ist ein Prozeß der allmählichen Degeneration. Am Anfang waren die Menschen so gottähnlich, je länger das Werden währt, um so gottfremder und unseliger. Nicht zu den Höhen des Geistes führt die Geschichte, sondern zu Untergang und Tod.

k) Problem der beiden Wege.

Man kann vielleicht sagen, daß in diesen Vorstellungen des mythologischen Bewußtseins schon jenes Problem angeschlagen ist, aus dem der geschichtsphilosophische Gedanke hervorwuchs, sofern er in dem allgemeinen Gedanken des Weltwerdens eingebettet war, und das man wohl am besten als das Problem der beiden Wege bezeichnet, ein Problem, daß in den mannigfaltigsten Formen und Abstufungen die ganze Philosophiegeschichte durchdrungen hat, das von Heraklit bis Hegel und über Hegel hinaus in der Geschichte der Philosophie gelebt hat und noch lebt. Die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte war ursprünglich eine Geschichte der Welt und gleichzeitig auch der Überwelt und Unterwelt. Neuerdings verstehen wir unter Universalgeschichte eine philosophische Deutung des Kulturgeschehens. Früher handelte es sich hierbei nicht nur um eine Geschichte der Menschheit, sondern gleichzeitig auch um eine Geschichte der Erde, der Götter und Dämonen. Das Problem der beiden Wege ist ein religionsphilosophisches und beschäftigt sich mit der Frage, wie wohl diese drei Potenzen zueinander stehen möchten: Gott und Welt und Seele. Wird die Seele als ein besonderer Faktor neben der Welt genannt, dann ist sie allerdings schon in besonderer Weise vor ihr ausgezeichnet. Die philosophisch-mythologische Überlegung ist nun schon früh darauf gerichtet, wie das Göttliche, das Prinzip des Anfangs, die ἀρχή der alten ionischen Naturphilosophie, wie es zur Welt und Seele wird, wie es aus dem Zustand des Unbestimmten zum Bestimmten, aus der Verfassung einer umfassenden Allgemeinheit zu den mannigfaltigen Bildungen des Weltlebens

gelangt. Dieser Prozeß, der dann später als Egressusgedanke für die Religionsphilosophie von Bedeutung wird und die verschiedenartigsten Formen annimmt, gehört ursprünglich dem Problem der Weltgeschichte an. Ihm wird dann später ein anderer Prozeß zur Seite gestellt, in dem das Endliche aus seiner Vereinzelung zum Göttlichen zurückkehrt. Dieser Regressus ist dann immer mehr das eigentliche Thema der Weltgeschichte geworden. Schon in dem Thema der griechischen Mythologie, in der Lehre vom Chaos, das Form und Gestalt annimmt, und in der Lehre vom goldenen Zeitalter, das seinen Wertglanz verliert, ist das Motiv der beiden Wege zu erkennen, nur stehen beide unverbunden und unbezogen nebeneinander. Es gibt einen Prozeß der Entwertung und der Wertverklärung in der Welt. Der Prozeß der Entwertung ist der Weg der Individualisierung, der Abweg von Gott, und der Prozeß der Wertverklärung ist der Weg der Entindividualisierung, der Zugang zu Gott. So kann man schon in jenen beiden Weltbildungslehren, die das mythologische Bewußtsein der Griechen erzeugt hat, den Ansatzpunkt für die wichtigsten religionsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Probleme entdecken. Das erhellt auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt. Wenn in der späteren Zeit das Werden der Welt aus Gott mit Notwendigkeit begriffen werden sollte, ohne daß man auf einen freien schöpferischen Willensakt der Gottheit zurückgreifen wollte, so stellten sich dem philosophischen Bewußtsein immer zwei Formen des notwendigen Weltwerdens dar: die Emanation und die Evolution. Der Gedanke der Emanation schließt aber die Vorstellung in sich, daß das Wertvolle am Anfang steht wie in der Idee des goldenen Zeitalters; was aber aus diesem ersten hervorgeht, steht an Bedeutung hinter ihm zurück. Je weiter das Werden dringt, um so geringer sind die Formen, die es zeitigt. Wie sich das ausströmende Licht in die Dunkelheit verliert, so wird Wert und Sinn durch die Macht des Irrationalen immer stärker und mächtiger gehemmt. Der Gedanke der Evolution entspricht dem Werden des Kosmos aus dem Chaos. Am Anfang steht das Ungestaltete, das relativ Unwertige, und aus ihm erwachsen dann erst die höheren Formen des Weltlebens.

Die alten ionischen Naturphilosophen, die man unter dem Namen der Milesischen Naturphilosophie oder auch der Hylozoisten zusammenfaßt, sprechen das Thema der Weltgeschichte in dem Gedanken des Prinzips aus, das am Anfang war. Am Anfang war keine schaffende Kraft, aber auch keine tote Materie. Am Anfang war vielmehr ein lebenerfüllter Stoff, ein stoffumwobenes Leben. Dieses Prinzip bestand schon für sich allein, als die Welt der gegliederten Dinge noch fehlte: Wasser und Kraft wird es genannt, Gott und Unendlichkeit. Anaximander ist wohl der erste große Naturphilosoph gewesen, der dem Gedanken des Weltwerdens tiefer nachgedacht hat[1]). Mit ihm beginnt die Geschichtsphilosophie im weitesten Sinne des Wortes. Ehe alle Dinge und ihre Elemente waren, lebte das Unendliche sein einsames Dasein. Es trug nicht die Dinge oder die Elemente in sich, etwa als Mischung der verschiedenen Teile, sondern in dieser Uranfänglichkeit war überhaupt noch keinerlei Gegensatz und keine Verschiedenheit der Qualität gesetzt. Aber

[1]) Über Anaximander vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

der Möglichkeit nach trägt dieses unendliche Etwas alles das in sich, was noch werden und sich entfalten soll. Es ist die unerschöpfliche Fülle als fruchtbarer Schoß der ganzen Welt, und es ist die still in sich gekehrte Armut, die keine Mannigfaltigkeit und keine Formen aufzuweisen vermag. Wie konnte dieses Etwas sich zur Welt bestimmen? Nur dadurch, daß jene beiden Kräfte an ihm und aus ihm hervortraten, die Anaximander als das Warme und Kalte bezeichnet. Das Warme ist das Prinzip, welches die Dinge ausdehnt, das Kalte, welches sie zusammenzieht. Unter den konvulsivischen Bewegungen und Zuckungen, in Zusammenziehung und Ausdehnung vollzog sich die schmerzhafte Geburt der Welt. Anziehung und Ausdehnung, die dem Urwesen entstammen, sind das notwendige Prinzip aller Dinge. Die Kraft der Attraktion führt die Dinge zusammen, die Kraft der Repulsion treibt sie auseinander. In Liebe müssen sich die Dinge umarmen oder feindlich begegnen und fliehen.

Diese Welt der individuellen Dinge, die aus dem Urwesen geworden ist, ist nach der Auffassung der griechischen Weisen keine selige und glückliche Welt. Denn von einem solchen Zustand der Seligkeit und Freude kann doch wohl nur dann die Rede sein, wenn kein Makel und keine Schuld der Individualität anhaftet. Nun aber verdankt nach der Auffassung des Anaximander das Universum seinen Ursprung einer rätselhaften Schuld. Der sündige Trieb nach Formung und Gestalt ist es gewesen, der das Göttliche zerrissen und zerstört hat. Dieser Formungstrieb, diese Schönheitssehnsucht führte zur Bildung des von Gott Getrennten, der Individualität. Individualität bedeutet Gottesferne. Strafbar ist die Ablösung und Loslösung von dem Alleinen. Die Individualität muß ihre Schuld büßen. Das geschieht aber durch die Rückkehr in den Ursprung aller Dinge, durch die Wiederauflösung in das Absolute.

Deutlich ist schon hier das Prinzip der beiden Wege zu erkennen. Der Weg vom Unendlichen bis zur Individualität ist der Egressus, die Abwendung von Gott. Die Schuld der Trennung erwuchs aus der Schönheitssehnsucht nach Gestalt und Form. Der Weg von der Individualität zum Unendlichen ist der Regressus, die Rückkehr zu Gott. Diese Rückkehr zu Gott, die gleichbedeutend ist mit Auflösung und Vernichtung der Individualität und der ganzen gegenständlichen Welt, erscheint jedoch nicht als Ziel der mystischen Sehnsucht. Die Rückkehr zu Gott ist nichts Gehofftes und Gewünschtes, sondern vielmehr eine gerechte Strafe für die Ruchlosigkeit des Endlichen. Diese starke Formbejahung, welche den Untergang des Individuums im Alleinen nicht als Seligkeit, sondern als Buße empfindet, offenbart die durchaus antimystische Haltung des Anaximander. Ob nun Anaximander gelehrt hat, daß immer wieder das Individuelle aus dem Unendlichen wird, um nach Ablauf bestimmter Zeiten zu ihm zurückzukehren, das können wir aus den wenigen Bruchstücken, die uns von ihm hinterlassen sind, nicht erraten. Erst von Heraklit wissen wir mit Sicherheit, daß er den Egressus und Regressus des Weltgeschehens nicht als einmaliges Werden, sondern als ein immer sich Wiederholendes gedacht hat.

Heraklit ist der große Denker der Hellenen, in dem die spezifisch unhistorische Weltanschauung der Griechen von der ewigen Wiederkehr des

Gleichartigen wohl am reinsten zum Ausdruck gelangt, und dennoch hat er den Gedanken der Geschichtsphilosophie nicht unerheblich bereichert, indem er den Gedanken der beiden Wege so mächtig betonte. Zwei Wege gibt es, in denen das Weltgeschehen sich bewegt. Der eine führt von oben nach unten, aus dem feurigen Weltleben der Gottheit zu den niederen Erscheinungen sinnlicher Wirklichkeit. Die Bewegung des vernünftigen Weltlebens nimmt drei verschiedene Gestalten an, die in rastloser Veränderung immer wieder neu erzeugt werden. Die höchste und wertvollste Gestalt ist die Gestalt des Feuers, in der sich das Göttliche am reinsten offenbart. Der feurige Gluthauch nimmt dann die Gestalt des Flüssigen an, die an Wert und Schönheit hinter jenem weit zurücksteht, um dann schließlich in der Gestalt des Erdigen am meisten entäußert zu sein und das Göttliche am tiefsten zu verbergen. Aber aus dieser Entfremdung kehrt das Wirkliche durch des Flüssigen Gestalt nach oben zurück zu der Feuergestalt der Gottheit. So bewegt sich das Göttliche hin und her in ewigen Wandlungen, um dann schließlich auf alle Bildung und Gestaltung Verzicht zu leisten und, wenn die Zeit sich erfüllt hat, zum Ursprung zurückzukehren, wo es dann keine Welt mehr gibt und keinerlei Gestaltung und Bildung, sondern nur das feurige Urleben der Welt, das alles in sich zurückgenommen hat, um wiederum in einer ganz anderen Weltwirklichkeit sein Flammendasein zu offenbaren.

In dieses Weltgeschehen ordnet sich die Seele ein. Dem innersten Wesen nach eignet auch ihr die Gestalt des Feuers, und sie verleugnet ihre Natur, wenn sie die Form niederer Stofflichkeit annimmt. Zur Dimension des Feuers gehört sie selber, bis zu ihr strahlt die Gottheit in ihrer Reinheit aus. Daß aber die Seele, welche Heraklit auf das höchste bewertet, und deren Rätselhaftigkeit sein Staunen erweckt, als etwas so Selbständiges und Individuelles der Gottheit gegenübertritt, das ist nach Heraklit durchaus nicht ein Zeichen ihrer Schuldhaftigkeit. Vielmehr liegt es in der ganzen Lebensanschauung des griechischen Weisen, diese Position des Individuums gegenüber der Gottheit als eine unwiederrufliche einfach festzuhalten. Deswegen bedeutet das Individuum als starkes Menschenleben und als Persönlichkeit auch nicht den Umkehrungspunkt im Prozeß des göttlichen Weltlebens, von dem aus nun der Weg der Rückkehr, der Weg der Erlösung beginnt, sondern in der ursprünglichen Form seines eigensten Wesens formt sich das Göttliche zur menschlichen Seele, indem es herniedersteigt, und formt sich das Seelische zur göttlichen Hoheit, indem es triumphierend sich erhebt.

l) Der Begriff der Entwicklung bei Empedokles.

War nun bei den bisherigen Denkern die geschichtsphilosophische Vorstellung wohl schon vorhanden, aber durch die Strenge der naturwissenschaftlichen Anschauung vollkommen getrennt und zurückgedrängt, so zeigt die Philosophie des Empedokles eine selbständige Entfaltung des universalhistorischen Problems; denn der große Sizilianer ist es gewesen, der zuerst den Begriff der Entwicklung deutlich geprägt hat, der den Prozeß der Weltbildung und Weltentfernung sicher unterschied, indem er Epochen und Phasen des Weltgeschehens feststellte und jenen Abschnitt des Werdens begrifflich fixierte,

da der Weg der Rückkehr, der im engeren Sinne weltgeschichtliche Prozeß, seinen Anfang nimmt[1]).

Der allgemeine Charakter dieser Weltgeschehenslehre steht im Zeichen des religösen Wertes. Empedokles konstruiert einen vorweltlichen Zustand des Seins, da nur das Göttliche als absolute Harmonie und Einheit herrscht in der Gestalt des seligen Sphairos. Damals fiel alle Wirklichkeit zusammen mit dem in sich ruhenden Gott, der alle Elemente der Dinge in vollkommenster Mischung barg. Dinge gab es nicht, keine Gestalten und Gegenstände, sondern nur die eine Substanz, die eine herrliche Gestalt. In ihr war alles vollkommen verbunden in chaotischer Fülle und kannte keinen Gegensatz und keinen Streit. Und das Göttliche freute sich seiner erhabenen Einsamkeit. Fassen wir diese Vorstellung etwas begrifflicher, so war am Anfang das vollkommen Undifferenzierte, das Weder-Noch aller Gegensätze, wobei der Gedanke des Gegensatzlosen sowohl die räumliche Scheidung der Dinge wie auch jeden Wertgegensatz, vor allen den von Gut und Böse, von Schuld und Heiligkeit verneint. Dieses Göttliche, nach dem die religiöse Sehnsucht des sizilianischen Propheten so tiefes Verlangen trägt, das seine Künstlerliebe als vollkommen preist in seiner Isolation und Abgeschiedenheit, in der Vollendung der Gestalt, es mußte aus seiner erhabenen Ruhe in den Prozeß des unseligen Werdens und in den Zustand des Streites gerissen werden. Der göttliche Sphairos, in dem das Prinzip der Harmonie und der Liebe unbedingt herrschte, trug in tiefster Tiefe verborgen das Prinzip des Gegensätzlichen und Wertfeindlichen in sich. Durch einen unbegreiflichen Anlaß getrieben, taucht es aus den Tiefen empor und zerreißt und vernichtet die Harmonie und Einsamkeit des schönen seligen Sphairos.

Indem der Gegensatz oder der Streit mächtig wird, lösen sich die Elemente aus ihrer engen Umschlingung und Verbindung. Feindlich scheiden sich die Kräfte, und eine Welt der Gegenstände entsteht. So hört der Sphairos auf einsam zu sein, er findet sich nunmehr in der Gemeinschaft der Dinge. Noch aber ist das Prinzip der Liebe und Harmonie dem Prinzip des Hasses übergeordnet, und so entsteht kein chaotisches Durcheinander der Erscheinungen oder ein Unverbundenes, Getrenntes und Gelöstes, sodern eine Welt gegliederter Dinge. Damit ist, so scheint es, die Idee des Egressus erfüllt. Der ungegliederte und undifferenzierte Weltgott hat sich zur Welt der Dinge entfaltet. Die Stufe der Individualität ist erreicht. Aber die Konstruktion des sizilianischen Philosophen sieht sich zu der Konsequenz getrieben, auch das zweite Prinzip, das Prinzip des Gegensatzes, zu absoluter Herrschaft gelangen zu lassen. Und so lehrt er einen Untergang der dinglichen Welt, der keine Rückkehr zu Gott bedeutet, sondern vielmehr als ein Stadium absoluter Wertfeindlichkeit und vollkommener Gottlosigkeit angesehen werden muß, in dem das Prinzip der Harmonie und Liebe alle Wirksamkeit und alle Kraft verliert. Es ist das eine Zeit der vollkommenen Sündhaftigkeit, in der sich die Elemente feindlich scheiden und in wildem Gegensatz sich fliehn. Die Ordnung der Welt bricht zusammen, jede dingliche Bindung und Vereinigung, jede organische Bildung wird durch das wütende Rasen des Streites unmöglich gemacht.

[1]) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

Es ist das der absolut unsoziale Zustand der Welt, der auch kein mystischer Einheits- und Vereinigungszustand ist, weil die göttliche Liebe gebunden ist und scheinbar aufgehört hat, noch weiter zu sein. Es gibt im Grunde genommen diese drei Zustände der Welt:

1. den mystischen Einheitszustand, da es keine Dinge und keinerlei Individualitäten gibt, da das Ganze ungesellig und asozial ist, weil absolut göttlich, da die Elemente sich nicht verbinden zu partialen Einzelerscheinungen und von Sympathie und Antipathie zueinander hingetrieben und voneinander abgestoßen werden, sondern die relative Bindung zugunsten einer absoluten Bindung aufgegeben haben, sofern sie nicht Elemente der Individuen oder Elemente und Teile der Welt, sondern Elemente Gottes sind. Dieser Zustand des Sphairos ist der absolut wertvolle und selige Zustand des Seins, der das selbstverständliche und leidenschaftlich gesuchte Ziel aller religiösen Sehnsucht bildet;

2. den antinomischen Zustand der Welt- und Gottlosigkeit, da es keine Dinge und Individualitäten gibt, da das Ganze absolut ungöttlich ist, da die Elemente in einem Gegensatz zueinander liegen, der nicht mehr ein Gegensatz ist von Individuum und Individuum, also ein Gegensatz, der zugleich das Moment einer Einheit in sich schließt, sondern eben dieser absolute Gegensatz, der jede Einheitsidee ausschließt und die Grundfesten des Seins in atemloser Spannung erhält. Dieser Zustand des Hasses ist der dämonische Zustand der Wirklichkeit, die jedes Haltes und Sinnes entbehrt und Welt und Gottheit vernichtet hat.

Dazwischen steht nun ein dritter Weltzustand, der alle Kennzeichen des Relativen an sich trägt. Er ist weder absolute Bindung, noch ist er absolute Trennung, er ist weder absolut wertvoll, noch vollkommen sinnlos. Er ist der einzige historische und soziale Zustand der Wirklichkeit. Nur wenn Einheit besteht in der Trennung, nur wenn Sinn mit Widersinn sich verbindet, nur dann ist eine Welt denkbar, eine Welt sinnlicher Formen und Gestalten. Das Wesen aller sinnlichen Wirklichkeit und Endlichkeit besteht in dieser Relativität. Geht das Relative unter, so ist entweder alles Gott oder alles Dämon.

Man kann auch, wenn wir uns an einem neueren Geschichtsphilosophen orientieren, sagen, daß der Sphairos die absolute Thesis sei, das Prinzip des Unmittelbaren und des Ursprungs, während der dritte Zustand des Wirklichen die absolute Antithesis zum Ausdruck bringt. In dem mittleren Zustand aber, der zwischen beiden steht, tritt das Prinzip der Synthesis hervor, indem der Gegensatz mit der Einheit sich zu einer synthetischen Mannigfaltigkeit verbindet.

In dieser Unterscheidung der drei möglichen Zustände des Seins tritt jedoch noch nicht der eigentliche geschichtsphilosophische Charakter der ganzen Konzeption hervor, der erst im vierten und fünften Seinszustand sich offenbart, deren logische Struktur nichts erheblich Neues bedeutet, in denen die geschichtsphilosophische Idee aber erst recht eigentlich zum Durchbruch gelangt.

Auf den weltlosen Zustand der absolut getrennten Elemente folgt eine neue Weltbildung, indem die göttliche Liebe wieder mächtig wird und der

Haß zusehends an Kraft und Wirksamkeit einbüßt. Wie das Werden des Hasses aus der Liebe Schoß zur Weltbildung treibt und dann zur absoluten Katastrophe, indem die Liebe erlischt und der Gegensatz triumphiert, so ist es in dieser neuen Phase des Weltwerdens die Entfaltung der Liebe aus Kampf und Widerstreit heraus, welche die neue Welt erstehen läßt. Die erste Welt war ein Produkt des werdenden Hasses, die zweite Welt ist ein Produkt der werdenden Liebe. Und wie das Werden und Wachsen des Hasses schließlich die Welt zerstört, so zerstört auch das Werden der Liebe am Ende die Welt, indem der alte selige Zustand des Sphairos zurückgewonnen wird. Der Weg von Sphairos bis zur Feindschaft der Elemente ist der Weg der Entgöttlichung, der Weg von jener Elementenfeindschaft bis zum Sphairos ist der Weg der Gottwerdung. Auf dem Wege der Entgöttlichung wird das Individuum, um zu vergehen, und desgleichen auf dem Wege der Gottwerdung wird das Individuum, um zu vergehen. Aber jenes Werden und Entwerden bedeutet Unseligkeit, und dieses Werden und Entwerden bedeutet Seligkeit.

Leise erwacht in diesen Vorstellungen des großen sizilianischen Propheten die Idee des Fortschritts und der Gedanke der religiösen Universalgeschichte. Der bestimmende Wertgesichtspunkt ist ja augenscheinlich der religiöse, dem der ethische Gegensatz von Gut und Böse untergeordnet ist. Deutliche Phasen des Weltgeschehens heben sich heraus, die mit bestimmten Wertakzenten verbunden sind. Vom Sphairos bis zum Reiche des Hasses herrscht das Prinzip der Wertverminderung und also die Idee des Rückschritts, vom Reiche des Hasses bis zum Sphairos das Prinzip der Wertsteigerung und die Idee des Fortschritts. Noch aber steht der Gedanke des Rückschritts dem des Fortschritts unvermittelt gegenüber, beide vereinigen sich nicht zu einem Gesamtgeschehen, die Position des Endlichen und Urpersönlichen ist nicht in ihrer Bedeutsamkeit erkannt, der Gedanke der Kulturentfaltung ist in dem Gedanken des Naturwerdens vollkommen eingeschlossen und hebt sich nicht über ihn hinaus, und schließlich ergreift die Idee des Wiederkehrenden den ganzen Entwicklungsprozeß. Immer wieder wird die Natur entgöttlicht, um von neuem göttlich zu werden. Der Kreislauf des Geschehens schließt das Wertziel des Werdens immer wieder mit dem Anfang zusammen.

In die allgemeine geschichtsphilosophische Konstruktion tritt der Gedanke herein, was wohl die gegenwärtige Zeit bedeuten möchte in dem Gesamtablauf des Werdens. Da zweifelt nun Empedokles nicht, daß er selber in der Zeit der Heimkehr, in der Zeit der Gottwerdung lebt. Er ahnt und fühlt das Wachsen und Werden des Göttlichen und ist selber Prophet der kommenden Gottheit. In jenem vierten Stadium befindet sich nach seiner Lehre die Menschheit der vorsokratischen Zeit, da die Individualität und die dingliche Wirklichkeit wieder mal überwunden wird und die Menschheit zu Gott zurückkehrt oder selber zum Göttlichen und Freien wird.

m) Der Weltprozeß des Anaxagoras.

Noch ein anderer Denker dieser eigentümlichen Zeit, die zwischen Heraklit und den Eleaten vermittelt und die höchste Blüte der Naturphilosophie bedeutet, hat ein geschichtsphilosophisch interessantes Prinzip aufgestellt,

nämlich Anaxagoras[1]). Er fragte nach dem Ursprung des Seins und nach dem Anfang des Geschehens, indem er die Überzeugung vertrat, daß die Bewegung des Weltlebens nicht von Ewigkeit her bestanden, sondern einen ganz bestimmten Anfang genommen habe. Es gab also einen Weltzustand der Bewegungslosigkeit, der den Gegensatz ausschloß, und wo die Vernunft unbeschränkt herrschte. Sie ist es dann auch selber gewesen, welche die Bewegung und das Weltwerden herbeiführte, indem sie zu einer ganz bestimmten Zeit und von einem ganz bestimmten Punkte des Raumes aus mit unendlicher Kraft einen unendlichen Anstoß erteilte.

Dieses göttliche und vernünftige Prinzip des Anfangs hat nun aber nicht in wilder Willkür das Weltwerden herbeigeführt, sondern vielmehr nach einem vorbedachten Plane. Das gewollte Ziel war die schöne und vernünftige Ordnung der Welt, die in der Bewegung der Gestirne und in dem Reichtum des organischen Lebens ihren vollen letzten Ausdruck fand. Sinn und Vernunft ist nach der Auffassung des Anaxagoras ganz ohne Zweifel in der Welt enthalten, aber der göttliche Anreger ist mit dem gewaltigen Meisterstreich, den er ausführte, doch nicht ganz durchgedrungen, sondern manches blieb dem Göttlichen doch fremd. Nachdem er aber einmal den großen Anstoß gegeben und aus seiner erhabenen Ruhe zum Wirken überging, hat er wohl überall seine heiligen Spuren in der Welt zurückgelassen, die an ihn gemahnen, aber selber wirkt und leitet er nichts mehr. Wie vor allem Weltleben ruht die göttliche Vernunft in sich beschlossen, wie das ihrer Schönheit und Heiligkeit geziemt. Das Weltgeschehen aber verläuft nach dem strengen Mechanismus jenes Rhythmus, den das Göttliche durch Wirbelbewegung nun einmal in die Welt gebracht hat.

Mag nun die Idee der Vernunft, wie sie Anaxagoras gedacht hat, auch von sinnlichen Elementen noch nicht ganz gereinigt sein, so kann man doch sagen, daß dieser große Denker zuerst das Prinzip der reinen Form als den Begriff des Unsinnlichen deutlich gefühlt und geahnt hat. Bei der begrifflichen Bestimmung der Weltvernunft kann er von gewissen stofflichen Merkmalen nicht los, daß er aber etwas Stoffremdes entdeckt zu haben vermeinte, das verkündet schon allein der Begriff des νοῦς. Nicht als feuerartig noch als luftartig wird das Göttliche bezeichnet, noch erscheint es in der paradoxen Gestalt des Seins und des Werdens, sondern als Geist und Vernunft wird es von Anaxagoras gedacht. Gott ist unser höheres seelisches Leben, das nach Einheit verlangt, das etwas Gemeinsames zum Ausdruck bringt und von der Idee eines notwendigen Geltens erfüllt ist. So erwacht hier in Griechenland die Idee des Idealismus, unter dessen Aspekt allein eine Geschichtsphilosophie möglich ist; denn immer wird sie getragen von dem Gedanken eines sinnvollen Werdens. Der Sinn aber ist das Unsinnliche, das als Idee die Geschichte erfüllt.

Das Problem des Anfangs hat er aufgeworfen. Nicht war die Bewegung und das Werden immer und ewig ein sinnloses Spiel kleinster Wirklichkeitsteile. Es muß ein Prinzip des Anfangs gewesen sein, ein sinnvolles Etwas, das dies große und gewaltsame Schauspiel des Lebens und Leidens inszeniert

[1]) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

hat. Richtung auf Sinn zum mindesten ist in diesem großen Leben zu spüren, wenn auch dieser Sinn nicht das Ganze erhellt und verklärt. Nach mechanischer Gesetzmäßigkeit verläuft das Leben der Welt in Natur und Geschichte, aber dieser Mechanismus ist ins Leben gerufen von einer vernunftreichen Macht. Und so suchte Anaxagoras die Idee der Zweckmäßigkeit mit dem Gedanken des Mechanismus zu verbinden, indem er ein teleologisches Prinzip an den Anfang der Bewegung stellte, die seinem ersten Impuls gehorchend aus schweigender Ruhe ward, und dann in gleichmäßigem und gesichertem Ablauf, ungestört und ununterbrochen durch Einwirkungen und Bestimmungen irgendwelcher Art, ablaufen muß im gesetzmäßigen Werden.

Die Macht des Denkens hat in Anaxagoras das Grundprinzip aller idealistischen Philosophie und aller Geschichtsphilosophie gefunden in dem Gedanken der Teleologie, der allerdings bei ihm noch in wunderlichen materialistisch-metaphysischen Umhüllungen erscheint. Er hat, wie ihm das ja auch Aristoteles vorwarf, von diesem Großen und Neuen nur wenig Gebrauch gemacht. Nicht betrachtet er das Geschehen der Natur und Geschichte als das Erfülltwerden eines Endzweckes, als einen Prozeß der Wertverwirklichung. Nur am Anfang steht der Sinn als Impuls, und wir wissen nicht, ob dieses unsinnliche Etwas seinen verborgenen Willen zur Erfüllung bringt, oder ob nicht vielleicht doch schließlich diese große Aufbietung von Kraft, die eine Welt erschuf, einen Stoß ins Leere bedeutet. Teilnahmlos und lieblos verharrt das Göttliche gegenüber seiner Welt. Nicht steht es zu ihr in starker und lebendiger Beziehung. Es hat der Welt sein Antlitz gegeben, um sich wieder von ihr abzuwenden. Nur erraten können wir in der sinnlichen Wirklichkeit des Gottes Spur. So hat Anaxagoras Großes und Folgenschweres gedacht und ist doch über die starre Form des Naturalismus nicht hinausgekommen.

Von den Gestalten der drei großen Denker, welche die Geschichte der griechischen Philosophie beschließen, sind nur Plato und Aristoteles für die Geschichtsphilosophie von Interesse. Der dritte steht ihren Problemen absolut kalt und feindselig gegenüber: Demokrit. In dem Weltbild, das er mit kühler Meisterhand geschaffen, hat die Geschichte keinen Platz. Ist er es doch gewesen, der zuerst die Welt des Materialismus geschaut hat, jenen starren, durch das Gesetz der Notwendigkeit bestimmten Mechanismus.

n) Der Platonische Idealismus.

Ganz anders Plato, der dem Idealismus die erste große Form gegeben hat. Durch ihn sind die Grundbedingungen für eine Wertung der Geschichte und eine geschichtsphilosophische Konstruktion gegeben. Hat er doch das reine Sinngebilde des Wertes in der göttlichen Idee geschaut[1]). Ist doch die geschichtsphilosophische Leistung des deutschen Idealismus vor allem so zu verstehen, daß er Platos Begriff der Idee mit der lebendigen Bewegung der Geschichte verknüpfte. Das aber, was eine Lösung der geschichtsphilosophischen Fragen im Rahmen der Platonischen Philosophie ausschloß, das war die scharfe Trennung zwischen den beiden Welten, die der große Verkünder des Idealismus errichtete.

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch, 1912, S. 96.

Es war dieses, daß er seiner ursprünglichen Konzeption nach alle Bedeutung und allen Wert mit dem Zeitlosen und Transzendenten verknüpfte und der armen Sinnenwelt der Bewegung so gut wie nichts zurückließ[1]). Eine geschichtsphilosophische Anschauung der Welt fordert die enge Verbindung von Wert und Wirklichkeit, sie verlangt eine Sinndurchleuchtung der sinnlichen Bewegung. Diese geschichtsfeindliche Tendenz hat Hegel in Plato erkannt, und deswegen fühlte er seine Anschauungen der Aristotelischen Philosophie so weitaus verwandter.

Sehen wir aber genauer zu, so ist bei Plato der für die Geschichtsphilosophie unentbehrliche Begriff des reinen Wertes oder der Idee viel größer und deutlicher herausgearbeitet als in der Aristotelischen Philosophie. Der tiefste Grund dafür, daß Plato den Gedanken der Wertverwirklichung ursprünglich seinem System so fernhielt, muß darin gesucht werden, daß er den Begriff des reinen Wertes, obwohl er auch bei ihm mit der naturbegrifflichen Vorstellung des Gattungsmäßigen verbrämt erscheint, so scharf und so absolut zu fassen suchte, daß er vor dem Gedanken einer Verbindung dieses Hohen und Reinen mit der sinnlichen Welt des Begehrens und der Bewegung zurückschauderte. Er hat den scheinbar unversöhnlichen Widerspruch zwischen Wert und Wirklichkeit erkannt, der ihm in primitiver Form zuerst entgegentrat in der Philosophie der Eleaten und der Philosophie Heraklits als der Gegensätze von Sein und Bewegung. Muß das metaphysische Wesen aller Dinge als Sein oder als Bewegung gedacht werden? — so lautete das Problem, das ihm entgegentrat. Es kann nicht gedacht werden als das Sein der Bewegung noch als die Bewegung des Seins. Beide schließen sich aus. Nun verband sich für Heraklit mit dem Begriffe der Bewegung der Begriff des Lebens, und zwar die Idee eines wertvollen und schaffenden Lebens, während das Sein für ihn gleichbedeutend war mit dem Unproduktiven, mit dem Starren und Toten. Das Sein erschien ihm als ein Grenzfall der Bewegung. Heraklit glaubte zu erkennen, daß das Wertleben der Welt Tätigkeit und Bewegung sei, und deswegen besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen ihm, dem jungen Schelling, Fichte und Hegel. Anderseits verband sich für Parmenides mit der Idee des Seins die Vorstellung des Vollkommenen und Absoluten. Dasjenige, zu dessen Wesen Tun und Bewegung gehört, das kann noch nicht vollendet sein, ihm mangelt und fehlt noch etwas, das es durch seine Tätigkeit erst erreichen will. Von Liebe und Begehren ist es getrieben oder, wenn wir die höchste Form eines Bewegungszieles behaupten, von Schaffensdrang. Das Göttliche aber ist bedürfnislos und hat auch nicht den Wunsch zu wirken und zu schaffen. Es ist das absolut Vollendete und in sich Beschlossene. Nicht ziemt der Gedanke irgendwelcher Bewegung seiner erhabenen Ruhe[2]). Ewig lebendiges Werden oder starres unbewegliches Sein, das war die große Alternative, vor die sich die Philosophie der Griechen nach Heraklit und Parmenides gestellt sah.

Nun hatten ja vor Plato Vermittlungsversuche stattgefunden durch Anaxagoras und seine Zeitgenossen, die an die Stelle des einen Seins die

[1]) Windelband, Lehrbuch, 1912, S. 105ff.

[2]) So auch die platonische Auffassung, besonders im Timaios in der Schilderung der göttlichen Welt.

Vielheit des Seienden setzten und die Ortsveränderung als die wahrhaftige Form der Bewegung gegenüber der täuschenden Eigenschaftsveränderung zu erkennen glaubten. Die Wahrheit des Seienden und die Wahrheit der Bewegung glaubten sie erkannt zu haben. Plato aber konnte diese Form der Versöhnung nur wenig bedeuten. Denn wenn er auch mit jenen eine Vielheit des Seienden annahm und der Vorstellung des einen Seienden widerstrebte, so konnte er doch unmöglich den Bewegungsbegriff mit jenen teilen. Denn die Bewegung widerstrebte auch nach seiner Auffassung der Würde des Göttlichen, und wenig einsichtsvoll und begründet erschien ihm die Behauptung, daß die quantitative Bewegung die Wahrheit der qualitativen sei. Vor allem aber sah er ein, daß die Natur des wahrhaft Seienden als des Ewigen und Unveränderlichen den Gedanken des Sinnlichen als des Relativen vollkommen ausschloß. Und so war er der erste, der den Gedanken des Sinnlichen und Unsinnlichen ganz rein zu fassen vermochte[1]). Er schaute die unsinnliche Ordnung des Vernunftreiches, den erhabenen Zusammenhang der Ideen, jenes Reich der Zwecke und Werte, dem wir als Vernunftwesen in unseren Begriffen zustreben, und er schaute das sinnliche Werden und Vergehen, jene empirische Ordnung der Begebenheiten, der wir als Sinnenwesen mit unseren Sinnen gehören. Er faßte den Gedanken einer zwiefachen Realität, der wahrhaftigen und ewigen der Idee und der sekundären der sinnlichen Dinge. Das Sinnliche ist nach Plato nicht realitätslos, ein bloßer Schein, sondern es bedeutet vielmehr neben dem gleichbleibenden und unveränderlichen Faktor des Logischen und Geltenden den veränderlichen und modifizierenden Faktor. Auch ist das Sinnliche das Prinzip der Mannigfaltigkeit im Verhältnis zur Einheit der logischen Form. Letzter Instanz ist die Welt des Sinnlichen in der Welt des Unsinnlichen begründet und durch sie bestimmt.

Wenn nun aber auch die Welt des Sinnlichen nicht das Wirklichkeitslose ist, so entbehrt sie doch nach der ursprünglichen Lehre Platos jedes Wertcharakters. Sie ist die Welt der Unwahrheit und der Täuschung, die schwere Kerkerhöhle, die uns umfangen hält. Wo wäre in ihr Gerechtigkeit und Heiligkeit zu finden und der Schönheit seliger Glanz? Im Grunde genommen bedeutet die Sinnenwelt für die Welt des Unsinnlichen nichts, diese ist nicht auf jene angewiesen, wohl aber jene auf diese.

Mit dieser scharfen Entgegensetzung der beiden Welten hat Plato das Größte für die Philosophie und speziell auch für die Geschichtsphilosophie geleistet. Ist er es doch gewesen, der zuerst das Problem der Antinomien gestellt hat, das jedem Bezirk der Vernunft zugrunde liegt, und das allein zu einem philosophischen Verstehen der historischen Bewegung gelangen läßt. Verteilt er doch auf die beiden Welten den Gegensatz von Wert und Wirklichkeit, des Absoluten und Relativen, des Unsinnlichen und des Sinnlichen, der Einheit und der Mannigfaltigkeit, des Wesens und der Erscheinung, des Einen und des Vielen, des Begrenzten und des Unbegrenzten, der Ruhe und der Bewegung, des Zweckes und Mittels, des Ewigen und Zeitlichen, des Raumlosen und Räumlichen, des Allgemeinen und Besonderen, des Vollendeten und Bedürftigen, des Rationalen und Irrationalen,

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch, 1912, S. 96.

der Form und des Inhalts, des Unsterblichen und Sterblichen. Indem er aber diese Gegensätze erkannte, hielt er sie für unüberwindlich in der rein logischen Sphäre, im Gegensatz zu Hegel, der gerade die Auflösung dieser Antinomien zum Grundproblem seiner Logik machte. Daß Plato sie für unauflöslich in der Sphäre des Logischen hielt, ist ein Dokument einsichtsvollsten Verstehens und kennzeichnet die Anerkennung des Irrationalen und die Verwerfung jedes einseitigen Rationalismus. Anderseits aber vermochte Plato nicht zu erkennen, wie das später vor allen Hegel erkannte, daß es sich auch bei den Bestimmungen, die er so ohne weiteres mit der Sphäre des Sinnlichen verband, um Bestimmungen der Vernunft handelt. Das den allgemeinen Bestimmungen der Ideenwelt Entgegenstehende, das Relative, das Unbegrenzte, die Vielheit, das Besondere und Individuelle, sind keineswegs Merkmale, die sich mit dem sinnlichen Gegebenheitsinhalt so ohne weiteres als Anzeichen seiner Nichtigkeit verbinden. Vielmehr handelt es sich hier um Bestimmungen der Vernunft, um Kategorien des Denkens, die jenen anderen notwendig zugeordnet sind. Plato sah, wie unnachgiebig, schroff und unversöhnlich sich diese so verschiedenartigen Gedankengebilde und die mit ihnen verbundenen Wertungen gegenübertraten. Er konstatierte deshalb nur ihre Unvereinbarkeit, indem er die eine Gruppe von Denkformen der Welt des Unsinnlichen und die andere der sinnlichen Materie verschmolz.

Aber diesen Standpunkt der Unvereinbarkeit der beiden Welten hat Plato nicht behauptet und festgehalten. Immer mächtiger wird in ihm der Gedanke, daß eine Beziehung und Verbindung zwischen den beiden Welten gedacht werden müsse, daß sie unmöglich in dem Verhältnis einer vollkommenen Exklusion stehen können. Besteht aber eine solche Verbindung, so wird das Sinnliche zum Material, an dem sich die Form offenbart, zum Stoff, der von der Form umklammert und ergriffen wird. Damit stürzt sich die Platonische Philosophie in die größten Schwierigkeiten und lockt das geschichtsphilosophische Problem hervor. Denn solange das Göttliche und absolut Wertvolle so gedacht wird wie in der ursprünglichen Konzeption Platos, nämlich abgeschieden von allem sinnlichen Sein, in vollkommener Passivität und in sich ruhend, und das Sinnliche als die wertlose Hast der Bewegung erschien, solange trat Plato noch nicht vor das Grundproblem aller geschichtsphilosophischen Erkenntnis: wie denn das Zeitlose und Abgeschlossene auch gleichzeitig in der Zeit sich offenbaren und entfalten könne, wie mit einem Worte sinngemäß vereinigt werden könnte der Gedanke des Wert- und Vollendetseins mit der Idee des Wert- und Vollendetwerdens. Denn das ist ja zunächst gar nicht einzusehen und auszudenken, wie das Göttliche und Wertvolle, das außer aller Zeit steht und vollkommen mangellos ist, dahin gelangt, zeitlich und endlich zu werden, um im Prozesse der Endlichkeit einem Ziele entgegenzureifen.

Hier möchten wir nun gleich jenes Hindernis hinwegräumen, das in der Vorstellung liegt, daß das Zeitlose, Göttliche gleichzeitig in der Zeit sich vollendet. Hier steckt ja scheinbar ein unauflöslicher Widerspruch, daß etwas gleichzeitig vollendet und nicht vollendet sei. Aber dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer, denn das „gleichzeitig" gilt im Grunde genommen für diese Vorstellungsweise nicht. Es ist gewiß unmöglich, daß jemand gleichzeitig hier und dort ist, oder daß einer im selben Zeitmoment seinen Charakter vollendet und

nicht vollendet habe, aber das gilt nur für den Fall, daß beide Zustände als in der Zeit befindlich betrachtet werden. Zu gleicher Zeit kann etwas hier und dort geschehen, nicht aber kann ein Identisches hier und dort sich ereignen. In dem Beispiel, auf das es uns ankommt, gilt aber die Zeit nicht für beide Zustände, da ja das Vollendete ausdrücklich als zeitlos betrachtet wird. Nur das Unvollendete ist in der Zeit und kann mit einem anderen in der Zeit Befindlichen verglichen werden. Das Zeitlose kann nie zu gleicher Zeit sein, das ist eine contradictio in adjecto. Das Verhältnis zwischen dem Zeitlosen und Zeitlichen ist eben nicht das Verhältnis zu „gleicher Zeit", sondern ein ganz andersartiges, und deshalb kann diese Beziehung auch nicht durch den Satz vom Widerspruch bedroht werden.

Doch immerhin: die ganze Schwierigkeit der geschichtsphilosophischen Fragestellung tritt hervor, wenn die Frage aufgeworfen wird, wie denn der Gegensatz zwischen den beiden Welten zu überwinden sei, und der Versuch gemacht wird, von der Sinnenwelt her zu jenem jenseitigen Land Brücken zu schlagen. Hat die Sinnenwelt keinen Anteil an der Welt des Wertes, dann bedeutet das Geschehen und die Bewegung nichts und ist vollkommen sinnlos. Hat es aber an der Welt des Transzendenten Anteil, so erhebt sich auch sofort das große Problem des Werdens, was denn das Werthafte für die Sinnenwelt und die Sinnenwelt für das Werthafte bedeute, und was das Göttliche veranlaßt haben möchte, sich in der Sinnenwelt zu offenbaren.

Plato hat das Verhältnis zwischen den Ideen und der Sinnenwelt immer wieder anders zu bestimmen gewußt, und die ursprünglich naturalistische Auffassung dieses Verhältnisses nähert sich immer mehr einem geschichtsphilosophischen Verstehen. Ganz naturalistisch als Abbildverhältnis wurde ursprünglich von Plato die Beziehung zwischen der Welt des wahrhaften Seins und der Welt der Genesis gedacht. Vorbildlich ist die Welt der Ideen, nachbildlich die Welt der Genesis. Die Welt der Genesis verhält sich zur Wertwelt, wie sich die Kopie zum Original verhält. Dann hat im Grunde genommen die Welt des wahrhaften Seins mit der Welt des Werdens nichts gemeinsam als eine gewisse Ähnlichkeit. Nicht aber hat die Idee an der Sinnenwelt oder die Sinnenwelt an der Idee wahrhaften Anteil. Die absolute Kluft bleibt noch bestehen, wenn auch die Vorstellung des Ähnlichen die Frage aufwirft, was denn wohl eigentlich das Gemeinsame sei, das die Ähnlichkeit des an sich vollkommen Entgegengesetzten herbeiführte.

Allerdings ist in gewisser Weise das feindliche Verhältnis von Idee und Sinnenwelt schon überwunden, wenn die Relation von Vorbild und Nachbild zu ihrer Verdeutlichung benutzt wird. Denn nunmehr eignet der Welt der Bewegung ganz augenscheinlich Wertcharakter, ein Abglanz jener höheren Welt ruht auf ihren flüchtigen und vergänglichen Gestalten. Nach jener ist sie gebildet, und die absolute Fremdheit ist getilgt.

Aus dem Gedanken des Ähnlichseins wird der Gedanke des Teilhabens in der Weise, daß das Verhältnis von Idee und sinnlicher Wirklichkeit gedacht wird wie das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Wie im Verhältnis des Gattungsbegriffs zum Artbegriff und dieses wieder zur sinnlichen Erscheinung das Besondere durch das Allgemeine eine ganz eigentümliche Bestimmung erfährt, die von jeder physischen oder auch psychischen Einwirkung prinzipiell

verschieden ist, so soll auch zwischen den beiden Welten diese rein logische Beziehung bestehen. Wenn Plato das Verhältnis der beiden Wirklichkeiten durch die Beziehung des Gattungsbegriffes zum Artbegriff verdeutlicht, so weiß er natürlich sehr wohl, daß es sich hier nur um einen Vergleich, um eine Analogie handelt; denn die Idee ist nicht der Gattungsbegriff, sondern nur das in der Form des Gattungsbegriffs Gedachte. Die Welt der Ideen ist nicht gleichbedeutend mit dem Inventar logischer Werte oder mit dem Zusammenhang zwischen den verschiedenartigen Formen der Vernunft oder gar mit der Summe aller Gattungsbegriffe, sondern ganz in erster Linie handelt es sich bei Plato, wenn er von der Welt der Ideen spricht, um eine unsinnliche Materie, die von der sinnlichen vollkommen verschieden.

Für diese unsinnliche Materie gelten Wertbestimmungen, die dem Charakter des Sinnlichen durchaus entgegengesetzt sind. Das Verhältnis von Gattungsbegriff und Artbegriff ist ein Sinnverhältnis zwischen Formen. Der Artbegriff ist das die Unbestimmtheit des Gattungsbegriffes Determinierende, das den Unterschied hervorlockt. Oder auch der Gattungsbegriff ist das Bestimmende für all die möglichen Formen, in denen er sein Wesen entfalten kann. Eine analoge Art von Bestimmen und Bestimmtwerden soll zwischen der unsinnlichen Ideenwelt und der sinnlichen Genesiswirklichkeit bestehen.

Immer wieder anders und neu hat Plato das Verhältnis zwischen den Welten zu denken versucht, bis er schließlich seine große, endgültige Lösung fand. Einmal erprobte er die Lösung des Anaxagoras an seinem Weltsystem und sprach von dem Beiwohnen der Ideen, von ihrem Kommen und Gehen an den Dingen. Diese herben und gezwungenen Vergleiche sollten deutlich machen, wie es zu verstehen ist, daß aus dieser Welt der Nichtigkeit uns manchmal ein Rausch der Schönheit entgegenflutet. Wohl hält sich das Ideelle und Schöne seinem gewohnten Verhalten gemäß vollkommen fern von der Niedrigkeit und Flüchtigkeit der Sinnenwelt. Aber es gibt gewisse seltene und auserlesene Feierstunden des Geistes, da die beiden getrennten Welten gleichsam eine Vermählung feiern, und das Ewige und Schöne sinnliche Gestalt annimmt, da es zu der Sinnenwelt kommt, um Licht in ihre dunklen Tiefen zu tragen, bald aber wieder geht und entschwindet, um unendliche Sehnsucht zurückzulassen.

Die endgültige Lösung Platos ist dann die teleologische Beziehung, die er sowohl im Reich des Unsinnlichen aufzuweisen unternimmt, wie er denn vor allem auch das Sinnliche mit dem Unsinnlichen teleologisch verknüpfte und dadurch den geschichtsphilosophischen Gedanken der Wertverwirklichung zuerst in großer und vorbildlicher Form konzipierte. Indem der Platonische Gedanke diese ganz neue Beziehung stiftet, verändert die Sinnenwelt vollkommen ihre Struktur. Vorher war sie gänzlich wertlos oder nur flüchtig und vorübergehend dem Land der Schönheit vermählt, jetzt aber ist das Schöne zum dauernden Gast hier auf Erden geworden. Ebendasselbe Schöne, das in jener Welt ganz und ungeteilt vorhanden ist, ist in dieser irdischen Welt in zerstreuter Vereinzelung zu finden. Daß das ideelle Schöne aber sinnlich wirklich geworden ist und das Ewige sich somit dem Zeitlichen vermählt hat, das beweisen vor allem die schönen Gestalten des Lebens, die glanzvollen Körper jugendlicher Gestalten, die unsere Sehnsucht und Liebe erwecken[1]).

[1]) So besonders im Phädros.

Plato gelangt zu seinem höchsten Prinzip, durch das er die Welten verbindet, indem er die Frage erhebt nach einer letzten Einheit im Reiche der Ideen. Es muß etwas geben, was die Erkenntnis der Gegenstände des Denkens in ähnlicher Weise möglich macht, wie die Sonne uns die Erkenntnis der sinnlichen Dinge vermittelt. Dieses Etwas, diese Sonne für das Auge des Geistes, bezeichnet Plato als das Gute, ohne bei dieser Bestimmung den spezifisch sittlichen Wert im Auge zu haben, der sich vielmehr für ihn in dem Begriffe der Gerechtigkeit vollendet. Das Gute ist der Begriff eines letzten Wertes, einer höchsten Werteinheit, sofern alle Gegenstände des Denkens auf dieses absolut Wertvolle sinnvoll bezogen sind. Das Gute macht alle Probleme der Erkenntnis in letzter Hinsicht zu Problemen des Guten als des Göttlichen. Dieses Göttliche formt die getrennte Welt der Ideale zu einem einheitlichen Wertreich. Man kann das Gute auch als die Form der Ideen bezeichnen, sofern es den Grund ihrer Erkenntnismöglichkeit und ihrer Wahrheit bedeutet. Da es verschieden ist von allen anderen Ideen, ist auch der Begriff des Seins von ihm fernzuhalten[1]).

So ist die übersinnliche Welt organisiert und verbunden, und ein Wertsystem kann gedacht werden, das jene Welt des Ewigen treulich wiedergibt und abbildet. Noch aber fehlt die Brücke zwischen den beiden Welten, das, was das Sinnliche und Unsinnliche zusammenführt, dasjenige, was die Möglichkeit hergibt, daß die übersinnliche Form der sinnlichen Erscheinung sich verknüpft, und was auf der anderen Seite dem Sinnlichen diese Läuterung zuteil werden läßt, daß es der Welt des Reinen entgegengeführt wird. Dieses Verbindende muß in der Mitte stehen zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, d. h. es muß an beiden Welten gleichmäßig Anteil haben. Der Welt der Ideen gehört er an, deswegen muß der Mittler unsterblich sein, der Welt der Genesis muß er zugerechnet werden, deswegen muß der Mittler sterblich sein. Also gehört es zu seiner Natur, unsterblich zu sein wie die Ideen und sterblich wie die sinnlichen Dinge. Dieser Mittler zwischen den Welten ist die Liebe.

Die Liebe steht zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen oder auch: sie ist unsterblich und sterblich zugleich. Sie ist nicht unsterblich in dem Sinne, daß sie, von blühendem Leben erfüllt, ewig unverändert bliebe. Vielmehr ist sie dem Schicksal der Veränderung und des Todes hingegeben, wenn auch nur für kurze Zeit. Sie, die noch eben jetzt uns beglückte als eine helle und starke Erscheinung, mit aller Liebenswürdigkeit des überreichlich Schenkenden geschmückt, sie ist heute bleich und erstarrt. Kein Wort mehr vermag sie zu reden. Die Liebe ist tot. Aber die Liebe ist nicht sterblich in dem Sinne, daß sie der Bewegungslosigkeit und Starrheit des Todes dauernd anheimfallen könnte. Sie stirbt, um wieder zu erwachen. Sie ist also das Unsterbliche im Sterblichen. Sie hat nicht das dauernde helle Unsterblichkeitsleben des Göttlichen, an das der Tod nicht herantritt, sie hat aber auch nicht das Los und das Schicksal des nur Endlichen: die Vergänglichkeit. Sie hat an beidem Anteil, am Tod und am ewigen Leben. Der Idee menschlicher Unsterblichkeit auf das engste vermählt, der Unsterblichkeit, die durch die Nacht des Todes hin-

[1]) Vgl. hierzu besonders 6. u. 7. Buch der *πολιτεία* und Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911, S. 225ff.

durchgeht, gewinnt der Begriff der Liebe tiefste religionsphilosophische Bedeutung und schließt die Welt der Antike mit dem Christentum zusammen. Dies Unsterbliche im Sterblichen, das Unendliche im Endlichen, diese Verbindung des Göttlichen und Menschlichen hat ihr hohes religiöses Symbol gefunden in der Gestalt des Dionysos, des schönen Lichtgottes, der zerrissen wurde von den Söhnen der Nacht, und aus dessen Blut und zerrissenen Gliedern das Geschlecht der Menschen emporblühte. Alle sind sie Teile von ihm, das Göttliche wohnt dem Menschlichen bei. All die verschiedenen Teile des Göttlichen streben aber nach der früheren Einheit. Und im Rausch und Orgasmus kehrt das Getrennte und traurig Geschiedene zur seligen Einheit zurück. Dionysos, der starb, um das Menschliche mit dem Göttlichen zu verbinden, der den Tod erlitt, um mit der Menschheit zu verschmelzen, er ist ein religiöses Symbol der Platonischen Liebe. Und an eine andere, weit größere religiöse Gestalt werden wir erinnert, die an der Scheidegrenze der beiden Weltkulturen steht: Jesus von Nazareth. Göttlich und menschlich zugleich ist sein Ursprung. Er ist der Sohn der Fülle und der Armut: Gottes und des Menschen Sohn. Er ist das wahrhaft Endliche, das in der notwendigen Beziehung zum Unendlichen ruht und so die Macht besitzt, die schlechte Endlichkeit des Sinnlichen mit dem Unendlichen zu versöhnen. So ist er der Mittler zwischen den Welten, der den Opfertod erleidet, der stirbt, um wiederaufzuleben nach der Liebe Art[1]).

Mit Platos Lehre von der Liebe, die verkündet, daß das Göttliche sinnliche Gestalt annimmt und sich in den höchsten Formen des irdischen Daseins offenbart, beginnt die Idee der Universalgeschichte wirksam zu werden. Denn das eben ist ja die Grundvoraussetzung jeder universalgeschichtlichen Konstruktion, daß ein reales, sinnvolles Werden stattfindet, das auf irgendein Ziel gerichtet ist. Das religiöse Bewußtsein deutet dieses Ziel als Wiedereinswerdung des Menschlichen mit dem Göttlichen durch des Mittlers, durch der Liebe Macht. Das ist die Tat der Erlösung. Der Erlösungsgedanke aber konstituiert sogleich die beiden Wege, den Weg der Schuld und den Weg der Entsündigung. Und so treten denn gar bald nach Plato die großen geschichtsphilosophischen Konstruktionen hervor, die das Thema von Sündenschuld und Erlösung stellen.

In der großen Platonischen Metaphysik haben alle geschichtsphilosophischen Konstruktionen ihren Anfang und Ursprung. Noch fehlt die Idee der Menschheit, der Gedanke des Fortschritts und die Vorstellung von einem gemeinsamen Schicksal des Menschengeschlechts: alles andere aber ist so rein und klar wie nur möglich geschaut. Diese psychophysische Wirklichkeit, der wir angehören, diese seltsame Vereinigung so heterogener Dinge wie Geist und Körper verdankt ihren Ursprung einer Sündenschuld. Daß diese Verbindung von Seele und Körper etwas Rätselhaftes und Paradoxes ist, schließt nach der Platonischen Vorstellung allerdings nicht aus, daß eine so seltsame Verbindung auch die Spuren der Schönheit tragen kann. Nicht wird der Körper als das Verunstaltende und Gemeine betrachtet, sondern in der Hauptsache nur als ein Etwas, das den freien Aufstieg des Geistes hemmt und der Seele den unmittelbaren

[1]) Vgl. Die Lehre von der Liebe als Weltprinzip im Symposion.

Einblick in der Erkenntnis seliges Land verschließt. Aber so muß doch diese Vereinigung angesehen werden, daß sie die Folge eines Frevels ist, daß sie da ist und besteht, weil einmal etwas Heiliges getrübt, ewas Wertvolles zerbrochen wurde. Es gibt nach Plato eine Welt der Bewegungslosigkeit als das Reich des reinen Sinnes und eine Welt der Bewegung als sinnliche Wirklichkeit, die sich ihrerseits wieder gliedert in eine psychische und eine psycho-physische Welt. Ursprünglich allerdings war das Psychische vom Physischen getrennt, so daß die Totalität des Wirklichen ursprünglich in drei Sphären zerfiel, in die logische Sphäre der Ideen, in die psychische Sphäre und in die physische Sphäre als das Reich der groben Materialität. In der Sphäre der groben Materialität war nur niederes Leben wirksam, aber das Vernunftleben, das Psychische im engeren Sinne des Wortes, war nicht mit ihr verbunden. Jene Sphäre des höheren psychischen Lebens, das Reich der Götter und Menschen, war lediglich der Ideenwelt zugewendet und empfing ihr Leben und ihre Nahrung von dem Göttlichen allein. Die Macht und Kraft der Erkenntnis hielt die menschlichen Seelen in solcher Höhe, unter Anspannung ihrer höchsten Geistesgaben konnten sie sich dort behaupten. Als die Menschen aber lässig wurden in der Ideenschau und der heilige Eifer um Erkenntnis erlahmte, da konnten sie bei ihrem Verlust an Intellektualität den Zustand der reinen Kontemplation und des Schauens nicht länger bewahren. In der menschlichen Seele ist ein Teil, welcher der Sphäre des niederen Lebens zugewendet ist, das ist die sinnliche Leidenschaft und Begierde. Sie hat den vernünftigen Teil der Seele gestört und verwirrt und ihren Fall in die Tiefe verschuldet. Und so hat die Seele diese Gottesferne erreicht, daß sie, den niederen Lebensformen vermischt, in grobe sinnliche Materie eingekerkert und eingemauert ist.

Soweit der Egressusgedanke. Und wie ist der Heimweg möglich? Wie kann die verlorene Seligkeit wiedergewonnen werden? Nur durch die Liebe allein. Der Eros als Mittler ist auch gleichzeitig das Prinzip der Seele. Dies metaphysische Grundprinzip der Platonischen Philosophie ist den vernunftbegabten Teilen der Seele zugeordnet. Dort vor allem hat es seine Stelle, wo das Vernünftige sich mit dem Enthusiastischen verbindet. So verbindet es die vernunftentflammte Tätigkeit mit den Urbildern des vernünftigen Lebens. Diese Platonische Liebe ist Sehnsucht nach dem Absoluten, ist Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Die Liebe vollbringt nach Plato das Werk der Erlösung, während nach den Vorstellungen der Gnosis die Liebe der Erlösung bedürftig ist. Von sehr verschiedenen Seiten aus können wir den Heimweg gewinnen, je nachdem wir als theoretische Menschen der Wissenschaft oder als ethische dem Guten oder als ästhetische dem Schönen zugewendet sind. Prinzipiell hat keiner dieser Wege einen Vorzug vor dem anderen, denn trotz der großen Verschiedenheit ihrer Struktur leiten sie doch gleichmäßig nach dem einen Ziel der religiösen Sehnsucht. Den Weg der Erlösung aber finden wir am leichtesten durch das Schöne. Denn das Schöne ist von allem Werthaften dasjenige, an dessen sinnlicher Wirklichkeit wir nicht zweifeln können. Wohl mag uns das Gute hier auf Erden verborgen bleiben und die Wahrheit sich vor uns verhüllen, aber das Schöne schauen wir in den lebendigen Gestalten des Lebens[1]). Wer nun die schöne Gestalt erschaut, der wird von einem heftigen

[1]) Vgl. hierzu die Darstellung des Phädros.

Gefühl der Sehnsucht und des Heimwehs ergriffen. Seltsam bekannt mutet sie ihn an die liebe schöne Gestalt. Und die Erinnerung bewegt seine Seele, die Erinnerung an eine Zeit, da ihm das Höchste zuteil wurde, da er die Schönheit nackt und unverhüllt geschaut am übersinnlichen Ort. Damals wußte sich die Seele vor Glücksgefühl kaum zu fassen, in seligem Staunen erblickte sie damals die herrlichste aller Gestalten. An diese heilige Schau wird der Liebende erinnert, wenn er die schöne Gestalt des Geliebten erblickt. Dunkel erinnert wird er an Momente himmlischer Seligkeit, die er genossen hat. Sowie er sich dem Geliebten nähert, wird dieses Glücksgefühl in ihm erregt. Damit gibt ihm der Geliebte aber immer die Richtung auf die übersinnliche Welt und läßt die Sehnsucht nach den Ideen immer größer und mächtiger in ihm werden. Und ein Wunder vollzieht sich nunmehr mit der Seele des Liebenden, eine vollkommene Umbildung und Wandlung erfährt sein innerstes Wesen. Seine Seele, die einst in der Gemeinschaft der Götter lebte und selber herrlich war, hatte ja durch Lässigkeit in der Ideenschau die Schwungkraft des Geistes eingebüßt. Ihr Flügelkleid hatte die Seele eingebüßt, das sie so weit hinaushob über das Niedrige und Gemeine der bloßen Sinnenwelt. Indem nun der Liebende den Geliebten schaut und genießt, wachsen seiner Seele neue Flügel und heben ihn hoch hinaus über das Trübe und Dumpfe der Sinnenwelt. Liebe ist Liebe zur Schönheit, Schönheit ist der Liebe Reiz, und indem wir die schöne Gestalt des Geliebten lieben, betreten wir den Pfad der Erlösung.

Aber als wahrhaft erotische Menschen können wir nicht verweilen in der Liebe zu der einen schönen Gestalt, sondern werden dahin getrieben, alle schönen Gestalten zu lieben und so, indem wir dem Einzelnen untreu werden, dem Ganzen und dem Prinzip treu zu sein. Zwischen den verschiedenen Wertformen besteht dann auch fraglos eine enge Verwandtschaft, so daß der Liebhaber der schönen Gestalten zum Liebhaber der schönen Sitten und Handlungsweisen wird. Und von den schönen Sitten und Handlungsweisen schreitet er fort zu den schönen Künsten und Wissenschaften, bis er schließlich dahin gelangt, das Urbild der Schönheit selber zu schauen, fortgerissen in heiliger Sehnsucht zu überhimmlischem Ort, wo ihm vergönnt wird wiederzuschauen, was er dereinst im Zustande der Freiheit und Körperlosigkeit täglich zu schauen vermochte.

In dieser Platonischen Religionsphilosophie steckt ein bedeutsames geschichtsphilosophisches Moment. Ja man könnte mit einem gewissen Rechte behaupten, daß Plato der Begründer der religiösen Universalgeschichte gewesen sei, denn fast alle ihre Elemente finden sich bei ihm vor; und dennoch fehlt eben Plato zur Universalgeschichte die Geschichte und die historische Auffassung der Dinge. Denken wir an den Sündenfall der Seele. Wie unglaublich tief ist diese ganze Lehre und doch auch wieder wie absolut unhistorisch. Erkenntnisschuld hat uns aus dem Reiche der Schönheit vertrieben, Erkenntnisliebe führt uns dorthin zurück. Aber das Schuldigwerden ist kein gemeinsames Schicksal. Nicht etwa werden durch gemeinsame Schuld die Seelen der Menschen in die sinnliche Sphäre verstoßen, sondern sporadisch verfällt bald diese, bald jene der Sünde gegen das Göttliche und damit auch zugleich dem Los der Endlichkeit. Und in ähnlich individualistischem Sinne ist von Plato auch die Rückkehr der Seelen zu Gott gedacht. Nicht durch eine große Erlösungs-

tat, die das Ganze der Wirklichkeit angeht, sondern je nach dem persönlichen Begegnen der einzelnen Individualität vollzieht sich das Erlösungswerk des Menschen. Jedem Menschen erwächst zu seiner Zeit ein besonderer Erlöser.

Ganz im geschichtsphilosophischen Sinne aber ist die Art und Weise, wie Plato den teleologischen Gedanken von der höchsten Idee des Guten bis zu den niederen Formen des Lebens herableitet. Zeigt er doch, wie durch die ganze Natur ein Sehnen hindurchgeht, und für den philosophisch Verstehenden bedeutet diese Sehnsucht Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Ihre primitivste Form ist bei den Tieren zu entdecken, die auf die Erhaltung der Gattung so ängstlich bedacht sind. Weit höher offenbart sie sich in der Ruhmsucht des Helden, der von dem sengenden Wunsche erfüllt ist, daß sein Name aufbewahrt bleiben möchte in der Erinnerung seines Volkes. Und der Liebende schöpft den Ewigkeitsgedanken aus der Liebe und der Schönheitsfreund aus der Schönheit. Alle diese Leidenschaften und Sehnsüchte streben dem Wertreich zu. Dieses selber aber wird geeint durch die Idee der Ideen, durch die Form der Formen, welche die Probleme des Guten, Wahren und Schönen in letzter Hinsicht zu einer Gottesfrage macht. Dieser Sonne im Reiche der Ideen strebt aller lebendigen Wesen Sehnsuchtsliebe zu[1]).

o) Der Begriff der Entwicklung bei Aristoteles.

Das System des Aristoteles, das die Philosophiegeschichte der Griechen abschließt, kann in einer Geschichte der Geschichtsphilosophie sehr leicht eine verschiedenartige Deutung erfahren. Es kann als Abfall von der Platonischen Grundidee oder auch als Weiterbildung aufgefaßt werden. Im Gegensatz zu einer geschichtsphilosophischen Auffassung der Wirklichkeit steht fraglos die Naturalisierung des Formbegriffs, von der nur der Begriff der Gottheit ausgeschlossen ist. Weiter dann auch vor allen Dingen die Absage an jede mögliche Frage nach dem Ursprung und dem Schicksal der menschlichen Seele. Dagegen scheint der geschichtsphilosophischen Fragestellung entgegenzuführen der ganz neue Begriff der Entwicklung, den Aristoteles aufgestellt hat, das Stufenreich der Natur und die erotische Materie.

Es besteht eine sehr enge Beziehung zwischen dem System des Aristoteles und dem System Hegels, welche von dem deutschen Philosophen auch vollkommen eingesehen ist, der Aristoteles durchaus im Sinne seines Systems verstand. Bei aller Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit liegt doch eine tiefinnere Verwandtschaft vor, was kaum denkbar sein würde, wenn das Aristotelische System der Idee der Geschichte vollkommen fremd gegenüberstände, der Geschichte, die in Hegels Philosophie so mächtig zu Worte kommt.

Das Neue, was das Aristotelische System der Philosophie der Vergangenheit gegenüber gebracht hat, ist vor allem der Gedanke der Entwicklung. Innig verbunden sind in der Wirklichkeit immer Form und Materie, Unsinnliches und Sinnliches, Geistiges und Materielles. Da die Form als das Unsinnliche Prinzip derBewegung ist, so darf sie, wenn Bewegung wahrhaft und wirklich stattfinden soll, auch nicht getrennt von der sinnlichen Wirklichkeit in einem

[1]) Vgl. die Darstellung des Symposion.

Reich des Transzendenten gedacht werden[1]). Denn das absolut Getrennte kann unmöglich aufeinander wirken. Beide Elemente der Wirklichkeit: die Möglichkeit und die Kraft des Seins berühren sich auf das engste. Indem sie aber einander berühren, wird das Mögliche zum Wirklichen. Das geschieht durch den Prozeß, durch die Entfaltung, durch das Werden, das die beiden Grundelemente der Welt durch ihr Zusammenwirken hervorrufen. Dem Stoffe oder der Materie wohnt inne die Sehnsucht nach Form. Ihre Liebe und Begierde ist darauf gerichtet, gestaltet zu sein. Diese Liebe der Materie, diese Liebe des Sinnlichen ist keine zeugende und schöpferische Funktion wie der platonische Eros, sondern sie ist bloße Sehnsucht und Begehren, der es an jeder erlösenden Kraft fehlt. Dagegen ist mit dem Formprinzip der Charakter der Aktualität verbunden, und wenn die Materie nach Gestaltung begehrt, so begehrt die Form zu gestalten. Der Erosbegriff der Aristotelischen Philosophie ist also im Gegensatz zur Platonischen Liebe mehr der hingebenden Sehnsucht des Weibes zu vergleichen. Aber diese hingebende Liebe des Sinnlichen ist nicht ohne Macht, sofern sie die Umklammerung und Umarmung der Form herbeizwingt. Nun darf der Formbegriff des Aristoteles keineswegs im Sinne eines naturwissenschaftlichen Begriffes, etwa als Naturkraft, verstanden werden. Es handelt sich hier nicht um etwas, das im Raume stoßen und treiben kann, es handelt sich überhaupt nicht um etwas materiell Wirkendes. Bewahrt ist durchaus der Grundcharakter der Platonischen Idee. Es handelt sich um ein intelligibeles Prinzip, um ein Ziel, um eine Aufgabe, die dem Werden gestellt ist. Nur ist dieser Wertbegriff des Aristoteles durch Gleichsetzung mit dem Allgemeinen des Artbegriffes in ähnlicher Weise naturalistisch entstellt wie die Platonische Idee durch Gleichsetzung mit dem Gattungsbegriff. Diese Aufgabe, die dem Werden gestellt ist, dies Ideal des Seins gelangt in keiner sinnlichen Gestalt des Lebens jemals zum vollkommenen Ausdruck. Niemals erreichen Pinie und Zypresse die vollkommene Form, immer wird die reine Form getrübt durch die Macht des sinnlichen Faktors, der nie die vollendete Linie deutlich hervortreten läßt, der immer die reinen und hellen Konturen des Wirklichen trübt und verdunkelt. Und so sind alle Produkte der Natur unvollkommene Versuche, das Ideal darzustellen, das in keiner Erscheinung der Sinnenwelt vollkommen realisiert ist. Die reine Form gelangt niemals zu adäquater Darstellung, ja der Gedanke der Darstellung und Entfaltung der Form in der Materie scheint schon den Gedanken der adäquaten Wertverwirklichung auszuschließen, da ja die Materie als Möglichkeit des Seins immer wieder tausendfältige Abwege und Abirrungen verschuldet. Dennoch muß eine adäquate und restlose Darstellung der idealen Form wenigstens der Idee nach denkbar sein. Das wäre dann der Fall, wenn die sinnliche Materie restlos von der Form durchdrungen wäre, oder wenn die Sinnlichkeit durch die Geistigkeit absolut verklärt wäre. Das ist aber nur in Gott als dem Vollkommenen und Vollendeten der Fall. Die ganze Sinnenwelt behält den Charakter des Ruhelosen und Fragmentarischen.

In diesem Begriff der Entwicklung ist der für die Geschichtsphilosophie so bedeutsame Gedanke der Wertverwirklichung logisch vorgebildet. Die

[1]) Vgl. die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der aristotelischen Metaphysik.

Vorgänger des Aristoteles hatten die Idee der Entwicklung noch nicht deutlich gedacht, sondern nur die Form der Veränderung und Bewegung. Und so weit dieser aristotelische Begriff der Entwicklung von dem historischen Entwicklungsbegriff auch noch entfernt sein mag, so strebt er doch unverkennbar der historischen Gedankenrichtung zu. Was ihn aber von dem historischen Entwicklungsbegriff trennt, das ist vor allem dieses, daß das Verhältnis zur Zeit für ihn vollkommen gleichgültig ist. Der Aristotelische Begriff der Entwicklung ist unabhängig von der Zeit gebildet. Nicht als ob Aristoteles behauptet hätte, daß es eine Entwicklung gäbe, die unabhängig von der Zeit verläuft, aber in dem Stufenreich der Entwicklung, das er gelehrt, spielt die Zeit keine wesentliche Rolle.

Diese Stufen der Natur, in denen Aristoteles den Gedanken des Wirklichen gedacht hat, beginnen bei der bloßen Materie und enden bei Gott. Aber dieses Beginnen und Enden ist kein zeitliches Beginnen und Enden. Nicht soll dargetan werden wie Stufe auf Stufe zeitlich folgt, wie die Materie zu Gott wird, oder wie Gott sich aus der Materie entwickelt. Niemals wird die Materie zu Gott. Sie bleiben ewig geschieden. Und mit dem modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken, der zu zeigen sucht, daß alles höhere Leben aus niederem Leben sich entfaltet hat, mit der großen Historisierung der Naturwissenschaft, wie sie vor allem Darwin verkündete, hat die Lehre des Aristoteles nichts zu tun, ja sie ist gerade der feindliche Gegenpol dieser Theorie, sofern sie die Festigkeit der Arten, die Starrheit und Unveränderlichkeit der Formen lehrt, die niemals zueinander sich entfalten, die niemals ineinander übergehen, aufgehen und untergehen, sondern ewig bleiben, was sie sind. Insofern sieht Aristoteles die Natur vollkommen unhistorisch an, und doch treten in seiner Naturphilosophie Momente hervor, die geschichtsphilosophisch recht bedeutsam sind, vor allem in der Idee des einen teleologischen Zusammenhanges, der das Höchste mit dem Tiefsten verbindet.

Wenn wir die Natur aller Formen und Gestalten entblößen, so kommen wir zu dem Begriff der unbegreiflichen irrationalen Materie, die selber nicht ist und existiert, weil lediglich das Geformte Seincharakter hat, und ohne die auch wieder nichts existieren könnte, weil die Form des Stoffes bedarf, um wirklich zu werden. Diese erste Materie ist der allgemeine Boden, auf dem sich die Natur aufbaut[1]). Sie ist Naturfaktor, sie ist Naturbedingung. Aber sie ist als allgemeines Fundament der Natur doch nicht zugleich ihr erster und allgemeiner Grund. Aristoteles stellt die Frage der Naturentstehung überhaupt nicht. Im Geiste seiner Philosophie ist die Natur nie entstanden, sondern ewig. Ewig ist Materie von Sehnsucht nach Form ergriffen, ewig Form von dem Drang nach Gestaltung erfüllt. Wunderbar ist es zu erkennen, wie das Universum, bildlich gesprochen, von oben und von unten gestützt wird und zwischen reiner Form und reiner Materie als den letzten Bedingungen des Wirklichen ruht.

Die Materie schlechthin ist das Wertfreie, aber notwendig auf den Wert Bezogene und in den teleologischen Zusammenhang Eingestellte. Was wir so

---

[1]) Vgl. zur Bestimmung der Aristotelischen Grundbegriffe besonders Prantl, Geschichte der Logik Bd. I und Zeller, Philosophie der Griechen II, 2.

im allgemeinen als wertfeindlich empfinden, kommt nach Aristoteles auf Rechnung der Materie. Jede Form ist werthaft, aber die Formen haben einen verschiedenen Wertcharakter und einen verschiedenen Wertrang.

Der ersten Materie als dem Unmittelbaren und Gottfernsten stehen am nächsten die Formen der mechanischen Welt. Sie sind es, welche die erste und rohste Arbeit an ihr vollziehen. Wer die Unwirklichkeit aller Formen behauptet, sieht die Welt als Chaos an, wer lediglich von der Geltung der mechanischen Gesetzmäßigkeit und ihren Formen überzeugt ist, sieht die Welt als Mechanismus an. Auch diese Welt des Mechanismus, die durch den dunklen Begriff der ἀνάγκη sich so eng mit der Materie berührt, diese Welt einer kühlen Abstraktion trägt bereits ewige und unvergängliche Formen in sich, die niemals aus der Vergänglichkeit des Stoffes abgeleitet werden können. Aber die mechanische Welt ist noch nicht die vollendete, d. h. die absolut geformte Welt. Sie ist erfüllt von Sehnsucht nach höherer Formung. Diese Sehnsucht findet ihre Erfüllung in den Formen des Physikalischen. Ihnen gegenüber ist die Welt des Mechanischen bloßer Stoff. Diese Welt des Physikalischen bedeutet der mechanischen Welt gegenüber eine Wertsteigerung, denn sie ist mit höheren Formen geformt. Man kann niemals sagen, daß die mechanische Welt zur physikalischen geworden ist, denn in der mechanischen Welt sind die Formen des Physikalischen nicht enthalten. Die Formen des Physikalischen sind der mechanischen Welt gegenüber das absolut Neue und Unableitbare. Umgekehrt sind auch die Formen des Mechanischen nicht in den Formen des Physikalischen enthalten und aufgehoben, wie etwa bei Hegel die niederen Formen in den höheren enthalten sind. Sie verharren in einer gewissen Disparatheit zueinander. Was man von ihrem gegenseitigen Verhältnis behaupten kann, ist lediglich dieses, daß die höhere Form die niedere Form und das von ihr Geformte als Zweck- und Zielsetzung bestimmt. Und so wird immer Niederes durch Höheres bestimmt, bis schließlich die immanente sinnliche Wirklichkeit ihre höchtse Formung durch die tätige Gattungsvernunft der Menschen erfährt. Höher kann das Sinnliche dann nicht mehr hinauf, denn damit ist die Welt zu dem Punkt gelangt, wo sie der Gottheit so nah wie möglich kommt und sich doch immer noch ganz prinzipiell von ihr unterscheidet.

Wenn wir nun diese verschiedenen Weltsphären betrachten, die in einem Verhältnis zueinander stehen, das ein für allemal fest geordnet ist, und das durch keine Zeit angefochten werden kann, so ist dieses ganze Stufenreich seinem logischen Aufbau nach mit einer universalhistorischen Gliederung des historischen Prozesses vergleichbar, nur daß die Zeit, welche für die Geschichte wesentlich ist, hier keine Rolle spielt. Die Stufen des Wirklichen sind vielmehr so gedacht, wie sie „in der Vernunft" von Ewigkeit zu Ewigkeit sind.

Ein Endzweck ist als bestimmend gedacht, ein höchstes Formprinzip, die schöpferische Tätigkeit der Vernunft, in der sich die Sinnenwelt vollendet. Man kann das auch so ausdrücken: der Endzweck der Natur ist die rastlos tätige Gattungsvernunft, welche die höchsten Werke der Kultur leistet. Von ihr aus sind alle Phasen der Natur als Vorstufen zu verstehen. Der Sinn der Natur muß darin gesucht werden, daß menschlich Wertvolles geschaffen wird. Jede Naturstufe dient diesem Ziele, jede Naturstufe nähert sich diesem

Ziele. Schon die Materie ist dazu bestimmt, daß sie Kulturmaterial werde. Immer höher steigt der Wert, immer größer ist das Maß der Vollendung.

Will sich aber die Sehnsucht, die aus der Materie hervorströmt, niemals zur Ruhe begeben? Wird sie immer weiter geführt und getrieben, oder gibt es eine höchste Erfüllung? Nach der Philosophie des Aristoteles kommt die Sehnsucht in der Sinnenwelt nie zur Ruhe. Auch in den großen Kulturleistungen auf sozialpolitischem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiet ist noch immer ein Vorläufiges zu erblicken. Sie sind noch nicht der letzte Sinn der Erde. Der Sinn der Erde geht über die Erde hinaus, wie wir vor allem in der höchsten theoretischen Vernunfterkenntnis deutlich erfahren. Die Sinnenwelt weist auf eine übersinnliche Welt hin und wäre selber haltlos, fragmentarisch und unverständlich ohne diese höchste Sphäre. Diese übersinnliche Welt ist, um mit Meister Eckhart zu sprechen, „lauter Gott". Dort gibt es nichts anderes zu finden als ihn. Nichts Einzelnes und Vereinzeltes hat dort Platz und Stelle. Der Sinn der Natur ist nur zu verstehen als Sehnsucht nach Formung und als relative Erfüllung dieser Sehnsucht. Wäre die Natur restlos von Form durchdrungen, dann würde der Impuls der Materie verstummen und der Form keine Aufgabe mehr gestellt sein. Dann würde alle Entwicklung aufhören und die Natur in eine absolute Ruhelage übergehen. So ruht das Kunstwerk in seiner Vollkommenheit, nachdem die Tätigkeit des Künstlers das Größte darangesetzt, daß Größte daran getan und nichts Ungeformtes zurückgelassen hat. Aber es gehört zum Wesen der Sinnenwelt, daß sie niemals zur Ruhe gelangt. Die Formen der irdischen Wirklichkeit sind nicht mächtig genug, das Sinnliche und Sterbliche so weit zu läutern, daß es in die Reinheit und Unvergänglichkeit ihres eigenen Wesens vollkommen aufginge und verschwände. Selbst in dem Höchstgeformten der Sinnenwelt, in dem menschlichen Individuum, ist die Sinnlichkeit nicht von Vernunft durchdrungen, sondern höchstens von Vernunft geleitet und beherrscht. So fehlt der Sinnenwelt die Vollendung, aber sie fühlt diesen Mangel und strebt ihn zu überwinden. Jene beiden Faktoren, die in der Sinnenwelt einander zustreben, aber niemals sich so vollkommen finden und verbinden, daß der Gegensatz getilgt wäre, in jener anderen Welt schließen sie ihren Frieden. Das kann aber nur so geschehen, daß die Liebessehnsucht der Materie vollkommen erfüllt und sie ganz von Form gesättigt wird. In der Sinnenwelt gibt es immer wieder neue Möglichkeiten des Werdens. Mag das Leben noch so hoch sich entfaltet haben, es kann immer wieder zu einem anderen werden. Die Sphäre des Übersinnlichen und Reinen kennt keine Entwicklungsmöglichkeit mehr. Hier ist alle Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. Dort ist nichts weiter zu finden als der in dem Schauen seiner selbst verlorene Gott (Gott Narkissos), der das Vorbild zu der Vorstellung des göttlichen Gegenbildes hergab und der so ganz und völlig von seiner eigenen Vollkommenheit in Anspruch genommen ist, der so selig in seiner Einsamkeit ruht, daß er sich um die ganze Sinnenwelt nicht im geringsten kümmert, und doch in dieser Teilnahmlosigkeit noch so viel Macht besitzt, daß er die ganze Welt bewegt, so wie das Geliebte das Liebende bewegt[1]).

[1]) Vgl. das 12. Buch der Metaphysik.

In der Philosophie des Aristoteles sind sehr viele Momente aufbewahrt, die später eine geschichtsphilosophische Formung angenommen haben. Der Begriff des unerreichbaren Endzwecks, die absolute Idee, in welcher die Sinnenwelt ihre Erfüllung findet. Der ἔρως, die Liebe oder die Leidenschaft schlechthin, als treibendes Motiv des Geschehens, die Stufen des Wirklichen, von denen jede neue einen höheren Grad der Werterfüllung in sich schließt. Alles das liegt vor. Und dennoch schließt das Aristotelische Weltbild jede historische Anschauung der Dinge aus. Das Stufenreich der Natur „folgt" in keiner Weise, weder zeitlich, wie in der historischen, noch unzeitlich, wie etwa die Äonenreihe der Gnosis. Für den einzelnen Prozeß des Geschehens ist natürlich Zeit erforderlich. Aber die Vorstellung der „Stufen" ist lediglich naturwissenschaftlich gedacht, als ein Übereinandergelagertsein und -geschichtetsein, wobei immer das „Untere" als Lebensbedingung für „das Obere" und das „Obere" als Wertbedingung für das „Untere" gedacht wird. Charakteristisch für Aristoteles im Gegensatz zu Hegel ist dann auch der Verzicht auf das Kontinuitätsprinzip hinsichtlich des Formenzusammenhanges. Die Materie steigt gleichsam in die verschiedenen Etagenstufen hinauf und wird immer geformter und immer kultivierter. Aber die Formen sperren sich gegeneinander und gehen nicht ineinander über, sondern werden als fest bestimmte in sich ruhende Begriffe gedacht. Das höhere Prinzip tritt zu dem alten als ein Neues hinzu und hebt das frühere nicht in sich auf, so daß es vollkommen ausgeschlossen wäre, das alte Prinzip aus dem neuen oder das neue aus dem alten logisch zu entwickeln.

So können wir alles in allem in der Philosophiegeschichte der Griechen nur ein leises Werden des geschichtsphilosophischen Gedankens bemerken. Die Elemente bilden sich und schließen sich hier und dort zu Gebilden zusammen, die für die Bereitstellung des geschichtsphilosophischen Gesamtmaterials von Wichtigkeit wurden, sobald ein neuer Geist sie berührte, der nun nicht mehr wie der Geist der antiken Welt von dem Prinzip der Endlichkeit und Begrenzung, von der Idee des Seins und der Naturwerdung, von dem Gedanken des Typischen und Allgemeinen vollkommen beherrscht war, sondern in neuen Formen des Denkens die Idee der historischen Weltanschauung verkündete. Das war der Geist des Christentums.

Zweites Kapitel.

Die Entfaltung des geschichtsphilosophischen Gedankens in der christlichen Philosophie.

§ 1. Die christliche Geschichtsphilosophie.

Die Zeit nach Aristoteles bedeutet für die Geschichte der Philosophie, wie überhaupt für die ganze Kultur und Menschheitsgeschichte, eine Zeit des Unterganges, der vollkommenen Zersetzung und des Zerfalls. Es ist der Untergang der griechischen Welt, der sich damals vollzog, und der dann später durch den Untergang der römischen Welt abgelöst wurde. Die Zeit

von 300 vor Christus bis 500 nach Christus ist die tragische Epoche der Menschheitsgeschichte, weil in ihr so viel Großes und Herrliches grausam zerstört wurde, und sie ist doch auch gleichzeitig wieder eine eminent positive und synthetische Zeit, weil in ihr eine ganz neue Welt sich aufbaute. Es war das eine Zeit, da man wohl meinen konnte, daß die Menschheit am Ende ihrer Leistungsmöglichkeit angelangt sei, und daß nunmehr eine vollkommene Katastrophe über sie hereinbrechen würde. Man hatte den Glauben an die theoretische Vernunft vollkommen eingebüßt, ja man war auch nicht mehr imstande, die großen griechischen Metaphysiker zu begreifen. Alle Überzeugung und alle theoretische Gesinnung war verloren geangen, eine müde und resignierte Skepsis hatte die Gemüter ergriffen, und wo, wie in der Stoa, noch ein gewisses theoretisches Pathos vorhanden war, da erwies sich doch der Verstand als vollkommen hilflos, mit den theoretischen Problemen fertig zu werden. Niemals ist so viel über Logik geschrieben worden, und niemals die Logik so wenig gefördert wie gerade in jener Zeit.

Dabei war die Menschheit jener Zeit von einer großen Besorgnis, Angst und Unruhe erfüllt. Sie wußte nicht mehr, was sie mit dem Leben anfangen, und was sie von ihm erwarten sollte. Das Leben war von tausend Gefahren bestürmt, und ein finsterer Abgrund schien sich zu öffnen, der alles zu verschlingen drohte.

In jener Zeit, welche man die alexandrinische zu nennen pflegt, war der Glaube an das Wissen, der Glaube an die theoretische Vernunft vollkommen verloren gegangen. In schwerer Bedrängnis ertrug man die Härten des politischen Lebens, den Zwang und die Brutalität der römischen Weltherrschaft. Man floh aus dem politisch-sozialen Leben mit seinen erbarmungslosen Realitäten in eine stille Schönheitswelt, die man mit gleichgesinnten Freunden teilte, wo man ein verfeinertes Kulturdasein genoß und die Häßlichkeit der Massen und die Grausamkeit des Staates in gleicher Weise verachtete. Oder aber man wurde angelockt durch die Stimmen der Propheten, die neue Götter verkündeten, und wurde Myste jener geheimen Kreise, die sich damals an zahlreichen Orten bildeten, und die darauf ausgingen, den Menschen von dem Jammer des irdischen Daseins zu erlösen. In jenen geheimen Kreisen wurde der junge Myste auf verschwiegenen Pfaden langsam der Gottheit entgegengeführt, die ihn liebend erwartete. In Rausch und orgiastischem Taumel, in wilder sinnlicher Verzückung glaubte man der Umarmung der Gottheit teilhaftig zu werden. Und immer wieder waren es andere Götter, denen das geängstigte religiöse Bewußtsein sich zuwandte. Da die alten Götter, wie es schien, ihre Macht verloren hatten, wandte man sich den seltsamen und phantastischen Gottheiten des Orients zu, deren Kultus sich vielfach mit perversen Grausamkeiten und wilden sinnlichen Ausschweifungen verband[1]).

a) Die Messiasidee.

In dieser Zeit wurde die Messiasidee lebendig, welche die erste große geschichtsphilosophische Perspektive gegeben hat und in der Regel mit der

[1]) Vgl. über das alexandrinische Zeitalter Erwin Rhodes Psyche und die Philosophie der Kunst von Schelling.

Idee des auserwählten Volkes zusammengeht. Eine religiöse Idee von höchster Innigkeit und Tiefe, die Vorstellung, daß der große Gott der Welt sein auserlesenes Rüstzeug sendet, um die sündige und elende Menschheit zu befreien und zu erlösen. Der Messias ist der Liebling Gottes, der ihm am nächsten steht im All der Welt. Er soll das Getrennte verbinden, die gestörte und gelockerte Einheit von Mensch und Gott wiederherstellen. In ihm vereinigt sich die Idee der Menschlichkeit und Göttlichkeit. Er ist das Göttliche, sofern es sich sinnlich und menschlich offenbart und doch zugleich auch wieder in dieser seiner Menschlichkeit Proben und Beweise seiner Göttlichkeit liefert. Er ist die Erfüllung der Platonischen Liebe.

Der Messias erscheint als Mensch unter anderen Menschen. Er ist der Sohn eines bestimmten Volkes. Dieses bestimmte Volk, in dem der Messias geboren wird, dem er sich in unmittelbarer Liebe kundtut, aus dem er seine Jünger und Helfer wählt, ist das auserwählte Volk. Dies auserwählte Volk ist das historisch unersetzliche Volk. Vergleichen wir den Begriff des auserwählten Volkes mit Hegels Begriff des welthistorischen Volkes, so ist jenes absolut und dieses relativ bedeutsam. Der Untergang des auserwählten Volkes würde gleichbedeutend sein mit dem Untergange der Menschheit, der Untergang des welthistorischen Volkes bedeutet nur das Ende einer großen Epoche. Ein neues Volk erscheint auf der Weltbühne, das die Idee des Weltgeistes weiterführt, das sich als neues Werkzeug seiner absoluten Macht darbietet: das neue welthistorische Volk. Das auserwählte Volk ist nur einmal da, zum Wesen des welthistorischen Volkes gehört keineswegs die Einzigkeit.

Mit der Idee des Messias erscheint das Universum als Geschichte. Der Messias bedeutet, daß Gott sich in der Geschichte offenbaren will. Zuvor hatte sich nach den religiösen Erinnerungen der Menschheit das Göttliche nur in der Natur offenbart. Jetzt offenbart sich Gott in einer bestimmten historischen Persönlichkeit und macht das Schicksal eines einzelnen Volkes zum Menschheitsschicksal.

Wenn das Göttliche zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Volke durch eine bestimmte Persönlichkeit sich offenbart und durch diese seine Offenbarung die Erlösung der Menschheit vollzieht, so läßt sich von dieser Zeit der Erfüllung eine Zeit der Erwartung und Vorbereitung unterscheiden. Und weiter muß nach der Zeit der unmittelbaren Erfüllung sich die Ausbreitung des Erlösungswerkes vollziehen. Das, was in einer großen metaphysischen Tat geleistet ist, muß sich historisch in einer Fülle von Wirksamkeit auseinanderlegen.

Niemals ist die Sehnsucht nach Erlösung so mächtig gewesen wie in jener Zeit, und die verängstigte und gepeinigte Menschheit suchte in ihrer Rat- und Hilflosigkeit nach Gestalten, die sie in gläubiger Liebe umfassen konnte, und von denen sie Hilfe und Rettung erwartete. Mochten diese Gestalten nun Menschenleiber oder Marmorbilder sein.

Damals erwachte der Glaube an Autoritäten, der dem Kindheitsalter der Menschheit angehörte, so mächtig wie nie zuvor. Nicht an die vernünftige Überlegung richtet sich der Appell der Menschen, sondern an die vom Glanz der Vergangenheit umstrahlte Gestalt. Nicht weil es dem eigenen Bewußtsein von wahr und recht entsprach, wurde etwas bejaht und anerkannt, sondern

weil es ein großer Lehrer der Vergangenheit so gesagt und verkündet hatte. Autorität, Offenbarung und Geschichte, das sind augenscheinlich Begriffe, die eng zusammenhängen, und die in jener Zeit sich zu einer geschichtsphilosophischen Einheit formten. Denn die Idee der Offenbarung führte in der religiösen Universalgeschichte zur Gliederung des historischen Universums, und der Glaube an autoritative Menschen als Träger der göttlichen Offenbarung schloß die Vergangenheit mit der Gegenwart zu einer sinnvollen Ordnung der Begebenheiten zusammen[1]).

b) Prinzipien des Wertgeschehens.

Dieser Gliederung des historischen Universums in einer universalgeschichtlichen Betrachtung nach gewissen Prinzipien wertvollen Geschehens hatte die Psychologie der Alexandrinerzeit vorgearbeitet. Schon Plato hatte zwischen dem Physischen, dem Psychischen und dem Werthaften und rein Vernünftigen zu unterscheiden gewußt. Diese Unterscheidungen aber, die in dem großen System des Aristoteles in Kraft blieben, gingen in der Entwicklung der griechischen Philosophieschulen vom 3. Jahrhundert vor Christus bis in das erste Jahrhundert nach Christus vollkommen verloren. Da ist es nun die dritte Phase der Stoa, die sogenannte religiöse Stoa, gewesen, welche die Wertunterschiede des Wirklichen wieder herauszuarbeiten bemüht war. Seneca hat auf das schärfste zwischen dem Psychischen und dem Physischen unterschieden und die Idee des Werthaften allein mit der Seele verbunden. Das Physische ist nur Hemmnis und Hindernis für die Seele. Ein Kerker, eine Fessel für den Geist. Epiktet bezeichnet Vernunft und Leib als die beiden Bestandteile des Menschen. Das Schöne und Wertvolle ist im Menschen unmittelbar mit dem Häßlichen und Gemeinen verbunden.

Marc Aurel gelangt zu einer Dreiteilung des Wirklichen. Es gibt für ihn, entsprechend dem Grundgedanken der stoischen Metaphysik eine niedere und eine höhere Gestalt des Sinnlichen. Den groben Stoff des Sinnlichen bezeichnet er als *σῶμα*, die feinere Form des Sinnlichen als *πνεῦμα*. Diese beiden Faktoren konstituieren die sinnliche Wirklichkeit. Von dem *πνεῦμα* unterscheidet er aber scharf die eigentliche Seele als ein unkörperliches, nicht an die Sinnenwelt gebundenes Wesen und bezeichnet sie als *νοῦς* oder als *διάνοια*.

Diese Unterscheidungen, welche für die Gliederung der Universalgeschichte so wichtig geworden sind, erhalten später noch eine Verschiebung, sofern in der christlichen Philosophie das Gebiet des Psychischen an Macht und Bedeutung gewinnt und das Gebiet des Sinnlichen sich mehr und mehr verengt. Es werden nunmehr einander gegenübergestellt das Sinnliche und das Unsinnliche. Das Sinnliche ist das Somatische, die niedere Sphäre der Körperlichkeit. Das Unsinnliche gliedert sich dagegen wieder in zwei Gebiete, in das Gebiet des Psychischen und in das Gebiet des Pneumatischen. Das Pneumatische gilt nun nicht mehr als sinnliche Form, sondern vielmehr als die höchste Form des seelischen Lebens, die wir auch im modernen Sprachgebrauch als Geist oder Vernunft bezeichnen. Damit hat der Begriff des Pneuma eine große Wandlung erfahren. Er, der früher seine Abkunft vom

[1]) Vgl. Windelband, Darstellung der religiösen Periode in seinem Lehrbuch der Philosophie.

Sinnlichen nicht verbergen konnte, wird nun als reines geistiges Leben gedacht und aufgefaßt.

Das Problem der Geschichtsphilosophie entwickelt sich jetzt im engen Zusammenhange mit der großen religionsmetaphysischen Frage, wie denn das Sinnliche und Endliche, die irdische Welt und all das Böse und Wertfeindliche, das in ihr ruht, wie es aus Gott geworden sein könne, der doch das reine Prinzip des Guten und Wertvollen ist. Die andere Frage aber ist die für den Menschen so eminent wichtige und entscheidende, wie denn er selbst, der von der Sinnlichkeit so mächtig Ergriffene, der doch immer wieder das Unsinnliche verlangt, sich reinigen und befreien könne von der Schwere der Materie und von dem Staube der Welt.

c) Apollonius von Tyana.

Auf das schroffste stellt die Religionsphilosophie der Alexandrinerzeit Gott als das Prinzip der reinen Form der Materie gegenüber. Gott ist das absolut Transzendente, das, an sich genommen, nicht die geringste Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit hat. Gott ist nach Apollonius von Tyana reines Selbstbewußtsein. Gegenstand dieses göttlichen Selbstbewußtseins sind aber die Ideen als die Urgestalten des Ewigen und Wertvollen. Auf der anderen Seite in absoluter Gottesferne die Materie als das schlechthin Sinnliche, als Grund des Unvollkommenen und des Bösen. Sie ist nicht von Gott geworden, hat mit seinem heiligen und reinen Wesen nichts zu schaffen. Sie ist ein Etwas, das immer war und vollkommen rätselhaft und unbegreiflich bleibt. Sie ist der Urzufall, die absolute Gottesferne. Wie kommt nun Gott zur Welt, und wie ist das Rätsel des Menschen zu erklären?

Ausgeschlossen wird von dem großen Neupythagoräer der Gedanke der Schöpfung. Nicht bewußtes Wollen ist es, was das Göttliche dahin geführt hat, Welt und Menschen zu bilden. Die Analogie mit dem sittlichen Tun des Menschen wird vollkommen verworfen: die Welt ist nicht das Werk der Güte. Sie kann aber auch ebensowenig in Analogie zu der Kunstbetätigung des Menschen als eine freie Schöpfung aus dem Nichts begriffen werden. Gott hat die Welt nicht gewollt, weder als Wirkender noch als Schaffender. Vielmehr mußte die Welt aus Gott werden, mochte er wollen oder nicht.

Das Göttliche, wie es Apollonius auffaßt, ist rein kontemplativ zu denken und hat mit Tun und Wirken nichts zu schaffen. Nur für sich ist es da und selig im Schauen der Ideen. Aber Fülle und Überfluß ist mit ihm verbunden, und so wird es notwendig zu einem Gebenden und Verschwendenden. Nicht aus Güte gibt die Gottheit, sondern weil sie ihren unendlichen Überfluß nicht bewahren kann, deswegen wirft sie ihre Strahlen in die Welt. Das ist der Emanationsgedanke, der, schon von Apollonius von Tyana vorbereitet, im Neuplatonismus sich vollendet hat. Bei dieser Emanationsvorstellung steht das Wertvollste am Anfang des ganzen Prozesses. Das absolut Wertvolle ist der Ursprung. Die folgenden Gestalten sind Abschwächungen dieses Ersten und schwellen und klingen immer mehr ab, je weiter sie vom Ursprung entfernt sind[1]).

[1]) Vgl. über den Begriff der Emanation Windelband, Lehrbuch, S. 204 und Kuno Fischer, Spinoza, S. 409. Dazu die feinen Bemerkungen von Giordano Bruno in seinem Buch: Dialoghi della causa, principio ed uno, deutsch von Lasson, Berlin 1872.

Und so strahlen die ewigen Gedanken Gottes die λόγοι aus, die zwar der Sphäre des Unsinnlichen entstammen, aber doch auch wieder den Sinn der reinen Vernunft als den Geist der ruhigen Betrachtung eingebüßt haben und zu tätigen Prinzipien geworden sind. Die Entfernung vom Göttlichen hat ihnen selbständige Aktionsfähigkeit verliehen. Indem sie der Materie sich nahen, haben sie an Feinheit und Geistigkeit eingebüßt. Lebenbildende Kräfte im Sinne der Stoa sind die Ausstrahlungen der göttlichen Ideen geworden. Indem sie nun mit der Materie in Berührung gelangen, üben sie ihre gestaltende Funktion aus und formen die Welt.

Zu diesen λόγοι, welche die Verbindung zwischen dem Unsinnlichen und dem Sinnlichen herstellen, gehört auch die menschliche Seele. Sie steht an Würde hinter den reinen Formen und Urbildern des Wirklichen weit zurück. Aber andererseits steht sie an Rang und Bedeutung hoch über der Materie. Es war im Grunde genommen ein furchtbarer Zwang, der diese Abkömmlinge der reinen Geistigkeit dahin trieb, sich mit der trüben und dumpfen Materie zu befassen und eine Welt zu bilden, welche sie ihrer höheren Natur gemäß doch notwendig verabscheuen und verachten mußten. Diese Welt, welche die λόγοι gestaltet haben, wird ihnen selber zum Kerker und Grab. Sie bleiben in die Sinnenwelt gebannt und können den Rückweg zu Gott nicht finden. Das ist die äußerste Entfernung von Gott: dies Eingespommensein in die sündige Sinnenwelt. In ihr eigenes Werk haben sich die Seelen verstrickt. Sie können nicht mehr loskommen. Gar zu hart und fest sind sie gefesselt und gebunden.

Niemals würden die Gestalten des Unsinnlichen den Weg zu Gott zurückfinden, wenn nicht der Prophet, der Wissende, als eine Offenbarung des Göttlichen in der Sinnenwelt erschienen wäre. Apollonius von Tyana weiß und fühlt sich als Messias und Helfer der sündigen und hilflosen Menschheit[1]). Seine Seele ist mächtig und stark, stärker als alle anderen Seelen. Sie hat schon einmal in gewaltigem Aufschwung die Kraft besessen, sich von allen Hüllen des Irdischen zu befreien und den Weg der Erlösung zu gehen. Das war an den großen Anfängen des Griechentums, damals trug Apollonius den Namen Pythagoras. Jetzt ist er wiedergekommen, freiwillig wohl, um dem ratlosen Menschengeschlecht den Weg zur Wiedererwerbung des verlorenen und ersehnten rein geistigen Lebens zu weisen.

Für alle Menschen besteht eine Möglichkeit derErlösung, aber sie müssen erst über den Weg und über die Mittel unterrichtet werden. Diese Mittel aber bestehen nach Apollonius vor allem in den Reinigungen. In den Säften unseres Körpers pocht ein wildes Begehren, das auf sinnlichen Genuß gerichtet ist. Die Bejahung dieses sinnlichen Genusses und die Stärkung aller Fleischestriebe gilt es zu verhindern. Um das zu erreichen, muß der Mensch auf gewisse Speisen verzichten, die unserer Sinnlichkeit Vorschub leisten, so vor allem auf die Fleischnahrung. Er muß seinen Körper an Verzicht gewöhnen und in ernsthaften Übungen daran arbeiten, sein geistiges Leben unabhängig vom Körper zu gestalten. Ja, er muß ernsthaft daran arbeiten, eine Ablösung des geistigen Lebens von der Niedrigkeit des Sinnenlebens zu vollziehen. Dann wird im Tode der Moment gekommen sein, wo die freie Seele

[1]) Vgl. hierzu Chr. Bauer, Apollonius und Christus. 3 Abhandlungen.

nicht mehr auf den Körper angewiesen ist und von seiner Schwere nicht mehr mitgerissen und mitgezogen wird, sondern den kühnen Flug ins Geisterreich zu tun vermag.

Der Weg der Erlösung und Befreiung von der Sinnenwelt, das große religionsphilosophische Problem, aus dem die Idee der religiösen Universalgeschichte hervorgewachsen ist, hat in der Metaphysik des Apollonius von Tyana noch eine rein äußerliche Behandlung erfahren, sofern die Erlösung der Seele nicht durch Erhöhung des Wertlebens erzielt wird, etwa durch Stärkung des sittlichen Bewußtseins oder durch Erhöhung der theoretischen Einsicht, sondern im Grunde genommen nur negativ durch Schwächung und Herabsetzung der Sinnlichkeit. Ferner ist das Schicksal der Menschen noch nicht als ein gemeinsames gedacht. Die Strafe der Inkarnation muß unter dem ethisch-religiösen Gesichtspunkt aufgefaßt werden als die Schuld des einzelnen, und ebenso vollzieht sich die Erlösung als eine rein persönliche Angelegenheit. Wer auf den Meister und Propheten hört und sich dem Kreis der Jünger und Mysten zuwendet, dem steht der Heilsweg der Seele offen. Alle anderen sind dem Verderben geweiht und müssen dauernd in den Fesseln der Sinnlichkeit schmachten.

d) Die beiden Wege bei Philon.

Weit mächtiger ringt sich schon der geschichtsphilosophische Gedanke bei Philo, dem Juden, hervor, wenn es auch dem Christentum vorbehalten war, die Idee der Geschichtsphilosophie vollkommen zu realisieren[1]). Er setzt an den Anfang des zeitlosen Prozesses der Gottwerdung den unbekannten, eigenschaftslosen, unendlichen Gott, den keine Namen nennen. Gott ist hier die reine Potentialität des Seins, das Wirklich-Unwirkliche. Keine Qualitäten eignen ihm, weil er sich restlos ausgegeben und verschwendet hat. Er hat sich aber verschwendet an das zweite Prinzip, als den zweiten Gott, der die Fülle der Ideen in sich trägt, und der sich infolgedessen zu dem Anfangsprinzip verhält, wie Reichtum sich verhält zur Armut, Aktivität zur Passivität und Wirklichkeit zur Möglichkeit. Das Weltwerden aus Gott wird dann ähnlich gedacht wie bei Apollonius. Seine Eigenart aber entfaltet das philosophische Denken im vollem Maße bei dem Wege der Rückkehr, in der Erlösungsidee.

Noch ist die Erlösung kein gemeinsames Schicksal und wird in dieser Hinsicht noch unhistorisch gedacht, aber Philon kennt eine Stufenfolge der Erlösung und faßt ihren Sinn viel tiefer und innerlicher. Die Frage, welche Philon aufwirft, ist diese: „Wie kann sich der Mensch von der Sinnlichkeit befreien?“ Bei der Beantwortung dieser Frage geht Philon von dem Gedanken aus, daß der Mensch, der so tief in Sünde und Schuld verstrickt ist, nicht mit einem Schlage aller Fesseln ledig und ein freier und seliger Geist werden kann. Wie der Myste allmählich dem Zustand des Wissens von den göttlichen Geheimnissen naht und mit jeder neuen Weihe würdiger wird, das Göttliche zu umfangen, so muß auch nach seiner Lehre die Seele sich vorbereiten, um der Umarmung der Gottheit und damit der Erlösung von der Welt teilhaftig zu werden. Die erste Stufe auf diesem Wege ist die politische oder praktische. Hier hat der Mensch den Sinn und die Bedeutung des Tuns erkannt. Er

[1]) Über Philon vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel.

ist nun nicht mehr bloßer Sinnenmensch, der den Reizungen der Triebe folgt. Er vermag sie zu beherrschen. Durch Tun entfaltet er seine wertvollen, vernünftigen Anlagen und stellt sie in den Dienst des staatlichen Gemeinschaftslebens. Sofern er seine rohe Sinnennatur überwunden hat und der Gemeinschaft dient, ist der Mensch schon bis zu einem gewissen Grade ein Erlöster und ein Befreiter.

Der Mensch ist von den gröbsten Fesseln seiner Sinnennatur befreit, und zwar dadurch, daß er an den Staat gebunden wurde. Die Seele aber, welche den Weg der Erlösung nun einmal betreten hat, strebt auch über diese Bindung hinaus. Diese Befreiung vom Staate aber findet sie in der Beschäftigung mit der Philosophie und Wissenschaft. In der Beschäftigung mit Philosophie und Wissenschaft nehmen wir, wie schon Aristoteles gelehrt hat, teil an der Seligkeit Gottes. Nun bedrängt und bedrückt uns nicht mehr der Zwang sozialer Normen und Gesetzgebungen, nun schweigt auch das Verpflichtetsein dem anderen gegenüber, der mit uns in den gemeinsamen Lebenskreis gestellt ist. Nun quält mich nicht mehr die Last eines bestimmten Berufes. Nun höre ich endlich einmal auf, ein ethisch-soziales Wesen zu sein und verpflichte nicht mehr und werde auch nicht verpflichtet. Nun bin ich vollkommen zugewendet dem höchsten Prinzip der Welt und nur mit ihm beschäftigt und von seinem Glanz erfüllt. Ich lebe auf dieser Stufe in der Sphäre des rein Theoretischen und habe mich schon gar weit von der Sinnenwelt entfernt und bin schon fast ein Erlöster. Noch aber empfinde ich den Zwang einer Bindung und eines Gebotes. Meine gottschauende Seligkeit ist noch nicht vollkommen. Denn ich bin dem Zwange der logischen Normen unterworfen und unterliege der ganzen Herbigkeit und Strenge des Begriffes. Diese Bilder der Anschauung, die ich erfahre, sind so stark geformt und gebildet, daß sie vor meiner leidenschaftlichen Erkenntnisliebe noch nicht in ein süßes Nichts zergehen. Diese höchste Stufe der Freiheit und die Abstoßung und Aufhebung aller Sinnlichkeit ist erst in der religiösen Ekstasis möglich.

In der religiösen Stufe vollendet sich der Weg der Rückkehr. Die Seele erreicht nunmehr einen Zustand, der sie von allem Sinnlichen entfernt. Das ist der Zustand der Ekstase, in dem die Seele gleichsam außer sich gerät. Die Seele gibt ihr eigenes Leben auf, ihr eigenes Wollen und Fühlen sowie auch die Lebendigkeit der Vorstellungsbilder. Der Begriff, dem die Seele bisher zugewendet war, dem sie unbedingte Anerkennung zollte, und der ihr ein helles Verstehen gab, er ist in Nacht und Schweigen untergegangen und führt nicht mehr die gottsuchende Seele. Alle Wallungen, Strebungen, Bilder, Gleichnisse Anschauungen, Begierden, Vorstellungen und Begriffe sind untergegangen. Die Seele ist dieser ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit vollkommen ledig und befreit. Alle Bande sind fortgefallen, und die Seele ist nunmehr zu jenem Zustand reiner und vollkommener Passivität gelangt, da die Gottheit in ihr unmittelbar zu wirken vermag. So ist sie nun in diesen Zuständen höchster Ergriffenheit wahrlich erlöst und erreicht schon in ihrem sinnlich-irdischen Leben ihr ursprünglich göttliches Dasein wieder. Wer aber dieses erreicht hat, daß er imstande ist, die Sinnlichkeit so weit zu überwinden, daß nichts ihn mehr fesseln und binden kann im Zustande höchster Weihe als das Göttliche selbst, der wird durch den Tod, der das Sinnliche bedroht, in seinem wahren Wesen

nicht berührt, sondern im Gegenteil, der Tod ist für ihn eine willkommene Hilfe, von nun an für immer mühelos in jenem Zustande der Gottseligkeit zu weilen, den seine leidenschaftliche Sehnsucht sich bisher mühevoll erkämpft hatte.

e) Die drei Stufen der Rückkehr.

Diese Gliederung des Heimweges, der Rückkehr und Rückwendung der Seele zu Gott, die von Philon angedeutet wird, ist das große Thema der ersten religionsphilosophischen Geschichtskonstruktionen geworden. Vor allem hält man an den drei Stufen der Rückkehr fest, indem man jene Stadien der persönlichen Erhebung in der christlichen Patristik mit den drei Offenbarungen des Göttlichen vermählte. Allerdings wurden nunmehr die drei Stufen der persönlichen Erhebung und Läuterung zu drei Stufen des historischen Fortschritts, und das Politisch-Ethische, Theoretische und Religiöse, was den Wertcharakter der Stufen hergab, wurde in dieser Form nicht aufrecht erhalten, sondern wich zunächst einmal der Gliederung in somatisch, psychisch und pneumatisch.

f) Christentum und Universalgeschichte.

Wenn nun aber auch die philosophiegeschichtliche Entwicklung, wie wir sie bisher betrachtet haben, voller Andeutungen und Fingerzeige ist für eine begriffliche Beherrschung des historischen Universums, so bestehen diese Hinweise doch nur für denjenigen, der vom Standpunkt des Christentums her in die griechische Welt zurückschaut. Das Problem der Weltgeschichte wurde erst durch das Christentum aufgerollt[1]). Diese Frage der Weltgeschichte aber ist die Frage nach dem Sinn des historischen Geschehens. Wohl hatte das Römertum als politischer Aufgabe der Idee eines Weltstaates nachgestrebt und war damit über die Enge des griechischen Nationalismus hinausgegangen. Wohl war der kosmopolitische Gedanke in diesem Volke gereift. Lehrte doch die Philosophie der Stoa eine Gemeinschaft der Edlen und Weisen aller Völker und Zeiten, eine Gemeinschaft, die mit den engen Bindungen der Nationalität vollkommen aufräumte und die große geschichtsphilosophische Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes vorbereitete. Aber diese Gemeinschaft umfaßte doch nur die großen und starken Persönlichkeiten und formte sich nicht zu der Idee einer allumfassenden Totalität des Menschlichen.

Die Patristik ist es gewesen, welche sich zu der Idee einer Einheit des Menschengeschlechts erhob. Diese christliche Religionsphilosophie ist eine Verbindung von christlicher Religion und griechischer Philosophie[2]). Die Idee der Menschheit, die dann immer mehr im Laufe der Zeiten sich zum Ideal und Vorbild, zum Inbegriff des menschlich Wertvollen herausarbeitete, bedeutete ursprünglich nur eine schlichte Zusammenfassung alles menschlichen Lebens unter dem Gedanken, daß ihm ein gemeinsames Los beschieden sei. Nicht mehr geht der einzelne gesondert und für sich den Weg von Schuld und Sühne, sondern der Gang ist ein gemeinsamer geworden. Nicht mehr steht die Nation der Nation ohne jede religiöse Beziehung unverbunden gegenüber.

---

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch, S. 212ff.
[2]) Vgl. P. Wendland, Christentum und Hellenismus.

Mögen sie unter allen anderen Gesichtspunkten sich fremd und feindlich gegenüberstehen, mögen die politischen und sozialen Gegensätze noch so groß sein, mag die Idee der Schönheit das eine Volk zu einer wundervollen Einheit zusammenführen, während das andere, von allen Gestalten des Schönen verlassen, ein rohes barbarisches Dasein führt, der Idee der Religion eignet diese Macht, daß sie alle Gegensätze in einer inneren metaphysischen Einheit verbindet. Wenig will im Grunde genommen alles andere Wertleben gegenüber der Religion bedeuten. Auf die religiöse Stellungnahme kommt es ganz in erster Linie an, denn mit ihr ist ja allein der Seele Schicksal und der Sinn des Geschehens verbunden.

g) Die Stufen der Offenbarung.

Das sinnvolle Weltgeschehen aber vollzieht sich im Geiste der Patristik in drei Phasen, die als Stufen der göttlichen Offenbarung aufzufassen sind und immer höhere Formen der Vollendung bedeuten. Die erste Stufe dieser Offenbarung ist der primitiven und sinnlichen Natur der jugendlichen Menschen angemessen. Die weiteren Stufen entsprechen der höheren geistigen Reife des Menschengeschlechts, das nunmehr imstande ist, die göttlichen Wahrheiten in reiner und unverhüllter Form entgegenzunehmen.

Es erscheint also die Weltgeschichte als Erfüllung des göttlichen Heilsplanes. Die göttliche Vorsehung hat beschlossen, die sündige Menschheit zu erlösen. Diese Erlösung vollzieht sich stufenweise dadurch, daß sich das Göttliche den Menschen kundgibt. Zuerst appelliert das Göttliche mit starken Bildern, Verhüllungen und Einkleidungen an die sinnliche Natur des Menschen, später spricht Gott zu dem reinen Vernunftwesen. Die Gliederung des Erlösungsprozesses in drei Stufen entspricht der Trinitätslehre. Dabei wird die Summe aller Menschen stillschweigend aufgefaßt wie ein einzelner Mensch, der ununterbrochen lernt und an Kräften und Fähigkeiten zunimmt. Seinem Lebensalter angemessen verkehrt die Gottheit mit ihm. Zu dem Kinde spricht sie mit der Sprache des Kindes, zum Jüngling mit der Sprache des Jünglings, zum Manne mit der Sprache des Mannes. Diese Vorstellung von dem einen Menschen führt über die Schwierigkeiten hinweg, welche in dem Gedanken einer mehrfachen Offenbarung liegt. Denn wenn sich die Offenbarung nicht an eine Einheit richtet, sondern verschiedenen Menschen, Völkern und Zeiten zuteil wird, so wird man sich fragen, ob jeder Offenbarung schon ein endgültiger Erlösungserfolg innewohnt oder nicht. Wäre das der Fall, so müßten die Formen der Offenbarung gewissermaßen als gleichwertig angesehen werden, weil die frühere für den sinnlichen Menschen genau dasselbe leistet, was die spätere für den kultivierten und geistigen erreicht. Oder aber die früheren Offenbarungen sind von vorbereitender Natur. Dann haben sie auch nicht die Kraft, den Menschen zu erlösen, sondern leiten nur zu dem Erlösungswerke hin, das sich in der letzten Offenbarung vollzieht, und das nun seinerseits auch rückwirkende Kraft besitzt, indem es nachträglich diejenigen erlöst, die der vorbereitenden Offenbarung gefolgt sind. Ja, die Wirksamkeit der vollendeten Offenbarung kann auch so gedacht werden, daß sie nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft sich als gültig erweist.

Dieser Gliederung des historischen Prozesses durch eine dreifache Offenbarung kamen die Begriffe der spekulativen Psychologie entgegen, wie sie vor

allem in der religiösen Stoa ihre Ausprägung gefunden hatten. Diejenige Form der Offenbarung, die an den rohen Sinnenmenschen sich richtet, ist die somatische Offenbarung, deren Prophet Moses ist. Ihr folgte dann die psychische Offenbarung, welche an die ethische Natur des Menschen appelliert, und deren Prophet Christus ist. Die Offenbarung, die Moses zuteil wurde, ist die Offenbarung des Vaters, die Offenbarung durch Christus ist die Offenbarung des Sohnes. Noch aber steht eine letzte und höchste Offenbarung bevor: die Offenbarung des Geistes, die an den Menschen als theoretisches Vernunftwesen sich wendet. Die Idee der dritten Offenbarung als einer noch bevorstehenden ist nicht zum dauernden Eigentum der christlichen Kirche geworden, aber damals lebte sie mächtig auf und ergab sich auch mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Überwindung der eschatologischen Vorstellungen[1]).

h) Die Gestalt Christi.

In dem Mittelpunkt aller geschichtsphilosophischen Konstruktionen steht die Gestalt Christi. Er ist das Göttliche, das menschliche Gestalt annahm. Er war von Anfang an Gott und ist nicht etwa erst durch sein großes Leiden und Sterben zur Göttlichkeit erhöht. Das Göttliche und Übersinnliche ist seine ursprüngliche Natur. Aber das Menschliche und Sinnliche ist auch an ihm keine zufällige Erscheinung und Hülle, wie etwa für die griechischen Götter die menschliche Form und Gestalt, die sie gelegentlich annahmen, um mit den Erdenkindern zu verkehren, eine Art Maskerade war. Die Menschwerdung Christi machte die Erlösung der sündigen Menschheit erst möglich. Das Göttliche hat in Christus nicht nur menschliches Gewand angelegt, sondern in der Idee des Gottmenschentumes liegt es beschlossen, daß Christus ebensosehr Gott wie auch Mensch ist. Er ist absolut göttlich, weil er von Ewigkeit her in der Gemeinschaft Gottes lebt, und er ist absolut menschlich, weil er alle Qualen des Menschlichen bis zum Schrecken des Todes fühlt und erträgt. Diese Idee des göttlichen Mittlers überwindet den Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen und bringt zu absoluter Erfüllung, was in der Idee der Platonischen Liebe geahnt und gefordert war. Sie reißt die Gottheit aus ihrer erhabenen transzendenten Ruhe heraus und führt sie dem sehnsüchtigen Liebesdrang der Kreatur zu seliger Umarmung entgegen. Durch den Gedanken aber dieser Verbindung des absolut Wertvollen und Göttlichen mit dem Leben und dem historischen Geschehen wird die Idee Christi zu der beherrschenden geschichtsphilosophischen Vorstellung der religiösen Universalgeschichte. Ja, man kann sagen, daß die Idee Christi es gewesen ist, welche die Menschheit gelehrt hat, das Universum als Geschichte zu sehen.

So steht denn die Gestalt Christi im Mittelpunkt aller geschichtsphilosophischen Überlegungen der alexandrinischen Epoche. Und diese stille und schöne Gestalt des göttlichen Dulders hat das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch vollkommen verändert. Früher war das Göttliche dem Menschlichen fremd und fern. Jetzt aber ist nicht nur das Menschliche auf das Göttliche, sondern auch das Göttliche auf das Menschliche angewiesen. Die Idee des

[1]) Die von Origines verkündete, von Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts aufgenommene Lehre von den drei Evangelien.

Menschen ist mit der Idee der Gottheit und der Idee der Welt in Einklang gebracht. Als eine große sinnvolle Einheit erscheint nunmehr das Universum, und im Mittelpunkt des Geschehens und alles werdenden Interesses steht der Mensch. Nicht mehr ist er ein Glied der Natur, sondern das einzig Werthafte von allem Geschaffenen, für das die Natur da ist. Um ihn ist die Gottheit bekümmert und in ihrer unergründlichen Liebe bereit, das größte Opfer für ihn zu bringen. Indem das Göttliche um das Menschliche leidet, das als Geschöpf Gottes so schwere Schuld auf sich geladen hat, geschieht der Gerechtigkeit Gottes ein für allemal Genüge, und das All der Welt ist mit sich selbst versöhnt.

i) Die Weltgeschichte als Drama von Sündenfall und Erlösung.

So tritt die Weltgeschichte in Erscheinung als das große Drama von Sündenschuld und Erlösung. Dabei wird die Tat des Schuldigwerdens aufgefaßt als eine Handlung, die der Entwicklung des Dramas und damit der Geschichte vorausgeht. Das Schuldigwerden geschah in einer Zeit, da der Mensch noch ein reines Naturwesen war, es geschah zu einer Zeit, da überhaupt noch kein historisches Geschehen war. Es geschah also zu einer unhistorischen Zeit, oder, nach einer anderen Auffassung und Deutung, der Akt des Schuldigwerdens ist ein zeitloser, intelligibeler Akt, der nicht nur dem historischen Geschehen, sondern auch der Weltbildung vorausgehend gedacht wird. Während das Drama als Kunstwerk in der Regel die Tat des Schuldigwerdens in sich schließt, geht in dem großen göttlichen Drama der Weltgeschichte die Schuld der dramatischen Handlung voraus.

Die christliche Geschichtsphilosophie, wie sie sich in der Patristik entwickelte, war nun anfangs noch ganz erfüllt von der Idee des nahen Endes, von jenen eschatologischen Vorstellungen, die durch die Worte des Herrn selber begründet zu sein schienen. Denn der Messias hatte davon gesprochen, daß er wiederkommen würde, und durch diesen Gedanken seiner Wiederkehr die trostlosen und verlassenen Jünger getröstet. Die Frage nach dem Sinne des Geschehens wurde daher anfangs nur auf die Vergangenheit, nicht aber auf die Zukunft bezogen. Man suchte die Zeit vor Christus zu deuten und zu verstehen. Man verstand sie aber als eine Zeit der Vorbereitung. Das Erscheinen Christi in der Sinnenwelt bedeutete die absolute Erfüllung. Er schloß nach der Vorstellung der Apologeten die Tore der Weltgeschichte. Über ihn führte kein großes Geschehen mehr hinaus. Nach seinem Tode blieb nur noch übrig eine kurze Zeit der Erwartung. Dann würde er wiederkommen zu den Seinen und all ihren Kummer stillen. Wohl aber fiel von seiner erhabenen Gestalt ein heller Glanz auf die Geschichte der Vergangenheit. Christus bedeutet die absolute Offenbarung Gottes. Dieser absoluten Offenbarung gehen andere relative Formen voraus, welche das Ziel der Weltgeschichte vorbereiten. Von vornherein muß unterschieden werden zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung. Die natürliche Offenbarung kann zu aller Zeit erfolgen, die übernatürliche tritt zu einer ganz bestimmten und vorgesehenen Zeit in Erscheinung.

Die natürliche Offenbarung wird allen Menschen in gleicher Weise zuteil. Sie zerfällt in eine äußere und innere Offenbarung. Die äußere Offenbarung vollzieht sich in der Natur. In der zweckmäßigen Ordnung der Welt vermögen

wir das Dasein eines höchsten Wesens zu erkennen. Die innere Offenbarung gibt sich kund in dem ruhelosen Trieb nach Wahrheit und Erkenntnis, von dem unsere Seele erfüllt ist, und der sich nicht bei der Sinnenwelt beruhigt, sondern immer wieder über sie hinausgeht und der Welt des Übersinnlichen zustrebt. Diese natürliche Offenbarung hat für die Geschichtsphilosophie keinerlei Bedeutung.

Die übernatürliche Offenbarung zerfällt in eine relative und absolute. Die übernatürliche Offenbarung richtet sich immer an auserwählte Persönlichkeiten, die ein eigentümliches und unmittelbares Verhältnis zur Gottheit haben. In der relativen Offenbarung gibt sich die Gottheit nur teilweise den Menschen kund, sie enthüllt noch nicht die Fülle ihrer Geheimnisse. Sie enthüllt sie auch nicht als Mysterien, sondern läßt von ihrer Rätselhaftigkeit nur Weniges und Vereinzeltes die Menschen wissen. Die relative Offenbarung bereitet die absolute Offenbarung vor. Sie muß aufgefaßt werden als ein Hinweis auf die Erfüllung des historischen Geschehens, als eine Andeutung der welterlösenden Tat, die sich nach Gottes Ratschluß vollenden soll.

Eine solche relative Offenbarung des göttlichen Heilsplanes und der göttlichen Geheimnisse ist nach der Auffassung der Apologeten vor allem die Offenbarung, welche Moses durch Gott zuteil geworden ist. Aber das jüdische Volk ist nicht das einzig auserwählte, mit dem sich die göttliche Liebe beschäftigt. Auch das griechische Volk hat Lehrer und Propheten des Übersinnlichen. Den verschiedenen Formen der Patristik ist mit Ausnahme der Antignostik eine freundliche Haltung gegenüber dem Griechentum eigentümlich. Jene alexandrinische Epoche bewunderte die griechische Philosophie, die ihr die Möglichkeit gegeben hatte, das religiös Gefühlte und Gewertete in die Form des Begriffes zu übertragen und es so dem theoretischen Verstehen deutlichzumachen. Sie erkannte damit die ungeheure Bedeutung der Griechen für die Geschichte der Menschheit. Den großen Männern des Hellenentums war schon ein Wissen von den übersinnlichen Wahrheiten gegeben, wenn auch nur ein begrenztes und unfertiges Wissen. So müssen Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles als Vorläufer Christi angesehen werden. Mit dieser Einsicht war eine gewaltige Leistung für die geschichtsphilosophische Spekulation vollzogen. Die im Werden begriffene neue Welt, deren Kulturträger mehr und mehr die germanischen Völker wurden, schloß sich nunmehr mit der alten Welt des Abendlandes und des Orientes zusammen. Die Wege Gottes führten durch das Judentum und Griechentum über das Römertum hin zu den neuen Staatenbildungen der germanischen Völker. Durch die Idee der Offenbarung vereinigt, die Moses und Sokrates zuteil geworden war, konnte das Germanentum die große Tradition der alten Kulturländer für sich in Anspruch nehmen. Anfangs verachtete der religiöse Geist dieser Zeit noch das neue Werden und verachtete die Kultur der Wissenschaft und Kunst, nur erfüllt von dem Verlangen nach dem Ende der Geschichte und der Wiederkunft des Herrn. Als aber die Vorstellung des nahen Endes mehr und mehr erblich, da bejahte man auch die Kultur der Vergangenheit und vermochte in ihr etwas Wertvolles und Schönes zu erblicken, indem man gleichzeitig fragende und suchende Blicke auf das Geschehen richtete, das der Menschheit noch bevorstand, und seinen Sinn zu erforschen suchte.

k) Die Geschichtsphilosophie der Gnosis.

Für jede Wissenschaft und für jede Form des Kulturlebens überhaupt kommt einmal der Zeitpunkt der Erfüllung. Vielleicht trat dieser Moment für das Epos mit Homer, für die Plastik mit Phidias, für die Logik mit Sokrates-Plato ein. In der Geschichtsphilosophie war es die Gnosis, die den Geist der Vollendung in all dasjenige hineintrug, was vorher doch noch mehr oder weniger Stückwerk war. So war die Geschichtsphilosophie eine Form der philosophischen Spekulation, von der Sehnsucht und Kraft des religiösen Geistes erfüllt, die im Orient ihren Ursprung nahm und vom Geist des Griechentums den schönsten Ausdruck empfing. Es handelt sich in der Gnosis nicht um streng begriffliche Philosophie, sondern um eine metaphysische Spekulation, die symbolische Verhüllungen liebt und im rauschenden Gewande der Schönheit daherschreitet.

Die Geschichtsphilosophie der Gnosis ist die erste große Form der religiösen Universalgeschichte. In ihr lebt der religiöse Gedanke absolut, und deswegen muß sie auch als der reinste geschichtsphilosophische Ausdruck des religiösen Bewußtseins angesehen werden. Die Universalgeschichte der Gnosis ist typisch für die religiöse Universalgeschichte.

Die Pole, um die sie sich dreht, sind die religiösen Wertideen der Schuld und der Erlösung. Das Schuldigwerden wird als eine zeitlose Geistertat gedacht, nicht sowohl als Tat des Menschlichen und Individuellen, sondern als Tat des Göttlichen. Dies Schuldigwerden vollzieht sich in dem zeitlosen Geschehen des Äonenprozesses. Neben dem zeitlichen Geschehen gibt es nach der Vorstellung der Gnosis ein zeitloses oder auch vorzeitliches Werden der übersinnlichen Welt. Die Theogonien des Griechentums gewinnen hier neue Gestalt. Noch ist die alte Vorstellung der sinnlichen Zeugung aufbewahrt in der Zuordnung von zwei Prinzipien, die immer einen Äon erfüllen, doch besteht er nur noch als symbolische Hülle. Denn keine anschaulichen menschenähnlichen Gestalten von Göttern sind es, die im Prozeß der Evolution aufeinanderfolgen, sondern vielmehr die höchsten Wertbegriffe der philosophischen Spekulation, die später Hegel im Prozeß der Dialektik miteinander zu verbinden suchte.

Am Anfang stehen diese beiden mystischen Begriffe: die Tiefe und das Schweigen, in denen die alte Vorstellung des Chaos anklingt. Aus dem tiefen schweigenden Abgrund der Gottheit ist die Ideenwelt hervorgegangen. Dieses Prinzip des Anfangs ist noch nicht bewußt und gestaltet, sondern vielmehr das Unbewußte, das träumende Spiel des Geistes, sein phantastisches, ungeordnetes und schöpferisches Dasein. Ist unter dem Urgrund der ursprüngliche Zustand des Seins zu verstehen, so ist das Schweigen, das auch als Denken, ἔννοια, bezeichnet wird, die Möglichkeit des Bewußtseins, die Fähigkeit, ein bewußtes Vernunftleben zu erzeugen. Wie Philon geht also auch die Gnosis hinter das Prinzip des Selbstbewußtseins, das Aristoteles als das höchste Prinzip aller Philosophie aufgestellt hatte, zu einem Prinzip des Unbewußten zurück.

Aus dem höchsten Prinzip des Unbewußten geht als zweites Gestaltenpaar das Bewußtsein oder die Vernunft hervor, welche die Gnosis als νοῦς bezeichnet. Es ist die theoretische Vernunft, deren Gegenstand die Wahrheit ist. So hat

sich die Möglichkeit des göttlichen Wissens zur Fülle des schöpferischen göttlichen Denkens offenbart. Von den Gestalten aber, die dieses Bewußtsein schöpferisch erzeugt, und die ihrem Wesensgrunde entsprechend ewig und unvergänglich sind, steht dann an erster Stelle der Logos und das Leben. Der Logos ist im Sinne der Stoa als Lebenskraft gemeint, als jene göttliche Funktion, deren Ziel und Gegenstand das Leben ist. Jene beiden aber erzeugen dann ihrerseits die höchsten Gestalten des Lebens in der Idee des Menschen und der wertvollen menschlichen Gemeinschaft, in den Gedanken der Persönlichkeit und des sozialen Ganzen. Und so folgen sich, aus dem Urgrund alles Seins emporsteigend, die Fülle der himmlischen Gestalten, und Ewigkeit schließt sich an Ewigkeit an. Bis schließlich am Ende des Äonenprozesses, an der Grenze der Ewigkeit als späteste Idee die Weisheit sich bildet, die sehnsüchtige Liebe nach Erkenntnis. Diese Weisheitsliebe ist zugewendet dem Ursprung ihres Werdens und erforscht all die leuchtenden Gestalten, die sie von diesem Ursprung trennen, und dringt bis zum Urgrund alles Werdens vor. Und da steht sie dann plötzlich vor dem Rätsel der Welt, vor dieser schweigenden Tiefe der bloßen Gottheit. Und indem sie das Gestaltlose und Namenlose schaut, wird sie von sündiger Liebe zu diesem Quell alles Seins und dem Wunder ihres eigenen Werdens ergriffen. Als Strafe für ihre Sündenschuld wird die Weisheit von der Sphäre der seligen Gestalten in die Tiefe geschleudert und bildet, so zur Tätigkeit getrieben, die Welt.

In dieser Lehre von der Schuld der Weisheit hat die Idee des Sündenfalles wohl ihre tiefste symbolische Verklärung gefunden. Sie bildet gewissermaßen eine Verbindung zwischen der Vorstellung des Judentums und der Lehre Platos. Nach der Auffassung des Judentums wird die Menschheit in den ersten Menschen schuldig, weil sie zuviel wissen wollen. Dies „Zuvielwissenwollen" offenbart sich aber in der Gestalt einer naiven Neugier. Nach Plato werden die individuellen Seelen schuldig, weil sie in der Erkenntnis lässig sind und nicht hingebend genug an der Ideenschau teilnehmen. Dort ist die zu große, hier die zu geringe Erkenntnisliebe sündhaft und strafbar.

In der Auffassung der Gnosis vom Sündenfall waltet das jüdisch-christliche Moment entschieden vor, erhält aber durch die griechische Vorstellungswelt eine erhabene Tiefe. In der Idee der Weisheit finden wir die Platonische Liebe wieder, die die Welt des Ewigen und Unsinnlichen mit der Welt der Sinnlichkeit verbindet. Deswegen steht auch nach der Lehre der Gnosis die Gestalt der Weisheit an der äußersten Peripherie des Äonenreiches. Sie bedeutet den Übergang aus der Sphäre der Geistigkeit in die Sphäre der Sinnlichkeit.

Anfänglich allerdings ist sie der Schar der ewigen Gestalten zugewendet und ganz von ihrem Lichte erfüllt. Sie ist der Prototyp alles Wissens, und zwar speziell jenes endlich-menschlichen Wissens, das seiner ganzen Art nach niemals zum Ziele gelangen kann und von den göttlichen Geheimnissen streng zurückgehalten ist. In dieser Haltung ist sie der schönen kontemplativen Weltseele des Plotin vergleichbar, nur endlicher und beschränkter als sie, weil mit dem Sehnsuchtsverlangen des Entbehrenden behaftet. Dieser Mangel treibt sie über die ruhige Schönheit des Schauens hinaus, die ihrer göttlichen Herkunft angemessen wäre. Ein qualvolles Verlangen steigt mächtig in ihr empor, sich mit dem Göttlichen zu vereinigen, aus dem sie hervorgegangen

ist, und den Kreis des Geisterreichs zu schließen, das Ende zum Anfang zurückzuführen. Ein solches Verlangen ist unangemessen, weil ein leidenschaftliches Begehren der Würde des Geisterreichs nicht geziemt. Frevel aber ist es, weil blutschänderisches Begehren nach dem Ursprung des eigenen Seins. Jene strenge Sphäre des Göttlichen duldet das leidenschaftliche Verlangen und auch die weiche mystische Liebe nicht, die mit dem Göttlichen eins zu werden trachtet. Sie fordert vielmehr eine strenge Bewahrung der Distanz und gibt das göttliche Geheimnis der Geburt nicht preis. Will doch diese sündige Liebe das notwendig Verhüllte entschleiert und nackt sehen. Wagt sie es doch in ihrem frevelhaften Erkenntnisdrange, an den heiligen Rätseln der Tiefe zu rühren.

In dieser Liebe sündigt alles Menschliche. Die σοφία der Gnosis symbolisiert die Idee einer gemeinsamen Schuld, der nun sogleich die rächende Strafe der beleidigten Gottheit folgt. Die sündige Liebe wird in die Leere und Wüste des unendlichen Raumes geschleudert und bildet aus diesem Nichts die Sinnenwelt. In ihr kommt das leidenschaftliche und unruhige Streben der Weisheit vorläufig zur Ruhe. Sie erstarrt wie Niobe in ihrem tiefen Schmerz. Die ganze Sinnenwelt ist erstarrte Sehnsucht, deutlicher und sichtbarer Ausdruck eines unerfüllten Liebesdranges. Und so gewinnt die ganze Natur für den Wissenden eine symbolische Bedeutung. Die Bäche sind die Tränen der Weisheit, und die Felsen bedeuten ihr schmerzliches Erkennen.

So weit führt und leitet der Weg der Weltwerdung, der Abweg von Gott, der Egressus. In der äußersten Gottesferne steht der Mensch als Vollendung des Individuellen. Weiter kann die Entfernung von Gott nicht gehen, in ihm ist die äußerste Entfremdung erreicht. Von ihm aus tritt die rückläufige Bewegung ein, die unter Aufgabe der Individualität und der sinnlichen Gestalt zum reinen Geisterreich zurückführt, der Weg der Erlösung, der universalhistorische Prozeß, die Weltgeschichte. Durch diesen Prozeß wird die erstarrte Natur gleichsam aufgelöst, die Bande der Sehnsucht fallen ab, und das Vereinzelte und Getrennte kehrt zu Gott zurück.

In dem Mittelpunkt der universalhistorischen Konstruktion der Gnosis steht derMensch, der Gottentfernte. Er ist für die übersinnliche Welt von hoher Bedeutung, deswegen kämpft und ringt das Geisterreich um ihn. Was in den religiösen Mythen der Völker lebt, das ist kein Gebilde der Phantasie, sondern eine metaphysische Realität. Wenn das jüdische Volk seinen Gott Jehovah verließ und sich dem Gotte Baal zuwandte, so wandte es sich nicht von der einzig wahrhaften Realität einem wesenlosen Scheingebilde zu, sondern dieser Übergang des religiösen Bewußtseins bedeutete nur die Abwendung von der höheren und die Hinwendung zu der geringeren Realität. Wie die verschiedenen Völker und Nationen, so haben auch ihre Götter ein wahrhaftes Dasein. Und wenn diese Götter auch nicht dem reinen Geisterreich angehören, so sind sie als Dämonen, die ihrem Realitäts- und Wertcharakter nach zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen stehen, doch nicht ohne Macht und Wirksamkeit. Alle kämpfen sie den schweren Kampf um die menschliche Seele. Denn der Mensch ist das sinnlich-geistige Wesen, auf dessen Gefolgschaft und Verehrung es ihnen ankommt. Den Kämpfen der Völker und Nationen, die das Leben der Weltgeschichte erzeugen, liegt, wie den Kämpfen der homerischen Helden,

der Kampf der Götter, der Streit der Dämonen zugrunde. In dem siegreichen Volke triumphierte der Gott, dem der Kultus der betreffenden Nation geweiht war. In diesem Kampfe, der die Bewegung der Weltgeschichte leitet, gewinnen aber mehr und mehr die höheren Vernunftmächte die Oberhand. Ihr Triumph bedeutet den Verfall und Untergang der Sinnenwelt und die Wiederherstellung des reinen Geisterreichs. Mächtig wird die Individualität mit ihrem trotzigen und auf sich selbst gestellten Willen der Macht des Allgemeinen unterworfen, und je mehr sie sich selber aufgibt, um so näher kommt sie dem Ziel der Erlösung. Von diesem Ziele der Erlösung ist nichts ausgeschlossen. Die ganze Natur wird erlöst, die ganze Natur wird zu Gott zurückgeführt, so daß eine absolute und vollkommene Einheit wiederhergestellt wird. Und dieser Prozeß ist ein Weg innerer Offenbarung, eine aufsteigende, fortschreitende Bewegung. Wenn die Apologeten in der Erscheinung Christi die absolute Vollendung erblickten und von ihr aus die Geschichte der Vergangenheit als eine Zeit der Vorbereitung konstruierten, so steht für die Gnosis die absolute Offenbarung noch zu erwarten. Die Offenbarung vollendet sich in der Idee des νοῦς, der wissenden Vernunft, welche die Sinnenwelt verklärt und zu Gott zurückführt als die reine Offenbarung des Geistes.

So ist der Bau der Universalgeschichte in der gnostischen Lehre tatsächlich vollendet. Ein gemeinsames Schicksal der sinnlich-sündigen Welt, ein gemeinsames Ziel: die Erlösung durch die Macht des Geistes. Der Gedanke des Fortschritts kommt zum Ausdruck als Stufen in der Entfaltung der religiösen Idee, welche die Glieder und Epochen des universalhistorischen Zusammenhanges bilden. So hat die Gnosis die Universalgeschichte recht eigentlich geschaffen und eine ganz neue Idee des Weltlebens verwirklicht.

l) Die Geschichtsphilosophie des Origines.

Die alexandrinische Katechetenschule und ihr großer Meister Origines, welche die Gnosis so bitter bekämpften als eine falsche und trügerische Lehre vom Wissen, haben die gnostische Lehre von der Erlösungsgeschichte der Menschheit teilweise vertieft, und zwar vor allem durch ihre Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Gott, teilweise aber auch die kaum gewonnene universalhistorische Idee wieder in Frage gestellt[1]). Origines sieht den tiefsten Sinn der Welt in dem Verhältnis der unendlichen göttlichen Persönlichkeit zu den endlichen menschlichen Persönlichkeiten. Gottes unendlicher Wille, der mit seiner absoluten Schöpfertätigkeit zusammengeht, ist dem endlichen Willen des Menschen zugewendet, der sehnsuchtsvoll nach Gott verlangt. In dem Willen liegt nach Origines das Wertmoment des Lebens und schließlich auch das Wertmoment der Welt. Der endliche Wille ist der auf Gott angewiesene bedürftige Wille, der entbehrend nach Gott verlangt. Der unendliche Wille ist der über seine Grenzen hinausgetriebene göttliche Wille, der weit mehr hat, als er bedarf, und der infolgedessen im Überstrom seiner Fülle immer geben und schaffen und erlösen kann, um so am Ende aller Bedürftigkeit abzuhelfen und all dies Vereinzelte und Unvollkommene zu einem schönen Ganzen zu ergänzen. So hat er zuerst einen tiefen Einblick in das Wesen der

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch, S. 211.

guten Endlichkeit als des Persönlichen und Eigentümlichen getan, das Gott zu Welt ergänzt.

Die Universalgeschichte des Origines berichtet uns, wie der unendliche Schöpferwille der Gottheit, dessen Sein und Tun gleichbedeutend ist mit Schaffen, immer neue Welten erzeugt und bildet, so wie nach der Vorstellung etwa des Heraklit immer wieder neue Welten aus dem göttlichen Urfeuer hervorleuchten. Niemals kann dieses schöpferische göttliche Tun zur Ruhe kommen. Immer wieder wirkt es sich in neuer Betätigung aus, und seinem unendlichen Reichtum entsprechend sind alle Welten, die der göttliche Geist geschaffen, vollkommen verschieden gebildet. Niemals wiederholt sich der göttliche Künstler, immer wieder vermag er etwas Neues zu geben. So ist die Weltschöpfung das Wiederkehrende, aber dem historischen Gedanken wird Rechnung getragen, sofern nie dasselbe wiederkehrt. Setzen wir einmal Gottes Wesen gleich mit dem unendlichen Willen, so kann auch das Geschehen keine Grenzen haben, und es ist eine unmögliche Vorstellung, daß die Menschheit in der einmal geschaffenen Welt einmal schuldig und einmal erlöst wird. Vielmehr wird das Endliche in der immer wieder geschaffenen Welt immer wieder schuldig und immer wieder erlöst. So vermochte Origines die griechische Vorstellung von der ewigen Wiederkehr der Dinge mit der christlich-modernen von der Unwiederholbarkeit des historischen Geschehens zu versöhnen. Es entspricht dieser Vorstellung des Origines, daß auch die Offenbarung Christi für ihn keine absolute Bedeutung besitzt, sofern in der Zukunft noch darüber hinaus die reine Vernunftoffenbarung des heiligen Geistes liegt.

Das Wichtige dieser ganzen Lehre für die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Probleme muß wohl darin gesucht werden, daß Origines zuerst die Welt als das Feld zwecksetzenden Wollens begriffen hat und somit die Auffassung der Geschichte als Welt der Freiheit und der Tat vorbereitete.

m) Regressus bei Plotin.

Das überragende System dieser ganzen Epoche, die große Erbschaft des Griechentums, das System Plotins, ist zu sehr im Geiste der Antike gebildet, als daß es die Fähigkeit besessen hätte, dem universalhistorischen Gedanken ernsthaft Rechnung zu tragen. Nur der Regressus-Gedanke, der sich neben der Idee des Egressus, wie in allen religionsphilosophischen Systemen der Zeit, so auch bei Plotin findet, verdient ein gewisses Interesse. Allerdings bedeutet der Prozeß der Rückkehr, geschichtsphilosophisch betrachtet, einen erheblichen Rückschritt gegenüber der Gnosis und Origines, sofern von einem gemeinsamen Schicksal der Erlösung keine Rede sein kann. Vielmehr vollzieht sich der Prozeß der Befreiung vom Sinnlichen und Endlichen ohne Assistenz der Gottheit und ihres großen Offenbarungswillens als selbständige und isolierte Handlungsweisen der Individualitäten. Aber dieser Prozeß der Rückkehr ist in seiner ganzen Stufenfolge noch reicher und komplizierter geworden und offenbart all die verschiedenen Wege, die zu Gott hinleiten. Deutlich ist bei Plotin der Gedanke ausgebildet, daß es die Kulturwerte sind, welche die Sinnenwelt überwinden und das Endliche zum Unendlichen zurückführen. In der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft, mit Staat und Religion

betreten wir den Heilsweg der Seele. Nicht aber sind diese Wege im Verhältnis zueinander selbständig gedacht und vollkommen gleichwertig, so daß man es der Seele freistellen kann, ob sie den Weg der theoretischen Erkenntnis oder den Weg der Schönheit geht. Vielmehr schließen sich die verschiedenen Wege zu einem einzigen zusammen, sofern sie so gedacht sind, daß sie ineinander überleiten.

Die niedrigste Stufe auf dieser Skala bildet die politisch-sittliche Betätigung, das Wirken für den Staat und die Gesellschaft. Gewiß wird schon in diesem Tun der kleinliche Individualismus und Egoismus überwunden, aber noch wird die Seele gar zu sehr verstrickt in das unruhige Treiben des sinnlichen Lebens. Von überstaatlichen und übersozialer Bedeutung ist jenes Streben, das auf die Erkenntnis der Natur gerichtet ist, die selige Theorie, in der die wilde Qual des sinnlicher Begehrens und die rastlose Tätigkeit des Wirkenden und Schaffenden zur Ruhe gelangt. Doch ist das theoretische Schauen noch nicht die höchste Form der geistigen Schau. Höher als alle theoretische Vernunft erhebt sich die ästhetische Theorie, welche dem kontemplativen Geiste erst die süßesten und seligsten Geheimnisse der Welt enthüllt. Denn in der ästhetischen Schau sieht er die schöne Seele der Welt durch die Sinnenwelt hindurchblicken.

Und auch hier ist das Höchste noch nicht erreicht. Es gibt eine Schau des Gestaltlosen und Unbestimmten in glühender Ekstasis, da die Seele die Welt überwunden hat und nunmehr, nachdem sie sich aller Dinge entäußerte und vollkommen ruhig geworden ist, nackt und arm in seligem Entzücken die erhabene Armut und Nacktheit der Gottheit empfängt. Der Weg der Rückkehr muß verstanden werden als ein Wandern durch die Stufen der metaphysischen Ordnung. Es gibt ein Denken getrennt vom νοῦς, und ein anderes, höheres, da die Seele mit dem νοῦς sich unmittelbar vereinigt hat ohne Preisgabe der Individualität. Das Schönste aber ist die absolute Entäußerung des Persönlichen im Alleinen[1]).

n) Augustins Lehre von den beiden Staaten.

Wenn somit die Geschichtsphilosophie in der alexandrinischen Epoche in der religiösen Sphäre noch still verharrte, und das Schicksal der Seele nach dem Tode ganz einzig die Gemüter ergriff und die Universalgeschichte heraufbeschwor, so wird mit dem beginnenden Mittelalter, an dessen Grenze uns die überragende Gestalt Augustins entgegentritt, die philosophische Betrachtung dahin geführt, nach dem Sinn des politisch-sozialen Lebens zu fragen und zu untersuchen, in welchen Organisationen und Einrichtungen der Geist Gottes hier auf Erden sichtbare Gestalt angenommen hat. Wenn man nach dem Ziele der Geschichte die Frage stellte, so dachte man nicht sowohl in erster Linie und ganz ausschließlich an die vollkommene Überwindung der Sinnenwelt und an den Zusammenschluß der entsühnten Menschheit mit der überweltlichen und unsinnlichen Gottheit, sondern man dachte vor allen Dingen an die Einswerdung der Menschen hier auf Erden. Die Einheit des Menschen-

[1]) Vgl. hierzu Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von Maurice de Wulf, S. 57.

geschlechts, die Idee der Gemeinschaft, welche von Anfang an im Geiste Gottes beschlossen war, sollte durch den historischen Prozeß zur sinnlichen Entfaltung und Verwirklichung gelangen. Erst in dieser Fragestellung lag die Aussöhnung der christlichen Idee mit den Zielen und Plänen einer großen Menschheitskultur. Das Gottesreich galt nun nicht mehr allein und ausschließlich als eine Sphäre reiner Geistigkeit, sondern auch als Ziel der irdischen Entwicklung, als geistig-sinnliche Wirklichkeit.

Allerdings ist diese Wendung von den Sphären reiner Geistigkeit zu den Typen des sozial-politischen Lebens hier eine zögernde und allmählige, die in Augustin ihren Anfang nimmt und sich in Dante vollendet. Die große Sehnsucht des Augustin gehört dem Gottesstaat als der seligen Gemeinschaft des Himmels. Illa civitas, in qua nobis regnare promissum est[1]). Gelangen wir doch in jenem Staate zur freudigen und ungestörten Schau der Herrlichkeit Gottes. Das selige Leben der Seele in der Gemeinschaft der Götter, wie es Plato schildert, ist immer wieder gefährdet und bedroht. Ein Nachlassen in der großen Anspannung des Erkenntnislebens kann die Seele wieder in all die Qual und Unruhe des Sinnenlebens zurückstoßen. Aber den christlichen Seelen, die zur himmlischen Seligkeit und zum Anschauen der Gottheit gelangt sind, kann niemals wieder das traurige Los des irdischen Daseins drohen. Sie haben ein für allemal die Not und Qual der Sinnenwelt überwunden. Sie ruhen in Gottes Gnade. Wie unendlich erhaben ist doch der himmlische Staat, das Reich Gottes, die civitas Dei, gegenüber dem irdischen Staat als den sinnlich-weltlichen Organisationen der Menschheit. Sie stehen voneinander ab wie Himmel und Erde, wie zeitliche Freuden und ewiges Leben, wie die Gemeinschaft der Engel und die Gemeinschaft der schuldvollen Menschen.

Wenn nun aber auch die ungeduldige Liebessehnsucht des Augustin den Pforten des himmlischen Reiches entgegendrängt und sein Auge noch nicht mit Ruhe und Vertiefung die großen Gestalten der historischen Wirklichkeit betrachtet, so gibt es doch eine sichtbare Organisation, die seinen Blick gefangen hält, da ihr eine unbedingte Beziehung zum Übersinnlichen innewohnt, und das ist die Kirche. In ihr baut sich Gott auf Erden ein Haus, zu dem er alle diejenigen hinführt, die seiner Gnade teilhaftig werden sollen, jener Gnade, die von Anbeginn der Welt an über allem Geschaffenen waltet und ihr Los bestimmt. Der Sinn des historischen Geschehens ist die Erlösung der sinnlichen Welt und ihre Aufhebung in der civitas dei. Aber an diesem höchsten Ziel des Geschehens nimmt nicht alles Geschaffene teil. Augustin lehrt nicht wie die Gnosis ein absolutes Erlösungswerk, an dem die ganze Natur Anteil hat, das selbst die gefallenen Engel zu Gott zurückführt, sondern nach seiner religiösen Auffassung gibt es Auserwählte der göttlichen Gnade, denen die ewige Seligkeit zuteil wird, und andere, welche durch Gottes unerforschlichen Ratschluß zur ewigen Verdammnis bestimmt sind. Die Sünde der ersten Menschen bedeutete einen unverzeihlichen Frevel an ihrem gütigen Schöpfer. Die von jenen Erzeugten und Geborenen sind in ihrem sündhaften Tun und Treiben eine ständige Kränkung und Beleidigung für die Reinheit

---

[1]) De civ. Dei 5, 17. Vgl. Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus von Otto Schilling.

und Schönheit des höchsten Wesens. Diese Menschheit, für welche die Sinnenlust das Höchste bedeutet, und die nur in den Anschauungen und Vorstellungen einzelner sich zum Übersinnlichen erhebt, sie hat im Grunde genommen ohne jede Ausnahme das Schicksal des Sinnlichen, den Tod verdient.

Die Kirche als ein Wertgebilde, das sich der Sinnenwelt vermählt, nimmt nun die Stelle im göttlichen Heilsplan ein, daß nur durch sie der Zugang zum Göttlichen gewonnen werden kann. Nur wer zur Kirche gehört, kann sich dem mystischen Leibe des Herrn vermählen, aber nicht alle, die sich zur katholischen Kirche bekennen, gewinnen die Seligkeit der civitas Dei. Denn es gibt nun einmal nach der Überzeugung des Augustin zwei Reiche, die um die Weltherrschaft ringen, und von denen das eine zum ewigen Triumphe, das andere zur ewigen Strafe im Sinne der Gottesferne bestimmt ist: das Reich Gottes und das Reich des Teufels. In der Sinnenwelt aber haben beide ihr Reich begründet, das mit keiner sinnlich sichtbaren Institution zusammenfällt: die civitas coelestis und die civitas terrena. Die himmlische Gemeinschaft ist diejenige, welche, der Sinnenwelt abgewandt, dem Gottesstande zustrebt und das Gebot der Liebe betätigt. Die irdische Gemeinschaft bejaht ausschließlich das sinnliche Leben und betont die Selbstsucht und den Egoismus. Die civitas coelestis ist das begnadete, das auserwählte Reich, die civitas terrena ist das verworfene Reich.

Die civitas coelestis liegt in der Sphäre der Kirche, nicht aber fällt die Kirche, wie man wohl gemeint hat, mit der civitas coelestis zusammen. Ebensowenig ist der Staat gleichbedeutend mit der civitas terrena. Nur durch die Idee der Kirche ist die himmlische Gemeinschaft möglich, an dieser kann aber sehr wohl auch das staatliche Leben teilnehmen. Die weltliche Gemeinschaft des Staates kann überformt werden durch die Normen der himmlischen Gemeinschaft und so an ihrem reinen und unschuldigen Lichte Anteil haben.

Der Gegensatz von civitas coelestis und civitas terrena meint im Grunde genommen nur den metaphysischen Gegensatz von gut und böse. Der Gottesstaat, die Gemeinschaft der Auserwählten, und der Teufelsstaat, die Schar der Verworfenen, kämpfen miteinander in der großen Bewegung der Weltgeschichte. Dabei ist das Streben des Göttlichen auf die Aufhebung des Sinnlichen gerichtet. Gott nimmt sein Werk zurück. Die Gestalten des Lebens, deren er sich entäußert hat, die er zu selbständigem Dasein erhob, er will sie wieder in sich zurücknehmen. Sein Organ in der Sinnenwelt ist die Kirche als civitas Dei, die Pilgerstadt, der Sammelplatz für alle diejenigen, die auf dem Wege zu Gott sind. Diese Stadt Gottes auf Erden arbeitet an der Aufhebung der Sinnenwelt durch die Pflege der Liebe und Bekämpfung der sinnlichen Selbstsucht. An ihre Stelle tritt in der Ewigkeit die unsichtbare Kirche, das himmlische Jerusalem. So ist die civitas coelestis diejenige Gemeinschaft, welche das Ewige liebt und zum Ewigen und Göttlichen hindrängt, während die civitas terrena das Zeitliche und Irdische festzuhalten sucht.

Dagegen kann die sichtbare Kirche, welche wie die unsichtbare als civitas Dei bezeichnet wird, mit der civitas coelestis nicht gleichgestellt werden, da ja nicht alle Glieder der sichtbaren Kirche in die unsichtbare eingehen. Immerhin aber hat die religiöse Idee in ihr einen Körper gewonnen. Die sichtbare Kirche ist der Inbegriff alles Wertvollen hier auf Erden.

Was nun aber den Staat betrifft, so hat er im Grunde genommen keinen Eigenwert. Er empfängt sein Licht und seine Schönheit von der Kirche. Denn von der Kirche als Statthalterin des Herrn geht alle Gnade aus. Wertvoll sind die Einrichtungen und Gesetzgebungen des Staates, wertvoll ist das Tun und Lassen seiner Bürger nur, sofern es im Geiste der Religion geschieht. In den Sakramenten als Mittel des Heils hat die Kirche Gnaden- und Wertgeschenke zu vergeben. Denken wir die Kirche fort, so bleibt der Staat als ein vollkommen wertloses Gebilde zurück.

Je mehr die Idee der Kirche mit dem Begriff des Werthaften verschmilzt, um so mehr gilt sie als Prinzip des Übersinnlichen gegenüber dem Staat als Prinzip des Sinnlichen. Die Kirche vertritt das geistliche Leben, welches das wahrhaft geistige ist. Der Staat vertritt das weltliche Leben. Dann liegt das Böse und Wertwidrige auf seiten des Staates, das Gute und Wertvolle auf seiten der Kirche. Dann konkretisiert sich der Kampf der Guten und Bösen, der himmlischen und irdischen Stadt, in dem Kampf von Kirche und Staat.

o) Die Konstruktion des welthistorischen Prozesses bei Augustin.

Der universalhistorische Prozeß als Erlösungs- und Heilsgeschichte der Menschheit gliedert sich in sechs Stufen, die immer mehr den Triumph des Geistigen über das Sinnliche und den Sieg der unsichtbaren Kirche offenbaren. Diese sechs Stufen entsprechen den sechs Schöpfungstagen. Was in sechs Tagen geschaffen ist, wird in sechs Tagen zu Gott zurückgenommen und erlöst. Und wie den sechs Welttagen der Schöpfung der Sabbath der Gottheit folgt, so folgt den Welttagen der Erlösung der Sabbath der Menschheit. Gottheit und Menschheit sind die Pole des Weltgeschehens.

Die Konstruktion dieses universalhistorischen Prozesses beginnt mit Kain und Abel, in denen sich der Gegensatz entfaltet zwischen den Kindern Gottes und den Kindern der Welt. In der Gliederung der fünf ersten Stufen des Weltgeschehens knüpft Augustin an Daten des alten Testamentes an. Die sechste Stufe der historischen Entwicklung ist charakterisiert durch das Erscheinen des Herrn. Somit verhalten sich die ersten fünf Epochen des Weltgeschehens zu der sechsten Epoche als eine Zeit der Hindeutung, Vorbereitung und Erwartung. Auch damals war schon die Idee der Erlösung bestimmend und entscheidend für den ganzen Ablauf des Werdens, schon damals hatte die Gottesstadt ihre Streiter. Aber diesen Kämpfern fehlte der Führer, der die zerstreuten Streiter des Herrn unter seiner Fahne versammelt hätte. Damals war infolgedessen herrschend der Herr der Welt, und seine Söhne bedrohten die Kinder Gottes. In den Weltmonarchien des Heidentums von Babylon bis Rom triumphierte die civitas terrena. Alle Furchtbarkeit der Sünde brach unter ihrer Herrschaft aus. In ihren maßlosen Lastern triumphierte das Prinzip des Bösen.

Mit Christi Erscheinen beginnt die Zeit der Erfüllung. Nunmehr gewinnt die civitas coelestis das Übergewicht. Die zerstreuten Gotteskinder organisieren sich in der Kirche. Die civitas terrena büßt ihre mächtige Organisation in den Weltmonarchien ein. Der Geist der Liebe, der Versöhnung und des Friedens ergreift die weltlichen Staaten, die bisher ganz allein dem

Geiste der Gewalt und des Egoismus gefolgt waren. So ist das Bollwerk der Sünde auf Erden ernsthaft bedroht, an dessen Stelle sich mehr und mehr die civitas Dei erheben wird. Wenn der weltliche Staat, zu dem sich die civitas terrena organisierte, sich in den christlichen Staat verwandelt, dann muß er auch das Liebesgebot der civitas coelestis erfüllen und die Gebote Gottes befolgen.

In Augustin erblicken wir die Geschichtsphilosophie des Mittelalters, das große, überragende, die ganze Entwicklung bis zur Renaissance überschattende Werk. Die religiöse Idee der Erlösung, die den ganzen Entwicklungsprozeß bestimmt, hat feste Gestalt gewonnen in der Idee der Kirche als der sichtbaren Kirche, die auf dem Wege des Heils erbaut ist und die Erlösungsbedürftigen, die frommen Pilgerscharen umfaßt, und der unsichtbaren, welche die Welt überwindet, die als Ziel gesetzt ist und die jubelnde Schar der Seligen in sich vereinigt. Alle anderen Kulturerscheinungen haben noch keinen selbständigen und autonomen Wert, nur im Lichte der Kirche können sie etwas bedeuten. Die Idee des Fortschritts offenbart sich sowohl in der Hauptgliederung des historischen Geschehens, in dem Gegensatz der Epoche der Vorbereitung und der Epoche der Erfüllung, wie auch in der Vernichtung der historischen Weltreiche und der Begründung des christlichen Gottesstaates, in dem Triumph der civitas coelestis über die civitas terrena.

In ihrer grandiosen Einseitigkeit hat die Universalgeschichte Augustins etwas Lastendes. Vor allem deshalb weil das Dogma von der Gnadenwahl, das in die geschichtsphilosophische Konstruktion mit verflochten ist, das große Willensleben in der Geschichte nicht hervortreten läßt und den Glanz der Freiheit von ihr entfernt. Was soll das Ringen und Kämpfen der Menschheit in dem großen Geschehen der Geschichte, wenn all dies leidenschaftliche Tun an dem feststehenden Resultat nichts ändern kann, daß nun einmal diese zur Seligkeit und jene zur Verdammnis bestimmt sind? Durch den Gedanken der göttlichen Gnadenwahl wird die Idee der menschlichen Freiheit vollkommen illusorisch gemacht. Über den Menschen wird nur verfügt. Die bloße Tatsache seines Daseins entscheidet schon über sein Schicksal. Die Gewalt des Gottesgedankens lastet so auf dem historischen Universum, und die Idee der Menschheit vermag ihr gegenüber noch nicht deutlich zu Worte zu kommen.

Das Mittelalter hat drei große Gestaltungen der Geschichtsphilosophie hervorgebracht. Augustin steht am Anfang, er hat der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie die typische Form gegeben, Otto von Freising bedeutet die Höhe der mittelalterlichen Weltanschauung, Thomas von Aquino und Dante das letzte große Wort der mittelalterlichen Philosophie. Um die philosophische und kulturelle Situation zu verstehen, aus der diese drei Formen der Geschichtsphilosophie hervorgegangen sind, ist zu beachten, daß die Geschichtsphilosophie Augustins nach dem Untergang des weströmischen Reiches, die Otto von Freisings nach Canossa und diejenige des Thomas von Aquino und Dantes nach dem Untergang der Staufen geschrieben ist. In allen drei Fällen hatte das Imperium Schiffbruch erlitten, und das Sacerdotium hatte triumphiert. Und doch liegt in jeder politischen Situation ein erheblicher Unterschied vor. Zur Zeit Augustins war das alte heidnische Weltreich der Römer zerbrochen, das erst vor kurzer Zeit sich der Idee des

Christentums gebeugt hatte. Zur Zeit Ottos von Freising beugte sich das neue römische Kaiserreich deutscher Nation vor dem gewaltigen Papste Gregor VII., und die Idee der Kreuzzüge, welche des Papsttums höchster Glanz heraufbeschwor, bewegte damals die europäische Welt. Endlich neigten sich zu Dantes Zeiten die beiden großen Gewalten ihrem Untergange zu. Das Papstthum hatte dem gewaltigen Staufenkaiser obgesiegt, aber seine eigene Macht war nun am Ende. Es hatte die nationalen Kräfte gegen das Imperium entfesselt, und eben diese nationalen Mächte schlugen nunmehr das Papsttum selber in Fesseln und machten es schwach und ohnmächtig. So hatte die universale Idee sich selber zerstört, indem das Sazerdotium als das geistliche Prinzip des Universalismus die nationalen Gewalten gegen das Imperium als das weltliche Prinzip des Universalismus entfesselte.

p) Die Weltgeschichte Ottos von Freising.

Otto von Freising ist wie Augustin von Sehnsucht erfüllt nach der übersinnlichen Welt. Aber der Gedanke der Verneinung der Sinnenwelt hat doch Augustin gegenüber schon erheblich an Schärfe und Schroffheit eingebüßt. Auch nach seiner Lehre ist das Ziel der Geschichte zu suchen in der Erhöhung der civitas Dei und in der Erniedrigung der civitas terrena, und Kirche und Staat treten auf als die konkreten Gestaltungen, in denen die himmlische und göttliche Stadt soziale Gewandung annimmt. Bei seiner schroffen Betonung der Welteitelkeit ist er doch auch erfüllt von der Bedeutung der Kulturbewegung. Er verweilt mit Nachdruck und Ausführlichkeit bei dem politischen Geschehen und läßt die transzendente Welt weit mehr in den Hintergrund treten. Er erweist den natürlichen Faktoren des Geschehens weit mehr Gerechtigkeit als Augustinus[1]). Er hat Sinn für Individualität und Familie, Nationalität und Staat, Wissenschaft und Kunst. Vor allem ist es die Entfaltung der politischen Macht und der Wissenschaft, die bei ihm eine ausführliche Behandlung und Würdigung erfährt. Als Anzeichen seiner feinen Beobachtungsgabe und des Interesses, mit dem er dem Gang des Kulturlebens nachspürte, mag gelten, daß er in der Entfaltung des athenischen Staates die Disharmonie erkannte, welche zwischen dem politischen und wissenschaftlichen Fortschritt liegen kann[2]).

Während das Staatsleben Athens unaufhaltsam dem Untergang entgegenging, erreichte seine Philosophie und Wissenschaft die höchste Blüte. Allerdings haben wir den Eindruck, daß Otto von Freising die nicht religiöse Kultur nur historisch, aber nicht eigentlich philosophisch wichtig nimmt. Das religiöse Leben ist für ihn unmittelbar im Übersinnlichen und Göttlichen verankert, aber das wissenschaftliche und staatliche Leben reicht über die Sinnenwelt nicht hinaus. Wissenschaft ist Menschenwerk, und der Staat ist häufig das Werkzeug gottfeindlicher Mächte. Auch die Philosophie ist wohl nur das höchste menschliche Gut, auf natürlichen Faktoren beruhend, so wie für Aristoteles der Staat das höchste menschliche Gut bedeutet

[1]) Vgl. Dr. Joseph Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, S. 19.

[2]) A. a. O. S. 21

und nicht in die Sphäre des Göttlichen hineinreicht. Alle nur menschliche Kultur steht im Zeichen des Relativen, oder dieses Relative ist bedeutsam im Dienste des Absoluten. Die religiöse Potenz ist entscheidend für die menschliche Gattung, nicht ihre materiellen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedürfnisse, nicht ihre weltliche Geisteskultur. Deshalb darf auch die historische und geschichtsphilosophische Betrachtung nicht in erster Linie bei diesen verweilen, sondern muß an der Idee der Kirche orientiert sein, die dem religiösen Leben die soziale Form verleiht. Sie ist das allumfassende universale Prinzip, die das zerstreute menschliche Geschehen zu einer Einheit verbindet, von welcher aus das Ganze geordnet und gewertet werden kann, je nach der innigen Zugehörigkeit zu ihr oder der Fremdheit in Feindseligkeit und Geschiedenheit. Die weltliche Kultur wird nicht mehr als etwas Gleichgültiges behandelt, aber sie hat noch keinen selbständigen Sinn und bleibt auf die Sinnenwelt eingeschränkt. Doch muß ein wesentlicher Unterschied Augustin gegenüber darin gesehen werden, daß die Idee der Menschheit nach Otto von Freising für den historischen Prozeß einzig maßgebend ist. Während bei Augustin Himmel und Hölle in das historische Geschehen einbezogen sind, bilden nach Otto nun die Menschen in ihren Kämpfen und Leiden das Objekt der Geschichte. Alles menschliche Schicksal wird zu einem Gesamtgeschehen vereinigt, und die Völker der fernsten Zeiten sind mit den Kämpfen der Gegenwart verbunden. An Stelle der polemischen Haltung, die in Augustins Gottesstaat hervortritt, der als die glänzendste Apologie aufgefaßt werden kann, welche die christliche Kirche jemals gefunden hat, ist eine ruhig abwägende moralische Beurteilung getreten, ja manchmal wird auch bei großen welthistorischen Tatsachen die geschichtsphilosophische Beurteilung ganz zurückgehalten.

Charakteristisch ist es für die Wertungsweise Ottos von Freising, daß die aktive Rolle, welche die Persönlichkeit im welthistorischen Geschehen zu spielen hat, eine sehr geringe ist. Wohl ist die Individualität für das welthistorische Geschehen wichtig, sofern ja der Mensch im Mittelpunkt dieses Geschehens steht, das ihn erlösen und von der Sinnenwelt befreien soll, aber die Persönlichkeit vermag für dieses große Werk und das hohe Ziel der Weltgeschichte so gut wie nichts zu tun. Die Individualität ist dahingegeben der leitenden Gotteshand und den großen sozialen Institutionen, in denen sich die göttliche Fügung kundgibt, der Kirche und dem Staat. Die Weltgeschichte ist lediglich ein Ausdruck für die Größe und Herrlichkeit Gottes, nicht aber für die Größe und Herrlichkeit des Menschen. Gott leistet alles für das Weltgeschehen, und der Mensch leistet nichts. Er vermag nichts zu leisten. Er ist das hilflose und schuldbeladene Wesen, das dahin geführt wird, wohin ihn das Maß seiner Schuld und der göttliche Wille führt. Noch ist die Freude an großen historischen Persönlichkeiten nicht erwacht, noch wird der bedeutende, überragende Mensch nicht als Held verstanden.

Die Gliederung des historischen Universums vollzieht sich unter einem doppelten Gesichtspunkt, nämlich nach dem Prinzip der sechs Weltalter, das sich ja schon bei Augustin findet, und dem Prinzip der vier Monarchien. Diese sind das assyrisch-babylonische, das medisch-persische, das mazedonisch-griechische und das römische Reich. Von diesen sind weitaus die wichtig-

sten Babylon und Rom, während die beiden anderen bloße „Zwischenreiche" sind[1]). Die Monarchie des Anfangs und die Monarchie des Endes, Babylon und Rom stehen im engsten Verwandschaftsverhältnis, in dem Verhältnis von Vater und Sohn. Die letzte dieser vier Weltmonarchien, die römische, besteht noch und wird bis an das Ende der Welt bestehen bleiben. Das Imperium Romanum dauert bis an das Ende alles Weltgeschehens. Es trägt das Schicksal des sechsten Weltalters über alle Schicksale, Revolutionen und Katastrophen hin zum Ende aller Dinge. Seit dem Erscheinen des Herrn wechselt nicht mehr die Weltmonarchie, das römische Kaisertum bleibt bestehen, es handelt sich nur um Herrscher aus verschiedenen Völkern, die zu dem einen selben imperium gelangen[2]). Wenn nun aber Otto von Freising in diesen historischen Zusammenhang die eigene Zeit einzugliedern sucht, so vertritt er wie später Hegel eine Geschichtsphilosophie des Endes. Er vertritt die Auffassung, daß seine Zeit das Greisenalter der Menschheit bedeute. Aber dieses Greisenalter ist nicht wie Hegels Greisenalter des Geistes eine Epoche des höchstentfalteten Kulturlebens, sondern vielmehr eine müde und kraftlose Zeit. Die Herrlichkeit der Welt neigt sich ihrem Ende zu, und das Symbol für diese dem Untergang geweihte Zeit sind die tönernen Füße des Kolosses mit dem goldenen Haupte, den Daniel geschaut hat. Überhaupt ist die ganze Vorstellung des mittelalterlichen Geschichtsphilosophen an Herodots Lehre von den Weltaltern orientiert. Das goldene Zeitalter steht am Anfang, und die Menschheit steuert dem Verfall entgegen, sofern es sich um die Herrlichkeit und Schönheit dieser Welt handelt. Aber indem die weltliche Kultur in Philosophie und Kunst und staatlichem Leben einem tragischen Untergange zustrebt, triumphiert die wahrhafte Geisteskultur in der vollkommenen Entfaltung des religiösen Lebens und in der Ausbreitung der Gottesstadt. Das Weltende steht nahe bevor, und dieses nahe Ende gibt sich kund als schärfste Spannung des Gegensatzes. Die Tugenden der Gotteskinder haben sich mächtig offenbart und stehen im schärfsten Gegensatz zu den Lastern der Gottesfeinde, der Kinder der Welt, deren Maß bis zum Überfließen voll ist.

Indem der historische Prozeß sich entfaltet, macht er eine Veränderung des Schauplatzes durch, der das historische Leben von Osten nach Westen führt. Im Osten, in den weiten asiatischen Reichen, erblühte die Kultur, im Westen wird sie untergehen. Von Hast und Unruhe ist das ganze historische Treiben erfüllt, und immer wieder ist die Menschheit von Katastrophen und Revolutionen gequält, so daß sie, wie Otto sagt, einem Fieberkranken gleicht, der, von dem Wechsel der Lage Ruhe erhoffend, sich hin und her wirft und dennoch bloß Mühen und Schmerzen findet, wohin er sich auch wendet[3]). Das ganze Leben der Kultur ist beherrscht von dem Gesetz des Wechsels und der Veränderlichkeit. In dem Gedanken dieser Veränderlichkeit liegt ein Doppeltes beschlossen, nämlich einmal im Sinne der mutatio rerum: nichts hat Dauer und Bestand, andererseits aber auch im Sinne der Schwäche und

---

[1]) Dr. Joseph Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, S. 30.

[2]) A. a. O. S. 32.

[3]) Chron. V, 36. Ecce enim ut....huc et illuc (228,26, kl. A. 251).

Hinfälligkeit der Welt, der miseria mundi[1]). Typisch für die Hinfälligkeit aller irdischen Größe ist ihm das Römerreich, wie es den Meereswogen gleicht, bald Völker und Reiche zermalmend sich bis zum Himmel erhebt, bald von Seuchen, Krieg und innerem Unfrieden zerrissen im Abgrunde liegt[2]); wie die größte und mächtigste Nation allmählich tiefer und tiefer sinkt bis zur Schändung und Zertretung durch die Barbaren[3]).

Der beständige Wandel und Wechsel ist das Element der Geschichte, und dieser Wandel nimmt in der Regel die Gestalt des Tragischen an. Selten nur löst sich die Spannung des historischen Lebens zum Glück ihrer Helden auf. Alles Heldenhafte in der Geschichte ist einem schmerzlichen Untergange verfallen. „Die Heroen sind nicht glücklich." So hat später auch Hegel gelehrt. Und in der leidenschaftlichen Anteilnahme Ottos an der Tragik des Geschehens drückt sich ein wahrhaft historisches Mitgefühl aus.

Irdische Glückseligkeit kann unmöglich der Sinn des Weltgeschehens sein. Was die Menschheit hier auf Erden erreichen soll, das ist die Läuterung und Heiligung ihres Lebens. Der Mensch als moralisches Wesen ist der Endzweck des irdischen Daseins, die civitas Dei in höchster Erfüllung ist das Ziel seiner überirdischen Existenz. Dennoch ist der mittelalterliche Chronist weit davon entfernt, diesen moralischen Läuterungsprozeß etwa im Sinne Kants als die Überwindung der heteronomen Moral und das Werden der Autonomie oder überhaupt nur als die Entfaltung eines moralischen Zustandes der Menschheit zu denken. Wenn er das Moralische in der Geschichte betont, so geschieht es mehr in lehrhaft pragmatischer Absicht, so will er zeigen, daß das Laster bestraft und die Tugend belohnt wird. Die Geschichte soll bessern und belehren. Damit wird sie aber in den Dienst des Lebens gestellt und ihrer selbständigen Bedeutung beraubt. Die Idee der Freiheit und des persönlichen Lebens bestimmt nicht als Wertidee das historische Geschehen, indem die Menschheit fortschreitend diesem Ziel sich nähert und in der Erreichung des Zieles ihr Schicksal erfüllt, sondern so sehr die Reflexion darauf gerichtet ist, daß in der Betätigung des sittlichen Lebens der Erdensinn des menschlichen Daseins sich erfüllt, so bringt sie doch auch wieder das Moralische als ein Fremdes an die Geschichte heran, das nicht mit ihrem inneren Leben verbunden ist und wächst und fortschreitet. Unter dem Gesichtspunkte der Moralität rückt die Geschichte nicht vom Fleck, zumal nicht in dem Sinne, daß alles Wertvolle und menschlich Große in dem Gedanken einer sittlichen Ordnung der Dinge zusammengefaßt wird, und das Sittliche wird nicht zu einer verklärenden und versöhnenden Macht hier auf Erden. Was vielmehr im Laufe der Entwicklung immer deutlicher wird, das ist die unüberbrückbare Kluft, welche die beiden Reiche und damit auch das Gute und das Böse von einander trennt. Denn das Gute, dem ein bleibender Wert innewohnt, das lebt in der Gottesstadt, in der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Die Kirche bedeutet die Zusammenfassung aller werthaften Kräfte. Die Zugehörigkeit zum Gottes-

[1]) Vgl. Chron II, 30: Rerumque mutationes tam miseras texui quam multiplices (157, 10, kl. A. 90). Prol. II: Superiore libro promisisse me recolo de rerum mutatione ac miseriis scripturum (144, 2, kl. A. 61).

[2]) Chron. II, 51.

[3]) Chron. IV, 31.

staat vermag einzig und allein bleibenden Wert zu verleihen, nur durch sie können wir an das Absolute und an die Pforte der Ewigkeit herantreten.

Für die Entfaltung des historischen Geschehens zu dem immer mächtiger anschwellenden Gegensatz zwischen den beiden Kirchen ist das Erlösungswerk Christi entscheidend. Denn mit ihm erlischt der göttliche Zorn den Gläubigen gegenüber und seine Gnade beginnt zu walten. Auch vor der Geburt Jesu gab es Gotteskinder, aber ihre Zahl war gering, und keine feste Organisation hielt die Geliebten des Herrn zusammen, die wenigen, die im jüdischen Volke sich als wahre Gottesknechte bewährten. Das unsichtbare Jerusalem vor Christi Geburt umfaßte nur wenige Glieder, die sämtlich dem jüdischen Volke als dem auserwählten Volke Gottes angehörten. Dagegen war die Gesamtheit des Heidentums unter die Herrschaft des Bösen gebeugt. Nur auf die Gotteskinder der heiligen Stadt Davids konnte ein Strahl rückwirkender Gnade fallen, das ganze Heidentum war der Gottesferne und der Verdammnis anheimgegeben.

Sollte sich nun das Gottesreich auf Erden ausbreiten auch über die Grenzen des auserwählten jüdischen Volkes hinaus, dann war es notwendig, daß in den heidnischen Völkern der Boden bereitet wurde für die Ankunft des Herrn. Das geschah in zwiefacher Weise, nämlich einmal so, daß das Hellenentum durch Philosophie und Wissenschaft die Seelen der Menschen für das Hohe und Göttliche empfänglich machte, und andererseits dadurch, daß die Menschheit gebeugt wurde unter die harte und rücksichtslose Gewaltherrschaft der Römer und aus dieser Knechtschaft und Unseligkeit hinaus nach dem Übersinnlichen verlangte. So hat sich die Gottheit des Hellenentums und des Römertums in sehr verschiedener Weise bedient, um ihren Heilsplan zu verwirklichen. Sie hat das Hellenentum genutzt in positiver Weise, um den geistigen Gesichtskreis der Menschen zu erweitern, das Römertum aber in negativer Weise, um Schrecken und Furcht vor dem Sinnlichen zu erregen.

Nach dem Erscheinen des Herrn ist der Gottesstaat allmählich der herrschende geworden, und die Idee dieses Gottesstaates fällt für Otto von Freising weit mehr als bei Augustin mit der Kirche in ihrer konkreten Gestalt und ihrer politischen Organisation zusammen, während jener auf die mystische Einheit der Kinder Gottes den größeren Nachdruck legt. So treten die großen Gestalten des politischen Lebens in ein helleres Licht der geschichtlichen Wirklichkeit hinein, und es handelt sich nicht mehr nur um einen Kampf abstrakter Prinzipien, sondern um den Kampf innerlicher Realitäten, die diesen Prinzipien hingegeben und von ihnen organisiert und beherrscht sind.

Der Weltstaat ist jetzt zum christlichen Staat geworden und steht nicht mehr in absoluter Gottesfeindschaft, und die Kirche, der geistliche Staat, ist nicht mehr die reine Gemeinde der Heiligen. Der weltliche Staat hat an der Kirche Anteil und der geistliche Staat an der Welt. Wenn aber die Sinnenwelt aufgelöst ist am Ende der Geschichte, dann wird die reine Gestalt der Kirche offenbar werden und auch die reine Gestalt der Welt. Dann wird das ewige Jerusalem die wahren Gotteskinder umfassen, und die Kinder der Welt werden endgültig der Verdammnis dahingegeben sein.

q) Dantes Geschichtsphilosophie und Thomas von Aquino.

Wir kommen nunmehr zu derjenigen Form der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie, die das Wesen der mittelalterlichen Kultur am reinsten zur Entfaltung gebracht hat, „der Stimme von zehn schweigenden Jahrhunderten", der Geschichtsphilosophie Dantes. Sie ist in erster Linie durch das große System des Thomas von Aquino, daneben aber auch durch den Neuplatonismus bestimmt. Der große Kampf zwischen den universalen Mächten, zwischen Papsttum und Kaisertum, war ausgekämpft. Das imperium war unterlegen, aber auch dem sacerdotium waren unheilbare Wunden geschlagen. Indem die universalen Mächte des Mittelalters sich so leidenschaftlich befehdeten, erstarkte die nationale Idee und nahm dem imperium und sacerdotium seine Bedeutung. Thomas' von Aquino großes System hat das Verhältnis der beiden universalen Mächte im Sinne des Mittelalters endgültig bestimmt[1]). Er hat es verbunden mit dem Grundgedanken seines ganzen Systems, mit dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade. Das Reich der Natur ist die sinnliche Wirklichkeit, die sich in einem Stufenreich der Entwicklung bis zum Menschen entfaltet, das Reich der Gnade ist die übersinnliche Wirklichkeit, welches sich in den Gestalten der Intelligenzen zu immer höheren Sphären erhebt. Und der Mensch ist gestellt als ein Übergang zwischen diesen beiden Reichen. Seine Seele ist wie die Platonische Weltseele nach zwei Seiten gewendet. Als forma separata strebt sie der unsinnlichen Welt, dem Geisterreiche zu, als forma inhaerenz, als Kraft des Lebens, ist sie der Welt des Sinnlichen zugewendet. Bürger zweier Welten ist der Mensch und auch Bürger zweier Städte; denn der Sinnenwelt entspricht auf Erden als menschliche Organisation das imperium und der Welt des Übersinnlichen das sacerdotium.

Dabei gilt nun aber der Staat nicht mehr als das Wertfeindliche und Böse, nicht mehr als die Stadt der Weltkinder im Gegensatz zu der Stadt der Gotteskinder, auch nicht als das Wertindifferente gilt jetzt der Staat, sondern als ein relativ Werthaltiges. Wenn er auch nicht die Bedeutung eines absoluten Wertes besitzt wie die Kirche, so hat er doch eine bestimmte Mission im göttlichen Weltplan zu erfüllen. Er ist die Stätte der Vorbereitung und der Läuterung, durch welche der Mensch hindurchschreitet, bevor er der heiligen Gemeinschaft der Kirche angehört. Der weltliche Staat ist somit eine Station auf dem Heilsweg der göttlichen Gnade. Wie die Natur mit ihren niederen Formen sich zu der hohen Gestaltenwelt des Himmels verhält, so verhält sich der irdische Machtbereich des Staates zur leuchtenden Herrlichkeit der einen katholischen Kirche.

Nicht hat Thomas von Aquino eine Geschichtsphilosophie geschaffen, die noch einmal die großen Tendenzen des Mittelalters in monumentaler Weise zusammenfaßte. Das ist erst durch Dante geschehen, den man deshalb mit Recht „die Stimme von 10 schweigenden Jahrhunderten" genannt hat. Er steht, wie es scheint, an der Grenze zweier Zeitalter und faßt noch einmal die ganze Süßigkeit und Herrlichkeit des Vergangenen zusammen, und gleichzeitig

[1]) Vgl. über Thomas von Aquino: Maurice de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

spüren wir in seinen Werken das Wehen der neuen Zeit, die schnell heraneilt und ein neues Werden rüstet.

Dante geht von dem Gedanken aus, daß die Menschheit eine Einheit bildet, daß sie notwendig zusammengehört und in dieser Einheit ruht, aus der ja schließlich all ihr Schicksal quillt. Diese Einheit verdichtet sich bei ihm zu der metaphysischen Vorstellung einer Substanz, an der alle Menschen Anteil haben. Die Einheit, an der wir teilhaben ist das Göttliche im Menschlichen. Die Einheit der Menschheit ist die Idee der Menschheit, wie sie Gott als Uridee innewohnt. Gottes Vorsehung ist darauf gerichtet, die ganze Welt sich so ähnlich wie möglich zu machen. Sie soll ein Bild bedeuten, das ihm gleich sei. Die Gemeinsamkeit des Menschlichen und Göttlichen liegt aber vor allem in der Idee der Einheit. Die Einheit ist eine Eigenschaft Gottes: Deus est unum, und die Einheit ist eine Eigenschaft, welche die Menschheit noch nicht besitzt, aber erwerben soll. So stellt die Idee der Einheit die Beziehung zwischen Mensch und Gottheit her[1]).

Die Einheit als Endzweck der göttlichen Vorsehung ist einerseits ethisch-religiöser Natur und dann auch wieder politisch-sozial. Diese Einheit des Menschengeschlechts, welche von Gott geschaffen und erzeugt wurde mit den ersten Menschen, diese ursprüngliche, gottgewollte Einheit ist durch die Sünde zerstört. Die Geschichte aber kann philosophisch nur so verstanden werden, daß ihr ganzes Werden darauf abzielt, jene erste ursprüngliche Einheit wieder herzustellen und somit die Wirkung der Sünde aufzuheben und zu zerstören. Da nun aber die Einheit sowohl politisch-sozialer wie ethisch-religiöser Natur ist, so kann man den Endzweck des Weltgeschehens auch in diesem Doppelsinn begreifen, daß er die Wiederherstellung beider Einheitsformen in sich schließt. Dieses Ziel hat seine vorläufige Verwirklichung erfahren durch die Menschwerdung Gottes in der Idee der christlichen Gemeinschaft und durch die Einigung der Menschen im römischen Weltimperium.

Es gibt nach Dante ein auserwähltes Volk im Sinne der religiös-ethischen Einheit und ein auserwähltes Volk im Sinne der politisch-sozialen Einheit des Menschengeschlechtes. Das Volk der religiösen Einheit sind die Juden, das Volk der politischen Einheit sind die Römer. Beide sind Werkzeuge der göttlichen Vorsehung. In ihnen ist der Weltgeist tätig. Sie sind die welthistorischen Völker. Während die anderen großen Weltmonarchien, die vor den Römern nach der Weltherrschaft strebten, notwendig untergehen mußten, weil sie dem Willen Gottes entgegenstrebten, ist das römische Imperium zu dauernder Herrschaft berufen und wird Bestand haben bis an das Ende der Welt. Gewiß meinten die Römer, als sie den Erdkreis unterwarfen, ihren eigenen Zwecken zu dienen, und waren doch nur Werkzeuge in Gottes Hand und erfüllten die Pläne des Weltgeistes. Was nun diese eigenen Absichten und Zielsetzungen des Römervolkes betrifft, so waren sie allerdings auch vornehmer und edler Natur und von den Gewalt- und Herrschaftsgelüsten der früheren Weltmonarchien erheblich verschieden. Die Römer strebten nach der Weltherrschaft, um das allgemeine Wohl der Menschheit zu fördern, um

[1]) Vgl. Dantes Geschichtsphilosophie von Otto Fr. Miller S. 16.

Ordnung, Recht und Freiheit unter den Völkern der Erde zu verbreiten[1]). Sie dienten blind der göttlichen Vorsehung, aber als würdige Werkzeuge vermöge des Adels ihrer Gesinnung. Wie er dem auserwählten Volke der religiösen Einheit durch Wunder sich kundgab, so hat Gott auch die Schicksale des Römervolkes durch Wunder und Zeichen gelenkt. Nach ihrer Würdigkeit oder Unwürdigkeit verfallen die Völker dem Gericht. Rom war es würdig, das Weltimperium zu erwerben. Unter Kaiser Augustus ist die politisch-soziale Einheit erreicht. Die Welt war unter ihm so würdig geordnet, daß nunmehr das Werk der Erlösung in der Geburt des Messias sich vollziehen konnte. Die Geburt des Heilandes wirkte sich aus in der Begründung der religiösen Einheit, und so wird die Weltgeschichte nunmehr zur Geschichte der großen beiden Weltinstitutionen, des imperium und sacerdotium.

Mit der Formierung dieser beiden Institutionen ist ein vorläufiges Ziel der Menschheit erreicht, die große Atempause des historischen Lebens, das dann hastig weitereilt, der endgültigen Vollendung entgegen. Dieses Ziel des historischen Geschehens aber erblickt Dante in der Ausbreitung der Kultur durch Papsttum und Kaisertum und in der Herstellung eines großen Friedensreiches. Diese Entwicklung wird in erster Linie gelenkt durch die Kausalität Gottes. Gott bestimmt als höchstes Ziel und Endzweck alle Dinge, und der irdischen Welt Sehnsucht strebt ihm zu. Aristoteles hatte den göttlichen Endzweck der Welt so charakterisiert, daß er die Welt bewege als das selbst Bewegungslose, wie das Geliebte den Liebenden bewegt. Gott erweckt die menschliche Sehnsucht, aber das schöne und vollkommene Geliebte bleibt selber ungerührt. Nach Dante erscheint die sehnsuchtserfüllte Welt unter dem Bilde des Meeres, das von einem Ufer zum anderen flutet und zum ersten Ufer zurückwallt. Von Gott geht diese Bewegung aus in dem Prozeß des egressus, und zu Gott kehrt diese Bewegung zurück in dem Prozeß des regressus.

Neben Gott als der ersten Zweckursache gibt es nun auch sekundäre Nebenursachen, die Intelligenzen oder Engel, die formbildenden Kräfte, die λόγοι der Stoa, zu denen auch das fatum oder die fortuna gehört. Während Gott in der Kausalität des Endzwecks oder der Vorsehung das Ganze des Weltgeschehens umfaßt, übernehmen die Intelligenzen als sekundäre Ursachen die Verteilung der göttlichen Kausalität auf die einzelnen Epochen und verbinden das Übersinnliche mit dem Sinnlichen. Unter ihnen ist speziell der fortuna die Ordnung der äußeren Güter überlassen, die für die höhere Kultur der Menschen gleichgültig sind, und der heroische Mensch in seiner Freiheit erscheint als eine Macht, die unbekümmert um die Laune der fortuna ihre Zielsetzungen verfolgt.

Dantes Geschichtsphilosophie offenbart ganz augenscheinlich einen großen Fortschritt gegenüber dem Geschichtsbild Augustins und Ottos von Freising, wohl vor allem deswegen, weil ihm die Religion nicht mehr als das einzige Kind Gottes gilt, sondern daneben auch die anderen Kulturmächte, so besonders das imperium, eine selbständige Wertbedeutung gegen-

[1]) Dantes Geschichtsphilosophie von Miller, S. 19; Mon. II, 3. Conv. IV, 4, Mon. II, 5—6.

über der Kirche gewinnen. Das imperium ist ein Repräsentant Gottes auf Erden so gut wie die Kirche. Jenes ist das Prinzip der politisch-sozialen, materiellen Ordnung, diese das Prinzip der ethisch-religiösen Ordnung. Beide Gewalten aber können nur dann im Sinne der göttlichen Vorsehung ersprießlich wirken, wenn ihre Sphären vollkommen getrennt bleiben. Das imperium hat die absolute Herrschaft über alle weltlichen Güter, das Papsttum über alle geistigen Güter. Jenes ist höchste Autorität in Sachen der irdischen Herrschaft, dieses dagegen die höchste Instanz in moralischen und religiösen Angelegenheiten. Weder darf der Staat in die Sphäre der Kirche, noch die Kirche in die Sphäre des Staates eingreifen. Imperium und sacerdotium sind vollkommen gleichgeordnete Mächte. Und das Schwert des Priesters soll nicht das Schwert des Fürsten überragen. Wenn das Papsttum um irdischen Besitz bekümmert ist, dann verliert es alle seine Würde. Und wenn das Kaisertum nach Hoheitsrechten über den Priesterstand trachtet, dann durchbricht es die von Gott gesetzten Schranken. Die Geschichte der Welt ist die Geschichte dieser beiden Mächte, die das Gottesreich in sich tragen und bewahren. Bis an das Ende der Geschichte werden imperium und sacerdotium bestehen, mag es auch zeitweilig so aussehen, als ob ihre Macht dahinschwinde. In der universalen Idee ruht nach Dante das Heil der Menschheit. Durch sie wird jene ethische Kultur erzielt, zu der das Weltgeschehen ausreifen soll, die Freiheit, das Recht und der Friede.

§ 2. Die Geschichtsphilosophie der Renaissance und Aufklärung.

Mit Dante verklingt die letzte Stimme der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie, deren allgemeiner Charakter dahin verstanden werden muß, daß es sich hier um eine religiöse Form der Universalgeschichte handelt, welche die anderen Kulturwerte noch nicht selbständig gelten läßt und die Macht der göttlichen Vorsehung so sehr betont, daß die Gestalten der historischen Persönlichkeiten daneben vollkommen verblassen. Sie sind nur das Werkzeug, dessen sich der Weltgeist bedient, um seine Pläne zu erfüllen. Aber sie haben kein eigenartiges Interesse. So bleibt die mittelalterliche Geschichtsphilosophie befangen in einer einseitigen Wertung des religiösen Lebens, in der Identifizierung von Wert und Religion und in einer Betonung des allgemeinen göttlichen Waltens und der Schicksalsmächte stehen, die ein deutliches Hervortreten und eine klare Anschauung menschlichen Heldentums vollkommen zur Seite drückt, und auch die Ansätze zu einer Überwindung dieser Einseitigkeiten, wie sie sich bei Dante finden, der das sittlich-politische Leben stark unterstreicht und im Römertume das Heldenhafte erschaut, vermag dies allgemeine Bild nicht zu ändern. Eine Wandlung gibt erst die Geschichtsphilosophie der Renaissance, und fast entscheidend für die neue Wendung der Probleme ist hier die Erscheinung Machiavellis geworden.

a) Machiavelli und die Idee der Nation.

Das Neue bei Machiavelli gegenüber der christlichen Geschichtsphilosophie ist vor allem die Ablehnung des Universalismus und die Betonung des Na-

tionalen. Er sucht nicht mehr die Einheit des Imperiums und Sacerdotiums mit der Einheit der Menschheit und diese wieder mit der Einheit der göttlichen Substanz in Beziehung zu bringen. Er bewertet vor allem die Nationalität und ist gleichgültig und fremd gegenüber der Idee menschlicher Einheit und göttlicher Macht. Dennoch hat er nicht eigentlich die Wertindividualität der Persönlichkeit und des Volkes im philosophischen Sinne des Wortes entdeckt. Das Individuum, wie es von Machiavelli gedacht wird, ist weder selber ein eigentümliches Wertgebilde, noch ist es der berufene Träger sittlicher Werte, ein Individuum etwa, welches das sittlich Wertvolle oder den religiösen Gedanken freiwillig anerkennt und sieghaft bejaht. Die historischen Individuen, wie sie Machiavelli preist, besitzen als dominierende Eigenschaft ihres Wesens virtù[1]). Diese virtù ist gleichbedeutend mit Tüchtigkeit, mit Vitalität, mit Lebensmacht. Die Persönlichkeiten, die der große Florentiner meint, sind die gewaltigen Herrenmenschen und Leistungsmenschen. Sie vor allen machen Geschichte, diese Menschen mit rücksichtslosem Willen und starker gesunder Kraft. Das, wohin ihr Ehrgeiz und ihre Liebe sie treibt, fällt doch immer mit den großen Aufgaben der Kultur zusammen. Sie sind die Fortbeweger des historischen Geschehens, und im Verhältnis zu jener rohen und plumpen Masse, zu der die Alltagsmenschen gehören, sind sie die Bildner der Geschichte. Machiavelli vertritt die Auffassung, daß die Geschichte in der Hauptsache nur von großen Persönlichkeiten, von machtvollen Individuen gebildet wird. Diese Individuen aber wachsen für ihn zu gewissen Typen aus, mit denen er dann die Vorstellung von historischer Größe verbindet. Ein solcher Typus ist etwa für ihn Cesare Borgia, aus dem Machiavelli das Bild eines Fürsten geformt hat, so wie er es bejaht. Alles ist mächtig gesteigert, und wir erleben an ihm den Typus des gewaltigen Herrenmenschen, der vor nichts zurückbebt, wenn es sich um große Ziele handelt. Diese Typen des Machiavelli sind vollkommen rationalisiert, sofern sie so gedacht werden, daß das Werden des historischen Lebens aus ihnen abgeleitet werden kann. Sie haben keine rätselvollen Tiefen. Wie sie selber der vernünftigen Einsicht hingegeben sind und so das Geschick bemeistern und die Zufälligkeiten des Lebens überwinden, so sind sie auch der historischen Erkenntnis vollkommen zugängig, welche die Frage erhebt, was wohl das verständigste und zweckmäßigste Verhalten in einer gegebenen Lage sein möchte. Wir haben das Recht, auf das Vernünftige und Einsichtsvolle als Grund zu schließen, weil wir wissen, daß sich jene Heroen trotz ihrer gewaltigen Leidenschaften von den Leitsätzen der vernünftigen Einsicht bestimmen ließen. So tritt nunmehr der Gedanke der göttlichen Kausalität ganz zurück, und das Schicksal verliert an Macht und Würde gegenüber dem Helden, der bei aller Launenhaftigkeit und Veränderlichkeit der fortuna immer derselbe bleibt, keinem Gesetz der Entwicklung unterworfen, seine starre und unbeugsame Art bewahrt.

Machiavelli bedeutet somit in seiner Geschichtsauffassung den denkbar größten Gegensatz zur Geschichtsphilosophie des Mittelalters. An die Stelle der Kausalität Gottes tritt nunmehr die Kausalität der großen Gattungs-

[1]) Über den Begriff der virtù vgl. Eduard Wilhelm Meyer, Studien zur Geschichtsauffassung Machiavellis. München 1912.

individuen. Der rücksichtslose Leistungsmensch an die Stelle der göttlichen Vorsehung, der blanke Naturalismus an die Stelle einer religiösen Metaphysik. Der Wertgesichtspunkt weicht im allgemeinen einer wertfreien Betrachtung, wenn auch die Idee der Nation wertend anerkannt wird und in der Betonung des Erfolges sich die richtige Einsicht kundgibt, daß für die historische Beurteilung in der Tat die Leistung entscheidend ist. Nicht aber ist deutlich, daß als allgemeingültige Voraussetzung der Leistung doch immer die Idee der Kulturwerte zu gelten hat, nach denen sich die Leistung als historisch bedeutsam oder nicht bedeutsam bestimmt. Auf jeden Fall ist für die geschichtsphilosophische Konstruktion nunmehr ein neuer wichtiger Faktor gewonnen oder wiedergewonnen, nämlich die historische Persönlichkeit; aber die Persönlichkeit und die soziale Gemeinschaft des Staates werden noch nicht als Wertindividualitäten von unwiederbringlicher Einzigartigkeit, sondern in naturwissenschaftlicher Auffassung als Gattungsindividuen begriffen. Sie sind den Naturmächten verwandt, hochgespannte Lebenskräfte von gewaltiger Intensität, furchtbar, schön und gefährlich. Erst der Weiterbildung der Geschichtsphilosophie ist es gelungen, dem Begriff der Persönlichkeit und des Staates jene naturalistischen Züge zu nehmen, die das Zeitalter der Renaissance ihnen verliehen hatte. Die naturalistische Gesichtsmaske, welche die Individualität des einzelnen und der Gesamtheit tragen mußte, hing bekanntlich mit der Wertung der Naturwissenschaften zusammen, die damals zu hoher Entfaltung gelangten. Aus dieser Übertragung naturwissenschaftlicher Vorstellungen und Begriffe auf die Gegenstände der Kulturwissenschaft entsprang jene abstrakte, mechanische, wertfreie Auffassung des Staates, wie sie ihren bezeichnendsten Ausdruck bei Hobbes gefunden hat, und die Auffassung der Persönlichkeiten als kondensierte Lebensmächte. Und die Offenbarung einer gewaltigen Lebensmacht als Ausdruck des staatlichen Willens und der staatlichen Omnipotenz entsprach in jeder Hinsicht den Grundwertungen dieser Zeit.

b) Methodologische Probleme.

Um diese Zeit traten nun auch die methodologischen Probleme der Geschichtsphilosophie leise hervor. Alles Interesse war zwar in der Hauptsache auf die Naturwissenschaften und die Mathematik gerichtet, und es herrschte das Verlangen, in einer Universalmethode den gemeinsamen und untrüglichen Weg aller wissenschaftlichen Forschung festzustellen. Der Weg der Mathematik und Naturwissenschaft sollte auch in der Philosophie und Kulturwissenschaft betreten werden. Daneben aber finden sich doch auch Überlegungen, die für die Sicherstellung einer besonderen historischen Methode von Bedeutung geworden sind. Ich denke hier vor allen an Bacon, Spinoza und Leibniz.

c) Bacon.

Bacon ging darauf aus, neue Gegenstände wissenschaftlicher Erforschung zu finden und zu konstruieren. Er glaubt an die Allmacht des naturwissenschaftlichen Denkens. Es gibt nur eine Form der Verstandeskenntnis, und diese ist die naturwissenschaftliche. Nicht aber erschöpft sich alles Wissen in Ver-

standeserkenntnis. Neben dem intellectus gibt es die memoria; neben der eigentlich urteilsmäßigen Erkenntnis eine Erkenntnis durch Bilder und Vorstellungen, welche auf das Vergangene der historischen Wirklichkeit gerichtet ist. Das Land der Erinnerung, das Reich der Mnemosyne ist das Gebiet des historischen Verstehens, das durch Bilder und Gestalten lebendig gemacht wird[1]).

d) Spinoza.

Spinoza hat die mathematische Methode auch auf die Philosophie angewendet, und sein wertfeindlicher Naturalismus läßt keinen Raum für selbständiges historisches Leben[2]). Dennoch hat er eine Unterscheidung getroffen, welche für die Entwicklung der historischen Methode eine große Bedeutung gewann; es ist das die Unterscheidung von endlicher und unendlicher Kausalität[3]). Nach der metaphysischen Auffassung Spinozas ist jedes endliche Ding doppelt bestimmt, nämlich einmal durch Endliches und dann wieder durch Unendliches. Jedes Ding ist endlich bestimmt, sofern jedes Einzelding und jeder Zustand von Ruhe und Bewegung, in dem es sich befindet, immer wieder bestimmt ist durch andere Dinge und andere Bewegungszustände endlicher und begrenzter Art. Jedes Stückchen psychischer Wirklichkeit ist durch ein anderes Stück psychischer Wirklichkeit, ebenso wie alle physische Wirklichkeit wieder durch Physisches verursacht und darin begründet ist. Aber gleichzeitig unterliegt auch jedes Ding der Bestimmtheit durch ein Allgemeines. Dieses Allgemeine ist für den Körper die Raumgesetzmäßigkeit und für das seelische Geschehen die Bewußtheit der cogitatio. Die menschliche Kausalität ist die Bestimmung der endlichen modi durch die unendlichen Attribute. Die endliche Kausalität ist die Bestimmung der endlichen modi durch andere endliche modi, eine Bestimmung, die niemals auf ihren letzten Grund zurückverfolgt werden kann, sondern uferlos in das Unendliche geht.

Wenn wir diesen beiden Begriffen von Kausalität eine moderne Deutung geben, so kommen wir zu dem Prinzip der historischen und naturwissenschaftlichen Kausalität. Denn jene Kausalität, da Endliches immer Endliches bestimmt, da das nur Individuelle immer wieder von einem anderen Individuellen abhängig gedacht wird, ist der historischen Kausalitätseinmaligkeit zu vergleichen, die für alles historische Geschehen bestimmend ist. Jene andere Kausalität aber, die Spinoza als die unendliche Kausalität oder als die Kausalität der Altribute bezeichnet, ist als Kausalitätsallgemeinheit der naturwissenschaftlichen Kausalität vergleichbar, die als das Allgemeine der Gattung oder des Gesetzes das individuelle Einzelgeschehen und die Totalität aller Bewegung bestimmt. Der Kausalitätseinmaligkeit in ihrer Besonderheit und Individualität tritt die Kausalitätsallgemeinheit in ihrer Gleichartigkeit entgegen.

e) Leibniz.

Derselbe Gegensatz von Kausalitätseinmaligkeit und Kausalitätsallgemeinheit, wie er in der endlichen und unendlichen Kausalität Spinozas

[1]) Bacon, Instauratio magna. Vgl. Friedrich Überweg, Grundriß 3. Teil., S. 67.
[2]) Vgl. Kuno Fischer, Spinozas Leben und Werke, Heidelberg 1898.
[3]) Vgl. Windelband, Rektoratsrede, Straßburg 1894.

zum Ausdruck kommt, findet sich in einer für die Geschichtsphilosophie noch weitaus bedeutsameren Form in Leibniz' Unterscheidung der ewigen und tatsächlichen Wahrheiten wieder. Es gibt nach Leibniz ewige Wahrheiten, welche unmittelbar begründet sind im göttlichen Intellekt, von denen Gott selber nicht lassen kann, weil er als vernünftiges Wesen das Vernünftige bejaht und die Wahrheit anerkennt, die sein eigenstes heiliges Wesen ausmacht. An diesen ewigen Wahrheiten hängt die ganze Organisation der Welt, so vor allen Dingen ihr Grundverhältnis, die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen. Unmöglich konnte die Gottheit die Monaden unendlich schaffen. Um ihrer eigenen Unendlichkeit willen mußten sie endlich sein und begrenzt und unvollkommen; denn die Gottheit erträgt nur die eine Unendlichkeit, die sie selber bedeutet. Das logische Prinzip der Welt verlangt das eine Unendliche und die unendlich vielen Endlichen. Die rein logischen Wahrheiten hängen aber schließlich ab von dem Prinzip des Widerspruches. Für das Gebiet des Begriffes und für das Reich des Systematischen gilt das Gebot des Widerspruches unbedingt und ist hier vollkommen entscheidend. Durch die Norm des Widerspruches wird die philosophische und naturwissenschaftliche Erkenntnis bestimmt. Neben den ewigen Wahrheiten der systematischen Erkenntnis, die für alle Zeiten unverschiebbar feststehen, gibt es die tatsächlichen Wahrheiten der sinnlichen Wirklichkeit. Hier handelt es sich um das Gebiet der Erfahrung, vor allem auch um die historische Tatsächlichkeit. Es ist die Wahrheit des Soseins, der ganz individuellen Gegebenheit. Die allgemeine Form und Struktur eines Gegenstandes wird von dem Satz des Widerspruches bestimmt, der für das Allgemeine mit Notwendigkeit gilt. Dagegen ist die individuelle Ausgestaltung dem Allgemeinen gegenüber gewissermaßen etwas Zufälliges, was, wie es scheint, auch anders hätte sein können, ohne daß dadurch die Struktur des Wirklichen und die Beziehung des Unendlichen zum Endlichen merklich verschoben wäre. Das Prinzip dieser Tatsächlichkeitswahrheiten ist nach Leibniz der Satz vom Grunde, der im göttlichen Willen wurzelt. Während die ewigen Wahrheiten, die nach dem Prinzip des Widerspruches verlaufen, unveränderlich im göttlichen Heilsplan ruhen, vermag der göttliche Wille die tatsächlichen Wahrheiten des Gegebenen zu modifizieren. Die Wahrheiten der Tatsachen stehen somit an Würde und Bedeutung hinter den ewigen Vernunftwahrheiten zurück[1]).

Damit ist Leibniz nicht nur auf den wichtigen Unterschied aufmerksam geworden, der auch von Spinoza konstatiert war, sofern er eine doppelte Art der Bestimmtheit, nämlich die von unendlicher und endlicher Kausalität annahm und damit auf die beiden Sphären des naturwissenschaftlich Philosophischen und des historisch Erfahrungsmäßigen hinwies, eine Unterscheidung, in welcher schon bis zu einem gewissen Grade der Gegensatz von naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung vorbereitet war, sondern vor allem wichtig ist auch die Einsicht von Leibniz, daß der Satz des Widerspruches für die Geschichte keine entscheidende Bedeutung besitzt. Der Satz des Widerspruches ist das höchste Prinzip aller mathematischen Wissenschaften. Er gilt für die Sphäre allgemeiner Begriffe und drückt Beziehungen

[1]) Vgl. auch Windelband, Lehrbuch S. 332 ff. und 355.

aus, die zwischen ihnen bestehen[1]). Er lehrt die Unvereinbarkeit gewisser Merkmale. Er gilt für jene Sphäre, die dem sinnlichen Leben relativ fremd ist. Dagegen scheitert seine Macht an der historischen Wirklichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal ohne Zweifel, weil die Begriffe der Historie so sehr mit Rücksicht auf das Individuelle gebildet sind, daß der Begriff des Widerspruchs in einer Fülle von Irrationalität den Gedanken des Gegensatzes immer wieder auslöscht und zum Schweigen bringt. Wie das Leben Gegensätze tragen kann, so scheint auch die historische Wirklichkeit, zumal in der Gestalt der historischen Persönlichkeit, Gegensätzliches in sich vereinigen zu können[2]). Dazu kommt dann weiter noch, daß der Begriff des Widerspruches in der Sphäre des Unsystematischen seinen Sinn verliert. Denn der Widerspruch hat nur dort einen guten Sinn, wo sich das Reich allgemeiner Begriffe zu einem System von Grund und Folge zusammenschließt. Nicht aber kann er dort eine beherrschende Bedeutsamkeit gewinnen, wo die individualisierende Begriffsbildung der Historie den unendlichen, niemals abgeschlossenen Prozeß der geschichtlichen Wirklichkeit zu gestalten unternimmt.

f) Neue Ausdrucksformen des Wertlebens in der Renaissance.

So hat die Renaissance bei aller Bejahung des Wertfreien und der naturwissenschaftlichen-mathematischen Methode doch auch wiederum Gedanken gebildet, die der Idee einer historischen Methode entgegenkommen, wenn auch dieses andere, das neben dem Philosophisch-Naturwissenschaftlichen sich geltend machte, in dem Zusammenhang ihrer Gedankenwelt nur etwas Geringes und Nebensächliches bedeuten konnte. Und dieselbe Renaissance, die in ihrer naturalistischen Gesinnung dem Wertbegriff feindlich entgegentrat, die vor allem den ethischen und ästhetischen Wert in ihren philosophischen Überlegungen stark vernachlässigte, die den Begriff der Individualität als Persönlichkeit und Staat jedes Wertglanzes entkleidete: dieselbe Renaissance hat auch wieder dem Wertleben neue Ausdrucksformen verliehen. Das bezieht sich nicht nur auf die Ausbildung des theoretischen Ideals in der lebendigen Erfassung des Wahrheitsbegriffes, auch die soziale Gemeinschaft des Staates und die Idee der Persönlichkeit gewinnen neben der Renaissance der antiken Wertbeurteilung doch auch gleichzeitig darüber hinaus einen neuen Sondersinn. Auch das Griechentum hatte die Idee des Staates als Vollendung der sozialen oder auch spezifisch ethischen Gemeinschaft auf das höchste gewertet. Aber die nationale Idee hatte damals noch keine Geschichte, sie war höchstens ein stummer Protest gegenüber den Weltreichen des Barbarentums, gegenüber jenen großen orientalischen Despotien, in denen sich das Prinzip der Weltherrschaft fast unmittelbar mit der geistigen Gewalt vermählte. Seitdem hatte eine Römerherrschaft geblüht als Herrschaft eines Kulturvolkes, das an der Verbindung der beiden Gewalten im wesentlichen festhielt. Und die Herrschaft des Römertums war dann abgelöst von der Herrschaft des deutschen Imperiums, dem in Rom die Macht des Sacerdotiums gegenübertrat. Die große universalistische

[1]) Vgl. über den Satz des Widerspruches Bolzanos Wissenschaftslehre S. 200—212.

[2]) Über das Paradoxe historischer Persönlichkeiten vgl. Fritz Wittels, Tragische Motive, Berlin 1911.

Bewegung hatte sich in dem Gegensatz der weltlichen und geistlichen Gewalt versteift, und der Konflikt dieser beiden, die so sehr aufeinander angewiesen waren, hatte dann schließlich ihren Untergang herbeigeführt. Nun erwuchs der Gedanke von dem eigentümlichen Wert der Nation, die etwas für sich bedeutet und für sich bedeuten will. Die fremde Wertbekleidung wird abgelehnt oder doch stark zurückgedrängt. Das Volk ist nicht wertvoll als auserwähltes Volk, als Volk Gottes, auch nicht als Erbe fremder Güter, noch schließlich als Volk im Dienst eines ethischen Sollens, sondern um seiner Eigenheit und Unvergleichlichkeit willen ist es wichtig, und sein eigentümliches Kulturschicksal zeichnet ihm besondere Wege vor. Und wie in allen Reflexionen, die sich auf die Persönlichkeit beziehen, der große Mensch erfordert wird als der Universalmensch, der alles versteht und zu leiten vermag, so erhebt sich auch die Forderung der großen, eigentümlich gebildeten Nation.

Allerdings treten diese Postulate nur gelegentlich hervor, während die Frage nach dem Prinzip des Kulturgeschehens weitaus am meisten in der Besinnung auf die Natur des Staates zum Ausdruck gelangt. Dabei sind Staat und Volk als zwei durchaus disparate Dinge gedacht, die wohl niemals miteinander in Einklang gesetzt werden können. Je nach der politischen Haltung der Staatsphilosophen dieser Zeit wird der Staat entweder als ein allmächtiges Wesen aufgefaßt, das rücksichtslos befehlen und bestimmen kann, oder aber es wird der Versuch gemacht, die Sphäre des Staates so eng wie möglich zu ziehen und das wertvolle Kulturleben in Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit aus seiner Sphäre auszuschließen.

Auf jeden Fall bleibt der Renaissance das große Verdienst, daß sie neben der einseitigen Betonung des Allgemeinen, wie es der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie eigentümlich war, die Individualität als den zweiten großen Geschehensfaktor energisch geltend machte. Allerdings ist die Individualität noch nicht als Wertindividualität gefunden, sondern nur als Machtpotenz erkannt.

g) Entdeckung des Fortschrittsbegriffes in der Aufklärung.

Die Bewegung des Aufklärungszeitalters wird im allgemeinen dahin charakterisiert, daß es kein Verhältnis zur Geschichte gehabt habe, und seine geschichtsfeindliche Haltung dadurch motiviert, daß der rationalistische Charakter des Zeitalters, der sich durch ein Übermaß von Kritik gegenüber allem Geltenden auszeichnete, das Verhältnis zur Tradition lockerte und löste. Handelte es sich doch um ein Zeitalter, das auf allen Gebieten unerhört Neues wachsen und werden sah, und das von dem stolzen Gefühl seiner sieghaften Triumphe erfüllt war. Dennoch würde man dem Aufklärungszeitalter sehr unrecht tun, wenn man es als eine für Geschichte und Geschichtsphilosophie unfruchtbare Epoche bezeichnen wollte. Wohl führte die Kritik an Religion, Kunst und Staat schließlich zu einem gewissen geistigen Anarchismus, in der die theoretische Vernunft, welche die große revolutionäre Kritik an allem Bestehenden geübt hatte, am Ende auch das Fundament ihrer eigenen Beurteilung untergrub, aber der wahrhaft spekulative Geist dieser Epoche hat doch auch wieder neue Wertgebilde aufgewiesen, so besonders den für die Geschichtsphilosophie ganz unentbehrlichen Begriff des Fortschritts. Der

Fortschrittsbegriff ist geradezu entscheidend für die Stimmung und Haltung des Aufklärungszeitalters, und zwar kommt dieser Begriff in zwei verschiedenartigen Formen hier zur Entfaltung, sofern er einerseits mit dem Leben des einzelnen und seiner Persönlichkeit, anderseits mit dem Allgemeinen des Gattungslebens sich verbindet. Der Individualismus dieses Zeitalters verkündet, daß die Individualität in ständigem Wachstum einem Ziele höchster Vollkommenheit sich nähere, bezw. auch daß die Persönlichkeit bis ins Unendliche sich steigere und entfalte. Wenn die Idee des Fortschritts so unmittelbar mit der Einzelpersönlichkeit verbunden wird, dann wird weniger auf den Fortschritt der Kulturarbeit reflektiert als den objektiven Niederschlag der persönlichen Entfaltung, sondern das Interesse ist vielmehr darauf gerichtet, inwiefern die Qualitäten des Menschen in ihrer Weiterentwicklung eine Werterhöhung bei sich führen. Es ist gemeint, daß die Menschen der Zukunft höher und wertvoller sein werden als die Menschen der Gegenwart. Aber diese Steigerung der Wertqualitäten am einzelnen braucht noch nicht notwendig zusammenzugehen mit einer Wertsteigerung der Kulturleistungen überhaupt. Es könnte ja sein, daß die Wertindividualität behindert wäre, sich auszudrücken und zu offenbaren. Wie auf der anderen Seite auch die Möglichkeit besteht, daß das Wertvolle und Bedeutsame von dem relativ Unbedeutenden geformt und geleistet wird.

Ganz anders, wenn die Behauptung aufgestellt wird, daß die Menschheit fortschreite, sofern sie wächst und steigt, um einem Ziele der Vollendung entgegenzugehen. Denn mit dem Fortschrittsgedanken verbindet sich immer ein gewisser Zielgedanke. Dieses Ziel kann nicht der Fortschritt selber sein; denn daß die Menschheit im ganzen fortschreitet, dieser große Gedanke des Aufklärungszeitalters, hat doch nur dann einen Sinn, wenn etwas Feststehendes angenommen wird, dem das Geschehen zugewendet, ist und in dem es seine Erfüllung findet. Was wäre ein steiler Felsenpfad ohne Grad und Gipfel und eine Himmelsleiter, der der Himmel fehlt. Diese unsere irdische Welt soll gebildet und gestaltet werden. Wir sind wohl gern bereit, diese Last und Mühe der Arbeit zu tragen. Vielleicht verlangen wir keinen anderen Lohn als den, der in unserer Arbeit liegt, aber ein Ziel wollen wir wissen. Das Bauen in das Uferlose hinein ist plan- und sinnlos. Die Ordnung der Welt entfaltet sich, und immer fügen die späteren Geschlechter den Leistungen der früheren das Größere und Bedeutsamere hinzu. Der Wert der Beiträge steigt, aber schließlich muß doch einmal der Vollender kommen, der das Unvollendete krönt. So sehr nun aber auch der Gedanke des Fortschritts als Wertsteigerung sinngemäß mit dem Gedanken des Endzwecks verbunden ist, so vermochte doch das Aufklärungszeitalter in seinem starken Lebensgefühl auch den Fortschritt um des Fortschritts willen zu bejahen. Von der Neuheit und Größe des Gedankens so sehr bewegt, liebte es ihn schließlich um seiner selbst willen, und die Betonung der Aktivität wurde so mächtig in diesem Zeitalter, daß die Vorstellung lockend erschien, immer weiter in unendliche Fernen und Weiten hinaus zu bilden und zu schaffen an einem Werk, das niemals seinen Abschluß erhält. Damit feierte das Aufklärungszeitalter ganz augenscheinlich die Geschichte, zu deren logischer Struktur ja nun einmal das uferlose Geschehen, das Anfangslose und Endlose gehört.

Wenn wir aber von dem allgemeinen Charakter des Aufklärungszeitalters sprechen, so müssen wir uns immer darauf besinnen, daß das Zeitalter von zwei sehr entgegengesetzten Strömungen bewegt wird. Die rationalistische Oberströmung, die in Frankreich vor allen durch Voltaire repräsentiert wird, findet ihren Gegensatz in dem Pathos des Irrationalen und Affektiven, wie es Rousseau vertrat. Die irrationale Unterströmung geht über Herder zur Romantik hin, und sie hat ja vor allem die Geschichte geliebt und gestaltet.

In dieser Zeit hatte die Geschichtsphilosophie die schwere Auseinandersetzung mit dem Begriff der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit zu vollziehen, der seit dem Zeitalter der Renaissance immer mehr an Geltung und Bedeutung gewonnen hatte. Das gedanklich Wirksamste, was sie den Herrschaftsansprüchen der Naturwissenschaft entgegenzustellen vermochte, das war in der Tat diese Idee des Fortschritts, die ihrem letzten Sinne nach mit dem Gedanken der Wiederkehr vollkommen unvereinbar ist. Die Unvereinbarkeit dieses Gegensatzes wurde jedoch nicht sogleich offenbar, und so versuchte man denn zunächst einmal, die Idee des Fortschritts mit dem Gedanken der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit als dem großen Erbteil der Renaissance zu versöhnen. Die wichtigsten Vertreter dieses Gedankens sind Vico und Condorcet. Ihnen entgegen stehen diejenigen Geschichtsphilosophen, die das Naturgesetz in der Geschichte von vornherein ablehnen. In dieser Tendenz verbindet sich die universalhistorische Tendenz des Mittelalters, wie sie in der Geschichtsphilosophie eines Bossuet noch weiterlebte, mit den individualistischen Tendenzen der neuen Zeit, die in Rousseau und Herder zur Sprache kamen.

h) Die Geschichtsphilosophie Vicos.

G. B. Vicos Werk[1]) hat der modernen Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie die Wege gewiesen. Zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte wissenschaftlicher Betrachtung sind hier noch vollkommen ungetrennt. Benedetto Croce will in Vico schon die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus und speziell die Geschichtsphilosophie Hegels vorgebildet sehen[2]). Das ist nur in begrenztem Sinne der Fall. Die Verwandtschaft zwischen Vico und der Philosophie des deutschen Idealismus ist wohl vor allem darin zu sehen, daß Vico wie jene den Begriff der Wertidee mit dem historischen Geschehen verbunden hat, der Gegensatz aber in der vollkommen unkritischen Vermischung des Psychologischen und Logischen, die für den Vorläufer Kants ja selbstverständlich ist. Dazu kommen eine Fülle von mittelalterlichen Vorstellungen, die vor allem in dem Versuch eines Ausgleichs von Offenbarung und Vernunfterkenntnis sich geltend machen.

Vico geht in seiner Geschichtsphilosophie von dem Gedanken aus, daß es möglich sei, das Leben der Völker nach wissenschaftlichen Prinzipien dar-

[1]) Gesamtausgabe Vicos von Ferrari, 7 Bände, Neapel 1858—65. Vgl. auch G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsychologe von Dr. Otto Klemm, Leipzig 1906.

[2]) Benedetto Croce, La Filosofia di Giambattista Vico. XX. Il Vico e lo suolgimento posteriore. Bari.

zustellen, wenn es gelingt die beiden Erkenntnisquellen des Menschen in einer großen Synthese zu vereinigen und das Wesen der Dinge aus ihrer Entstehung zu begreifen. Er geht also von dem erkenntnistheoretischen Problem aus, wie eine Erkenntnis des historischen Lebens möglich sei, als dessen Stoff und Substrat ihm das Völkerdasein, die Gegebenheit großer sozialen Zusammenhänge entgegentritt. Die mittelalterliche Gebundenheit seines Denkens sieht eine Lösung dieser Frage dann vor allem in der Versöhung des theologischen Offenbarungsgedankens mit der philosophisch-geschichtlichen wissenschaftlichen Vernunft. Es gilt als ein doppeltes Erkenntnismittel für ein Wissen von der historischen Wirklichkeit auf der einen Seite die Vernunft, auf der anderen Seite die Offenbarung, auf der einen das verum, auf der anderen das factum. Mit diesen Erwägungen stellt sich Vico prinzipiell auf den Standpunkt des Thomismus, der sich in ähnlicher Weise die Aufgabe stellte, die Forderungen des theoretischen Denkens mit dem religiös-kirchlichen Offenbarungsglauben zu versöhnen.

Der rationalen Erkenntnis sind in der sinnlichen Wirklichkeit des historischen Lebens keine Grenzen gesetzt. Sie vermag sich mit der wirklichen Ordnung der Dinge in Einklang und Übereinstimmung zu setzen. Von der Ordnung der Dinge ist eine Erkenntnis möglich, denn diese Ordnung ist ein für allemal feststehend, unveränderlich und ewig. Die Wissenschaft kann sich ihr aber auf doppelte Weise nahen, nämlich entweder auf dem Wege einer apriorischen Konstruktion, darin die eigentliche Aufgabe der Geschichtsphilosophie gesucht werden muß, oder unter Heranziehung der Gegebenheiten und Tatsachen auf nur empirischem Wege.

Diese historische Wirklichkeit und das, was ihr zugrunde liegt, die ewige ideale Geschichte, die in immer wieder neuen Modifikationen sich sinnlich ausdrückt, läßt sich nun aber auf rein rationalem Wege und vollkommen unabhängig von den einzelnen Tatsachen konstruieren, in ähnlicher Weise wie die Geometrie ihre Größen schafft, indem sie Elemente konstruiert und entfaltet. Der Geschichtsphilosoph hat die Idee der ewigen Geschichte und kann aus der allgemeinen Idee des Weltplanes heraus die Einzelphasen der historischen Entwicklung begreifen. Auch ist eine Kenntnisnahme des historischen Lebens durch den Umstand sehr erleichtert, daß der Handelnde mit dem Erzählenden gewissermaßen zusammenfällt, sofern der Kulturmensch die historischen Leistungen vollführt und sie in Werken und Institutionen mancherlei Art befestigt und der Kulturmensch wiederum die objektivierte historische Vernunft zu verstehen unternimmt. Zwischen dem Historiker und den Kulturwerken besteht gewissermaßen keine Heterogenität, sofern im Prozeß des historischen Verstehens das Kultursubjekt dem Kulturobjekt gegenübersteht. Damit ist ein wichtiges Argument für die Möglichkeit der historischen Erkenntnis herbeigezogen. Dem Historiker sind dem Völkerleben gegenüber gesicherte Mittel der Erkenntnis an die Hand gegeben. Ihr Erkenntnisweg ist ein besonderer und eigentümlicher Weg. Vico tritt der Wissenschaft der Renaissance entgegen, sofern sie eine Universalmethode lehrt. Es gibt so viele Methoden, als es verschiedene Gegenstände und Objekte des Wissens gibt. Die geometrische Methode, die Descartes als Universalmethode proklamiert hat, unterliegt ganz bestimmten Beschränkungen. Es gibt in der Hauptsache drei verschiedene

Sphären der menschlichen Erkenntnis, die für sich bestehen und nicht auf einander zurückgeführt werden können:

1. die Welt der Nationen, mit welcher sich die Menschen vor allen anderen Dingen beschäftigen, auf der ihr Hauptinteresse ruht;

2. die Welt der Natur, welche die Physiker beobachten;

3. die Welt des Geistes und Gottes, zu deren Betrachtung sich die Metaphysiker erheben.

Die Welt der Nationen ist nach Vico die noch unentdeckte und unverstandene Welt, welche die scienza nuova zum Gegenstand ihres Studiums machen soll. Von allen Wissenschaften ist sie die höchste und umfassendste und vermag ihren Gegenstand auf dem Wege einer strengen Deduktion zu erschließen. Sie beginnt mit dem Lautwerden und Hörbarwerden der Vernunft, mit dem ersten Gedanken an die Gottheit. Sie will eine Entwicklungsgeschichte des vernünftigen Lebens geben. Die neue Wissenschaft ist zugleich Geschichte und Philosophie der Menschheit, Universalgeschichte und Kulturphilosophie. Sie will zeigen, wie die ideale ewige Geschichte, die im Plan der göttlichen Vorsehung enthalten und für alle Völker die gleiche ist, wie diese Geschichte in dem historischen Leben der verschiedenen Völker sich immer wieder von neuem manifestiert. Sie bestimmt den Entwicklungsgang des einzelnen Volkes als eine Entfaltung zum Standpunkt der Humanität und legt von allen Werten des Kulturgeschehens besonderen Nachdruck auf das Prinzip der Moralität, der Politik und des Rechtes als wichtigste Elemente für die Entwicklung des Völkerlebens.

Das Prinzip des Weltgeschehens stellt sich in den einzelnen Nationen in sehr verwandter und ähnlicher Form dar. Sie erleiden ein ähnliches Schicksal, und so ist es sehr wohl möglich, das Prinzip des universalhistorischen Geschehens an der Entwicklung eines einzelnen Volkes, z. B. der römischen Nation, abzulesen. Die soziale Welt, zu der die Völker sich entfalten, ist von Menschen gemacht, und da die menschliche Natur überall die gleiche ist, so trägt auch die gesellschaftliche Welt aller Völker und Zeiten eine verwandte Physiognomie. Auch ist in dem Leben der Völker eine verhältnismäßig große Stabilität zu bemerken, sofern sich die menschliche Natur und dementsprechend der Charakter der Nationen nicht plötzlich und überraschend verändert, sondern immer die Spuren des früheren Stadiums und der ersten Gewohnheiten aufbewahrt. Der Grundsatz, daß die Natur keinen Sprung macht, gilt erst recht für die Welt der Kultur. In einem kontinuierlichen Geschehen lösen die Gestalten des Völkerlebens einander ab.

Mit dem Gedanken der auserwählten Völker hat Vico gebrochen. Es gibt keine Völker, die das Geheimnis des göttlichen Lebens vor allen in sich trügen. Es gibt keine Völker als große Lehrmeister für alle Zeiten, solche, über die hinaus kein Fortschritt mehr denkbar und möglich ist. Man hat bisher ganz übertriebene Vorstellungen von der Weisheit und Macht der alten Völker gehegt. In der Hauptsache ist die Kultur eines jeden Volkes sein eigenes Werk gewesen, und die Tradition war ihm nichts anderes als Material für eine neue Schöpfung. Und so vermag uns die Geschichte eines einzelnen Volkes in der Gesamtheit seines Kulturlebens in Verfassung, Sitte und Lebensweise als Typus des geschichtlichen Ablaufes zu gelten.

Wenn Vico ein Ziel der Volksentwicklung und der Menschheitsgeschichte denkt, so ist es vor allen dieses, daß es ein Reich schöner Menschlichkeit bilde, und daß die Idee der Gerechtigkeit zur Herrschaft gelange.

Indem nun Vico der Kausalität des historischen Geschehens nachdenkt, erscheint ihm der menschliche Wille als Substrat der Wertverwirklichung, als der große Impuls des Menschlichen, der dem Plane der göttlichen Vorsehung entgegenkommt. Wäre nicht diser große und starke menschliche Wille, so mangelte der Gottheit das Werkzeug der Offenbarung.

Allerdings ist es ausgeschlossen, die Kausalität des historischen Geschehens vollkommen zurückzuführen auf menschliche Willenshandlungen. Der große gemeinsame Entwicklungsgang der menschlichen Kultur, die Geschichte des menschlichen Erfolges ist nicht aus der unendlichen Mannigfaltigkeit verschiedener Willensrichtungen zu erklären. Es bleibt unbegreiflich, wie bei dieser Mannigfaltigkeit der Willensimpulse ein vernünftiger Sinn und die Erreichung eines gemeinsamen Zieles möglich sein sollte.

Aus diesen Gründen lehrt Vico neben den individuellen Willenshandlungen Ursachen allgemeiner Natur. Das sind die Ideen als die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die den historischen Prozeß bestimmen, und dazu treten als weitere Faktoren die göttliche Vorsehung und das, was er die natürlichen Bedingungen nennt. Aus den natürlichen Bedingungen ist zu ersehen, warum die historische Verwirklichung der Ideen gerade diese bestimmte Form angenommen hat. Man kann sagen, daß diese natürlichen Bedingungen Mittel der göttlichen Vorsehung sind. Die göttliche Vorsehung bedient sich ihrer zur Erreichung eines Zweckes, und der Plan der Vorsehung fällt mit den Ideen zusammen, aus denen die ideale ewige Geschichte hervorgeht. Die Geschichte, wie sie sich in der sinnlichen Wirklichkeit vollzieht, ist ein Abbild der idealen Geschichte. Auch unterliegt das Verhältnis der natürlichen Bedingungen zur Vorsehung einer gewissen Einschränkung, sofern ein Irrationales und Wertfeindliches angenommen werden muß, das nicht als Werkzeug der Gottheit verstanden werden kann. Ein ungöttlicher Rest bleibt zurück, und der Sündenfall als Auflehnung gegen Gott ist ein Teil dieses irrationalen Restes.

Wir finden bei Vico manche Momente, die auf eine Auffassung der Geschichte als wertbezogene Einmaligkeit hinzuführen scheinen. Er postuliert eine Wertordnung des historischen Geschehens und betont den Gedanken des Fortschritts. Aber die historische Betrachtung weicht dem naturwissenschaftlichen Aspekt, sofern auf das Wiederkehrende so großer Wert gelegt wird und ein allgemeines Gesetz als Bestimmung dieses Wiederkehrenden, dieser gleichartigen und verwandten Entwicklung behauptet werden muß. Alle Völker machen eine verwandte Entwicklung durch, jede Volksentwicklung ist ein Fall konkreter und sichtbarer Darstellung jener idealen Geschichte, die im göttlichen Weltplan beschlossen ist. So lassen sich in jedem Volksleben verschiedene Stadien seiner Entwicklung nachweisen, die es mit Notwendigkeit durchschreiten muß. Die Aufmerksamkeit Vicos ist darauf gerichtet, welche Wandlungen der Volkscharakter, der Typus der großen Persönlichkeit in den verschiedenen historischen Phasen, das Verfassungsleben eines Volkes sowie auch seine ganze Wertungstendenz durchmacht.

So ist die Natur des Menschen in der Weise eingerichtet, daß er zuerst auf das Notwendige achtet, dann auf das Nützliche, dann auf das Angenehme und schließlich der Schwelgerei und Vergeudung anheimfällt. So sind die Helden eines Volkes, wenn wir etwa an die Entwicklung der Griechen und Römer denken, anfangs wild und barbarisch wie Polyphem, dann großmütig und stolz wie Achilles, dann gerecht wie Aristides und Scipio Africanus, dann gleich mächtig im Guten wie im Bösen wie Alexander und Cäsar, dann grüblerisch und trübsinnig wie Tiberius und endlich ausschweifend wie Nero. Und das Verfassungsleben eines Volkes wird nacheinander repräsentiert duch das Prinzip des Despotismus, der Aristokratie, der Volksfreiheit und der Monarchie.

Die Kulturentwicklung eines Volkes läßt sich dann ihrerseits wieder in Teilentwicklungen zerlegen, bei denen es sich immer um die Entfaltung eines bestimmten Gutes, so etwa des staatlichen Lebens, der Verfassung, der Sitte, des Rechtes, handelt. Auch diese Teilentwicklungen wiederholen sich in jedem Volke. Faßt man aber sein Gesamtleben ins Auge, so lassen sich drei Hauptstadien in der Entfaltung der Menschheit unterscheiden, nämlich das göttliche, das heroische und das menschliche Stadium. Die göttliche Natur des ersten menschlichen Zustandes ist charakterisiert durch die Herrschaft der Phantasie.

Das erste Stadium der Menschheit, von dem die Universalgeschichte handelt, ist der Herrschaft der Phantasie unterworfen, die um so stärker und freier sich entfaltet, je schwächer das Denken ist. So war der Mensch am Anfang der Weltgeschichte poetisch und schöpferisch gesinnt. Mensch und Natur waren noch göttlich. Die große menschliche Phantasie belebte und vergöttlichte die materiellen Dinge nach der Vorstellung, die sie sich von den Göttern bildete.

Das zweite Stadium der Menschheit ist das heroische. Die Heroen nahmen die Natur für sich in Anspruch und begründeten ihr Privilegium durch den Hinweis auf ihre göttliche Herkunft. War in dem ersten Stadium das Gefühl und die Phantasie herrschend, so dominierte nunmehr der tatenfrohe Wille.

Seine Erfüllung aber findet das Menschengeschlecht in der vernünftigen und verständigen Natur, ein Zeitalter, in dem das Wohlwollen mit allen Menschen und die Anerkennung von Vernunft und Pflicht sich sieghaft Bahn bricht. Das erste Zeitalter war ein Zeitalter des Gefühls und der Phantasie, das zweite des Willens, und das dritte bedeutet ein Zeitalter des theoretisch Vorstellungsmäßigen. Oder anders ausgedrückt: das erste Zeitalter trägt einen religiös-ästhetischen Wertcharakter, das zweite ist naturhaft ethisch ohne theoretische Einsicht, das dritte ist zur bewußten Anerkennung der ethischen und theoretischen Werte gelangt.

Diese Zeitalter, welche die Menschheit durchschreiten muß, wiederholen sich immer von neuem. Im göttlichen Zustande der Menschheit gehen die geistliche und weltliche Macht vollkommen Hand in Hand. Die geistliche wirkt im Sinne der weltlichen und die weltliche im Sinne der geistlichen. Ihre Spaltung und Trennung tritt im heroischen Zeitalter der Menschheit ein, welches das Prinzip der Vasallität und des Lehnswesens zur Entfaltung bringt.

Das dritte Zeitalter ist das Zeitalter der idealen Verfassung in Monarchie oder Republik.

Und wenn wir an Ziel und Ende dieses Entwicklungsverlaufes denken, so weist dieses Ziel nach Vicos Auffassung ganz augenscheinlich über die Sinnenwelt hinaus. Das wahrhaftige Ziel der Menschheit liegt im Transzendenten. Der Grundgedanke seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion ist doch religiöser Natur. Nach Vico ist dem Menschen ganz im Sinne der Philosophie Campanellas ein endliches posse, nosse, velle eigentümlich. Diese Trennung und Abspaltung des endlich begrenzten Wollens vom allgemein göttlichen Willen ist durch den Sündenfall herbeigeführt. Die Trennung wird als Mangel und Unvollkommenheit empfunden, und so strebt die menschliche Sehnsucht nach der Einheit des Anfangs zurück. Durch Klugheit, Maß und Tüchtigkeit wird die Rückkehr zu Gott hergestellt. Diese Erlösung von der Wirklichkeit vollzieht sich immer wieder von neuem. Sie hat sich immer wieder vollzogen, wenn eine Nation die typischen Stadien des Völkerlebens durchlaufen hat.

Als irdisches Ziel des Geschehens denkt Vico die „große Republik", in der die widerstreitenden Willensrichtungen zur Ruhe kommen. Als „ewige und natürliche Republik" bezeichnet er sie, sofern sie teil hat an der ewigen Ordnung der Dinge und der Natur des Menschen als vernünftigen Wesens entspricht. Die „natürliche" Republik ist die nach dem Gesetz der Vernunft geordnete Republik. Es handelt sich um eine ideale Form des sozialen Lebens, wie sie dann später Kant in der Idee einer weltbürgerlichen Verfassung gefordert hat.

Innerhalb einer jeden Epoche, wie sie sich darstellt in dem Entwicklungsgang einer bestimmten Nation, die drei vorgezeichnete Stadien durchläuft, herrscht ein strenger, unverbrüchlicher Kausalzusammenhang. Innerhalb einer solchen Epoche läßt sich alles kausal erklären. Dann aber wird der natürliche Zusammenhang der Dinge zerrissen, und die Vorsehung der Gottheit greift unmittelbar in das Geschehen ein. Zwischen zwei Epochen tritt also jedesmal das Wunder ein, sofern die Kausalität Gottes sich unmittelbar des Geschehens annimmt und die Naturgesetze suspendiert. Der neue Anfang einer Entwicklungsepoche schließt sich nicht so ohne weiteres dem Ende der alten an, sondern zur Erscheinung des Neuen bedarf es der Werktätigkeit Gottes. Die Gesetze, welche das historische Geschehen bestimmen, sind Mittel in Gottes Hand. Gott bedient sich der Gesetze, um die Welt zu gliedern und zu ordnen. Durch die Gesetze wirkt Gott mittelbar auf das Geschehen ein, aber er vermag auch unmittelbar und ohne Zwischeninstanzen das historische Geschehen zu bestimmen. Indem nun die Individuen die Zwecke der Vorsehung erfüllen, besteht eine gewisse Heterogenie zwischen den Zwecken, die sich der Mensch setzt, den Zielen seines persönlichen Ehrgeizes, und dem Resultat, das erreicht wird, sofern er, ohne es zu wollen, den ihm verborgenen Absichten der Vorsehung dient. Nach Vicos Auffassung nutzt die Vorsehung die Absichten des Menschen, die in der Regel immer auf Befriedigung der eigenen Wünsche gehen, gemäß ihrem Weltplane aus. Sie stellt das Persönliche in den Dienst allgemeingültiger Zwecke und führt die Helden der Geschichte zu Resultaten hin, die ihrer besondern Absicht vollkommen fern lagen, aber dem Sinne des Ganzen zunutze kommen.

Das Bedeutsame der Geschichtsphilosophie Vicos liegt in dem Versuch, die Gesetzeserkenntnis der Naturwissenschaft mit dem Wertgesichtspunkt historischer Auffassung zu versöhnen. Es gibt ein allgemeines Gesetz des Fortschritts, welches die normative Abfolge der menschlichen Gesellschaftsordnung im Völkerleben zum Ausdruck bringt, und das in Gottes Weltplan ruht und enthalten ist. Das Schicksal der Völker ist im wesentlichen dasselbe, die ideale Ordnung der staatlichen Zustände in ihrer bestimmten Reihenfolge konkretisiert sich immer wieder aufs neue. So kommt die naturwissenschaftliche Auffassung der Geschichte vor allem in dem Gedanken des Gesetzes der Wiederkehr und der typischen Allgemeinheit der historischen Persönlichkeiten zum Ausdruck. Aber anderseits ist das Gesetz des Völkerlebens, von dem die Geschichtsphilosophie Vicos handelt, kein Naturgesetz im Sinne der Naturwissenschaft wie etwa das Gesetz der Trägheit oder die Gesetze der Wärmelehre. Und zwar nicht nur deswegen, weil es ihm an Exaktheit und mathematischer Formulierbarbeit fehlt — diese Art von „Vollkommenheit" könnte ja für das Verstehen dieser Gesetzmäßigkeit noch der Zukunft vorbehalten sein —, sondern vor allem deshalb, weil es wertbehaftet und nicht frei im Sinne einer höchsten Instanz ist. Gleichgültig waltet das Naturgesetz über Gut und Böse, aber die Gesetze Vicos sind Gesetze zur Erreichung eines wertvollen Zieles und begründen eine Skala der Wertsteigerung. Auch ist das allgemeine Gesetz Vicos nicht ein selbständiges Prinzip des Wirkens und der Naturerklärung, sondern Mittel in der Hand eines Wertwesens, Werkzeug des göttlichen Prinzips. Und damit hängt zusammen, daß auch der Schauplatz der historischen Entwicklung nicht ungeteilt diesen Naturgesetzen gehört, und der Gedanke der unverbrüchlichen Naturordnung nicht durchgeführt ist, weil die Kausalität Gottes als die Kausalität des Wunders immer wieder den Ablauf des Geschehens durchbricht, und zwar allemal dann, wenn das Neue in der Gestalt und dem Werdegang eines neuen Volkes in der Geschichte der Kultur erscheint, nachdem es den Sündenfall in der Abwendung von dem lautlosen Leben des naturhaften Daseins vollzogen hatte. Was die Geschichtsphilosophie Vicos bis zur Evidenz zeigt, das ist vor allem dieses, daß die Idee des Fortschritts als geschichtsphilosophisches Prinzip mit dem Begriffe des Naturgesetzes unvereinbar ist.

i) Condorcet.

Die Gedanken Vicos sind von Condorcet weitergebildet, aber noch strenger in die Bahn der Gesetzeserkenntnis gewiesen[1]). Condorcet ist ein Sohn der Aufklärung. Religiöse und theologische Ideen, wie etwa der Gedanke der Offenbarung und des Wunders, können das wissenschaftliche Bild nicht trüben, das er uns von der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gegeben hat. Er betrachtet das historische Geschehen in streng wissenschaftlicher Weise, wenn wir auch das gewaltige Agens deutlich spüren, das all diese Gestalten offenbart hat. Es ist das der große und unzerstörbare Glaube Condorcets an den Fortschritt des Menschengeschlechts. Allerdings ist dieser Glaube nicht auf ein bestimmtes Volk bezogen, vielmehr macht Condorcet,

[1]) Esquisse d'un tableau hisorique des progrès de l'esprit humain. 1795.

indem er das Völkerleben betrachtet, die Konstruktion eines einzigen Volkes, zu dem sich die ungeheure Summe menschlicher Kräfte zusammenschließt. Dieses Gesamtvolk, die Menschheit, schreitet vorwärts, wenn auch die einzelnen Teile untergehen müssen. Die Menschheit als Ganzes schreitet vorwärts einem Reiche des vernünftigen Lebens zu.

Diesem großen Fortschrittsgesetz gegenüber hat das Wunder keine Stelle mehr. Condorcet lehrt die unverbrüchliche Naturordnung, die alle Entwicklung bestimmt und keine Ausnahme duldet, so daß auf Grund der gewonnenen Resultate auch eine Voraussicht der Zukunft möglich ist. Der Mensch ist Herr des historischen Geschehens, die Irrationalität der Geschichte ist nicht so groß, wie man wohl gemeint hat. Auf Grund einer überreichen historischen Erfahrung ist es möglich, sichere Schlüsse in bezug auf die Zukunft zu ziehen. Wir sind imstande, unsere eigene historische Situation zu verstehen, indem wir sie als Glieder einer typischen Entwicklungsreihe begreifen. So wissen wir etwa, daß im wirtschaftlichen Leben ganz bestimmte Formen in der Organisation der arbeitenden Klassen aufeinanderfolgen. Wie für die antike Welt die Sklavenwirtschaft charakteristisch und notwendig war, so etwa für das Mittelalter die Leibeigenschaft und für den modernen Staat der freie Arbeiterstand.

In seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion, die eines großen Zuges nicht entbehrt, führt der aufklärerische Rationalismus Condorcets gerade hinsichtlich der Auffassung des Mittelalters zu manchen Mißdeutungen. Was aber den Gesetzesbegriff betrifft, so hat er zwar einerseits an Bedeutung gewonnen, sofern er in seiner Unbedingtheit aufgestellt ist, aber anderseits tritt der Gedanke der Wiederkehr, der bei Vico noch scharf betont wurde, doch weit mehr hinter der Idee eines einmaligen wertvollen historischen Geschehens zurück, da das Interesse des französischen Geschichtsphilosophen vor allen der Entwicklung der Menschheit in ihrer Ganzheit und weniger der Entwicklung einzelner Völker zugewendet ist.

k) Bossuet.

Gegenüber der Gruppe jener Geschichtsphilosophen des aufklärerischen Rationalismus, die den Gedanken des Naturgesetzes auch für die Geschichte nutzbar machen wollen, steht eine andere Gruppe von Philosophen, die, den Gedanken des Fortschritts mehr oder weniger betonend, das Gesetz im naturwissenschaftlichen Sinne als Prinzip der Geschichte ablehnt. Sie gehören zu jener irrationalen Unterströmung des Aufklärungszeitalters, die sich gegen die Herrschaft des „leeren" Verstandes auflehnt. Der Fortschrittsgedanke in theologischer Gebundenheit, wie er aus der Geschichtsphilosophie des Mittelalters sich emporgerungen hatte, enthüllt sich in der Geschichtsphilosophie von Bossuet. Im Mittelpunkt seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion steht der Gedanke der Erlösung. Damit greift Bossuet auf die Grundgedanken der alten Patristik zurück. Erlösung von der Sinnlichkeit und der Welt ist aber nur möglich durch die Lehre des Christentums, die im Sinne der Vorsehung die eine heilige katholische Kirche herbeiführen soll. Diese katholische Kirche ist das Symbol für die Einheit des Gottesreiches, da derjenige, der sich mit ihr verbunden hat, auf Gnade hoffen darf. Wie Condorcet betont auch

Bossuet das gemeinsame Schicksal des Menschengeschlechtes und nicht wie Vico die Sonderentwicklung von Nationen, die durch keine ableitbare kausale Beziehung verbunden sind. Vielmehr kommt es ihm vor allem darauf an, das Ineinandergreifen des Völkerschicksals zu zeigen. Das gemeinsame große historische Schicksal der Menschheit will er zeigen, wie es sich allmählich enthüllt und erfüllt. Die Gliederung und Ordnung des Geschehens vollzieht sich dabei entsprechend dem Reifwerden und Sichvollenden der Erlösungsidee. Gewiß ist der entscheidendste Einschnitt, der im Weltgeschehen gemacht werden kann, das Geburtsjahr Jesu Christi, aber diese Zeit der Erfüllung ist noch keine Zeit der absoluten Vollendung. Die Erlösungsidee mußte sich erst ein Werkzeug und eine Stätte bereiten, von der aus sie dann über alle Welt sich verbreiten konnte. Dieses Werkzeug und Instrument wurde für die christliche Kirche und ihre erhabenen Zielsetzungen das Reich Karls des Großen, das sich auf den Trümmern der abendländischen Welt aufbaute. Diese Völker Westeuropas mit ihrer großen gemeinsamen Kultur, sie haben im Sinne der Weltgeschichte das Werk der Christianisierung zu vollenden. Sie sind gleichsam eine Station und ein Übergang zu dem Ziele der Allherrschaft des Christentums. In dem Reiche Karls des Großen verdichtet sich und erstarkt der religiöse Geist des Christentums, um sich dann später über alle Länder der Welt auszubreiten.

Jener irrationalistischen Strömung, die jede naturalistische Bindung des historischen Geschehens ablehnt, gehören im Zeitalter der Aufklärung dann endlich noch die überragenden Gestalten von Rousseau und Herder an.

l) Rousseau.

Rousseaus Schriften sind von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung der großen idealistischen Geschichtsphilosophie gewesen[1]). Seine ganzen Überlegungen rücken den Begriff der Kultur in den Mittelpunkt der geschichtsphilosophischen Spekulation. Rousseau hat zuerst die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der menschlichen Kultur erhoben. Er hat ihn der Forderung der menschlichen Glückseligkeit entgegengestellt. Wollen wir unsere Individualität zum Ziele einer wahrhaften Glückseligkeit bilden, die natürlich von niederer Sinnenlust weit entfernt ist, dann müssen wir dahin gelangen, die Kultur bis zu einem gewissen Grade zu verneinen. Vor allem ist Rousseau aufmerksam geworden auf die Wertfeindlichkeit, die zwischen den verschiedenen Kulturgebieten besteht, so etwa zwischen der Sphäre des moralischen und des künstlerischen Lebens. Er hat die großen kontemplativen Werte Wissenschaft und Kunst in ihrer moralitätsfeindlichen Tendenz deutlich zu machen gewußt, und indem er den Begriff der Kultur vor allem mit der Entfaltung dieser beiden verknüpfte, gelangte er zu einer relativen Verneinung der Kultur. Mit großer Entschiedenheit stellte er dem Begriffe der Kultur überall den Begriff der Natur entgegen. Dabei lassen sich ganz augenscheinlich zwei sehr verschiedene Begriffe von Kultur bei Rousseau unterscheiden. Der eine Naturbegriff trägt keinen Wertcharakter. Hier handelt es sich um den Urmenschen, der einsam die Wälder durchschweift und dessen vernunftloses Tun noch

[1]) R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

diesseits von gut und böse liegt. Der andere trägt sozialen Charakter und meint die natürliche Sozialität einer schlichten und einfachen Kultur, die noch von den Rauheiten und Gefährdungen der Zivilisation bewahrt ist. Auf dieser Stufe der Entwicklung lebt die Menschheit in friedlicher Gemeinschaft, gegliedert in kleine Volks- und Familieneinheiten unter einem ruhigen und gerechten patriarchalischen Regiment. Liebe und Verständnis herrscht hier überall, da das Eigentum allen gemeinsam ist und die Arbeit noch keine einseitige Spezialisierung erfahren hat. In diesem Zeitalter konnte sich der Mensch in der Totalität seiner Kräfte auswirken, da die schöne Mannigfaltigkeit seiner Vernunftanlagen noch nicht durch enge Berufsziele gehemmt ist. Dieses Zeitalter kennt noch nicht den Despotismus der Fürsten, welche die großen Staaten, die sie mit eherner Kraft beherrschen, zum Werkzeug ihres schrankenlosen Ehrgeizes machen. Noch steht die unpolitische Gemeinschaft an Stelle der sozialen Organisation, der Altruismus herrscht über den Egoismus, und die Einfachheit der Lebensgewohnheiten und Sitten erblüht zu einer reinen Moralität, in der die Güte der menschlichen Natur, durch keinerlei Schranken getrennt, frei und schön sich offenbaren kann. Der Naturzustand Rousseaus ist somit ein Zustand unverdorbener sittlicher Kultur. Man kann somit nicht sagen, daß Rousseau die Kultur radikal verneint hat; denn der Naturzustand der Menschheit, den er als höchst wertvoll anerkennt, und über den die Menschheit nicht hinausgehen sollte, ist bereits ein Kulturzustand, sofern höheres sittliches Leben geformt und gebildet ist. Rousseau verbindet den Begriff der Kultur vor allen mit der Wissenschaft und der Kunst, jenen geistigen Mächten, die der Ursprünglichkeit einem verhältnißmäßig einfachen und primitiven Lebens am meisten feind sind und die Verfeinerung des Lebens mit allen Segnungen und Nachteilen der Zivilisation in Gefolge haben. Er wendet sich also nur gegen gewisse Formen der Kultur und zwar gegen diejenigen, die nach seiner Auffassung der Kultur eines wahrhaft sittlichen Lebens am meisten entgegenstehen. Er wendet sich also nur gegen die durch ein Übermaß von Zivilisation verdorbene Gegenwartskultur und erhebt die Forderung der Rückkehr zu einfacheren und schöneren Formen des sozialen Daseins, die durch die Hast der Überkultur entstellt sind.

In dieser ganzen Tendenz Rousseaus liegt es beschlossen, daß er sich dem sozialen Fortschritt feindlich entgegenstellt. Von einer Vervollkommnung der gesellschaftlichen Zustände im Sinne der Zivilisation darf nach seiner Lehre nicht gesprochen werden. Der Fortschritt in Wissenschaft und Kunst, der sich in der reichen und kostbaren Ausgestaltung des staatlichen Lebens bemerkbar macht, zerstört das ruhige und reine Wesen der sittlichen Gemeinschaft, die durch die harten Forderungen des Egoismus, der sich in Kampf um Besitz und Eigentum äußert, noch nicht aus ihrer schönen Ruhelage gerissen ist. Dennoch ist auch Rousseau, wie alle großen Vertreter des Aufklärungszeitalters, ein Prophet der Fortschrittsidee. Nur nimmt der Fortschrittsgedanke bei ihm keine geschichtsphilosophische Gestalt an, indem er auf die großen Kulturzusammenhänge bezogen wird, sondern er wird vielmehr einseitig auf die individuelle Entwicklung beschränkt. Von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur überzeugt, fürchtet Rousseau immer, daß ihre Reinheit und Schönheit durch fremde Einflüsse getrübt werden könnte.

Die Individualität hat die Möglichkeit, einen unendlichen Reichtum guter und schöner Anlagen aus sich zu entfalten, und das wird auch geschehen, wenn dem Individuum in den sozialen Verhältnissen keine allzu schroffen und hemmenden Schranken entgegenstehen. Die sozialen Verhältnisse so zu gestalten, daß sie die Entfaltung der Individualität und eine Wertsteigerung des Personenlebens ermöglichen, ist die erste Pflicht des sozialen Gesetzgebers.

m) Herders Geschichtsphilosophie.

Über das Aufklärungszeitalter hinausweisend, schließt die Geschichtsphilosophie Herders gleichzeitig die große Epoche der Vorbereitung ab[1]). Seine Auffassung der Individualität ist der Auffassung Rousseaus verwandt. und auch sein Begriff der Natur hat mit dem Naturbegriff Rousseaus manches gemeinsam. Aber alles ist so sehr vertieft und erweitert und zu einer so großen universalhistorischen Auffassung zusammengeschlossen, daß wir in Herder den Anfang der vollendeten geschichtsphilosophischen Systeme erblicken müssen. Er stellt den unverlierbaren Typus einer Form der Geschichtsphilosophie dar, der vor allen Dingen den Wertcharakter der Individualität betont und gegenüber der Idee des Endzwecks und des Fortschritts, welche die ewige Vorläufigkeit alles wertvollen Geschehens zum Ausdruck bringen, den Gedanken des Vollendetseins und der Allgegenwart des Wertvollen auf das äußerste vertritt[2]).

Herder kann sich nicht entschließen, einen schroffen Gegensatz zwischen Natur und Kultur zu setzen. Der Begriff der Natur ist bei Herder allumfassend. Nicht nur die niederen Formen des Daseins, sondern auch die höchsten Formen des geistigen Lebens umfaßt sein Begriff der Natur. Wir dürfen im Sinne der Herderschen Philosophie keinen schroffen Gegensatz denken zwischen dem, was ursprünglich gegeben war, und dem, was geworden ist. Das engere Gebiet der Kultur ist aus jenem Früheren allmählich hervorgegangen, hat sich aus ihm heraus in vollkommener Kontinuität entwickelt. Nicht hat es sich gewaltsam von ihm losgerissen, noch sich in Streit und Unrecht gesetzt. Aus dem mütterlichen Schoße der einen großen Natur ging alles hervor, diese unendliche Mannigfaltigkeit des bloß natürlichen und geistigen Daseins.

Indem dann aber Herder nach dem Sinne des historischen Geschehens fragt, kann er ihn nur in der Verwirklichung der Humanität erblicken. Diese Humanität, zu der sich die Menschheit als Gegenstand der universalhistorischen Betrachtung entwickelt, darf nicht mit dem abstrakten Begriff eines Endzwecks verwechselt werden. Die ungeheure Arbeit und der Kampf des historischen Lebens darf nicht lediglich so aufgefaßt werden, als ob er nur im Dienste kommender Geschlechter stände und seine Bedeutung nur daher bekäme, daß eine ferne Menschheitsgesellschaft am Ziel einer endlosen Entwicklung die schwer erkauften Früchte mühelos ernten sollte. Ein unerträglicher Gedanke liegt darin, daß all unser Tun und Leisten nur vorläufige Zwecke verwirklichen kann, und daß uns niemals etwas Endgültiges und Vollendetes beschieden ist.

---

[1]) Vgl. Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

[2]) Vgl. E. Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin 1893.

Trostlos ist der Gedanke, daß unser Leben von der Wahrheit und Schönheit ausgeschlossen bleibt, weil jene sich erst am späten Horizonte der Menschheit offenbaren werden. Nein, immer und überall, das ist die geschichtsphilosophische Auffassung Herders, kann das Wertvolle in Erscheinung treten und das Vollendete zur Darstellung gelangen. Die Zeit behindert die Offenbarung des Göttlichen in der Wirklichkeit nicht, und so ist es zu all und jeder Zeit und immer wieder in neuer Schönheit zugegen.

Die Idee der Menschheit umfaßt die Summe alles wertvollen Lebens, sofern es zu eigentümlicher und vollendeter Entfaltung gelangt ist. Überall dort ist Humanität vorhanden, wo ein Volk seine eigentümlichen Gaben und Anlagen vollkommen ausgewirkt und entfaltet hat. Jedes Volk realisiert somit auf eigentümliche Weise die göttliche Idee der Menschheit, und man kann nicht sagen, daß jene alten Kulturen, die jetzt vergangen sind oder nur noch mit wenigen Trümmern zu uns herüberragen, von der Vollendung ausgeschlossen gewesen wären. Vielmehr brachten sie das Vollendete in einer unwiederholbaren, nur als Produkt ihrer Individualität möglichen Weise in schönster Eigentümlichkeit zur Erscheinung. Auch kann man nicht sagen, daß alles das, was jene Völker der Vergangenheit Vollendetes geschaffen haben, daß dieses alles vollkommen vernichtet und begraben sei, vielmehr lebt das Vollendete als dauernder Bestand in der Gegenwartskultur weiter, solange überhaupt von höheren Daseinsformen die Rede sein kann.

Der geschichtsphilosophische Begriff der Individualität tritt uns bei Herder vor allem als Wertindividualität der Nation entgegen. Weder vereinzelte große Persönlichkeiten noch auch die politischen Organisationen der Staatswesen stehen im Mittelpunkt seiner Betrachtung. Das eigentliche Objekt seiner geschichtsphilosophischen Überlegung bildet die Nation. Die Nationen, in denen das Ganze der Menschheit immer wieder neue Gestalt gewinnt, sind Träger des Kulturgeschehens. Die Universalgeschichte, wie Herder sie denkt, ist weder eine Geschichte der Persönlichkeiten noch eine Geschichte der Staaten. Er legt der Persönlichkeit gegenüber den Nachdruck auf die Gemeinschaft. Von den Formen der Gemeinschaft aber scheint ihm jene Einheit am bedeutsamsten zu sein, die sich in Sprache, Sitte, in gemeinsamer Lebensauffassung, in verwandten Bildungen des geistigen Lebens bekundet, bedeutsamer als jene andere, deren Grenzen durch große politische Geschehnisse errichtet und gezogen sind, Grenzen, an denen der Wechsel der Ereignisse immer wieder neue Veränderungen vollzogen hat. Die Wertindividualität der Nation, die Herder der staatlichen Gemeinschaft gegenüberhält, ist gleichsam das Ursprüngliche, durch natürliche Sozialität Verbundene, gegenüber dem Gewordenen und durch politische Kunst Geordneten und Gemachten. In der Nation findet sich alles freiwillig und freudig zusammen, im Staat ist die Zusammengehörigkeit eine gesollte.

Indem Herder nun so die Nation zum Träger des Kulturgeschehens macht, betont er auch in seiner universalhistorischen Konstruktion weit weniger die starke politische Machtentfaltung, die Kämpfe und Eroberungen, welche die Physiognomie der Kultur am augenscheinlichsten verändern, sondern vielmehr jenes innere Leben, das sich zu schönen und friedlichen Werken des Geistes entfaltet. Dieser Gesichtspunkt der Betrachtung läßt die Völker und Nationen

nicht in einer schroffen Ordnung des Nacheinander erscheinen, wie etwa bei Hegel die einzelnen Volksgeister durch die Idee des absoluten Geistes bestimmt sind, der immer wieder ein anderes Volk zur welthistorischen Macht erhebt, sondern jedes Volk hat bei Herder seine unverlierbare Eigenbedeutung, die dauernd bestehen bleibt, und die auch durch seinen politischen Untergang nicht in Frage gestellt werden kann. Das Völkerleben erscheint somit von vornherein unter dem Gesichtspunkt, daß es sich in einem Nebeneinander friedlich gliedern und ordnen soll. Es erscheint naturhaft, bildnerisch und demokratisch. Naturhaft, sofern dem Geschehen in Herders geschichtsphilosophischer Betrachtung nicht die dominierende Herrscherrolle zufällt wie in der Unruhe der dialektischen Bewegung, die durch die großen Systeme des deutschen Idealismus strömt, sondern mehr gedacht wird als ein Mittel zur Herstellung einer schönen Seinsordnung des Lebens, die überall und immer hergestellt werden kann und ist. Das Zuständliche, die Seinsordnung beschäftigt Herder in erster Linie, das Pathos des Geschehens ist ihm fremd. Daher auch die starke Unterstreichung des Bleibenden und Zuständlichen als des Wertvollen und Bedeutsamen. Wie ein Bildner ordnet Herder die Geschichte, mehr ein Plastiker und Maler als ein Dichter. Er läßt das historische Leben von allen Seiten und mehr in seinem Zusammensein schauen als in dem Nacheinander der epischen Erzählung oder gar in der scharfen Spannung einer dramatischen Handlung. Demokratisch aber läßt sich seine Auffassung vom Völkerleben nennen, weil ihr die Idee eines auserwählten Volkes vollkommen fehlt, das der Weltgeist zum schicksalsmächtigen Werkzeug seines Willens auserlesen hätte. Vielmehr verweilt die universalhistorische Betrachtung Herders mit gleicher Liebe und Hingabe bei allen Völkerindividualitäten und ist nicht allein um das Schicksal der ganzen Menschheit, sondern auch um das Schicksal jedes einzelnen besorgt. Diese Betonung des Zuständlichen und die Parität in der Behandlungsweise der verschiedenen Volksgemeinschaften konnte Herder kein Prinzip an die Hand geben, um das Weltgeschehen in Epochen zu gliedern und zu ordnen. Er ist ein Gegner aller scharfen Trennungen und schroffen Bewegungen. Wie er in der Sammlung seiner Volkslieder die Lieder des hohen Nordens, die Liedchen der Letten und Finnen mit den Liedern gepaart hat, welche Griechen und Römer dereinst gesungen, ohne daß er den künstlerischen Wert der einen über die anderen erhoben hätte, so läßt er auch in seiner Geschichtsphilosophie den amerikanischen Wilden und den Sohn Griechenlands als eigentümliche und selbständig schöne Gebilde nebeneinander bestehen.

Typisch für die Auffassung Herders ist auch die starke Betonung der Kontinuität, die Ablehnung jeder dramatischen Spannung. Während der dialektische Gedanke in der Auffassung des deutschen Idealismus immer Extreme konstruiert, deren Überwindung das Wesen des historischen Geschehens ausmachen soll, geht nach der Anschauung Herders eine Form des historischen Lebens ruhig aus der anderen hervor, lösen sich die Gestalten in bunter Fülle ab, treibt das eine Weltleben der Natur immer wieder neue Blüten und Früchte.

Bei dieser ruhigen und kontemplativen Stellungnahme gegenüber dem Geschehen, bei dieser Universalität des Nachfühlens und Nachempfindens gegenüber jeder Form des historischen Daseins, scheint es nun in der Tat schwierig zu sein, einen Maßstab anzugeben, nach dem das historische Geschehen

gewertet und beurteilt wird. Der Herderschen Geschichtsphilosophie liegt augenscheinlich keine Wertordnung zugrunde. Wir können nicht einmal vermuten, wie sich Herder etwa die Bedeutung des wissenschaftlichen Lebens im Verhältnis zur Kunst gedacht hat.

Nur soviel ist gewiß, daß er die Entfaltung des politischen Lebens verhältnismäßig gering gewertet hat. Auch ist der Begriff der Kultur, der für jede geschichtsphilosophische Konstruktion entscheidend ist, von Herder noch nicht deutlich herausgearbeitet. Das Reich der Natur und der Kultur sind auf das engste ineinandergeschlungen, und es findet sich keine entschiedene Bejahung des Kulturlebens gegenüber dem bloßen Dasein der Natur.

Das Prinzip der geschichtsphilosophischen Beurteilung ist die Idee der Humanität, deren allgemeiner Charakter wohl eine großzügige und unbefangene Wertung der historischen Erscheinungen möglich macht, die aber anderseits auch wieder den Nachteil in sich schließt, daß es von ihr aus sehr schwierig ist, Höhen und Tiefen des historischen Lebens festzustellen. Wenn schon dasjenige Volk das Ziel der Geschichte erreicht hat, das in einem stillen und friedvollen Dasein, fern von den großen Bewegungen der Geschichte das wenige, das ihm die Natur verlieh, frei und unbefangen in bescheidenen und idyllischen Grenzen entfaltete, dann ist es in der Tat schwierig, der ungeheuren Leistung gerecht zu werden, welche ein so geniales Volk wie das griechische für die Kultur der Menschheit vollbrachte. Auch das stille Volk der fernen Tropenwelt, das ein träumerisches Leben lebt, in naiver Unbefangenheit das Dasein genießt und in harmloser spielerischer Weise seinen Kunsttrieb in primitiven Schnitzereien und in der Freude an buntem, derbem Farbenschmuck äußert, es ist nach Herders Prinzip ebensogut zur Humanität gelangt wie jenes schicksalsmächtige Volk, das in Marmorbildern von unvergleichlicher Schönheit der Menschheit ein Ideal des Göttlichen schuf, und das aus tausend Wunden bluten mußte und zugrunde ging, weil es so schön und heldenhaft auf seinem Posten gestanden. Wenn Herder demungeachtet das griechische Volk als das Genie unter den Völkern gefeiert hat und ihm eine Darstellung von seltener Vollendung gab, so hat er das im Grunde genommen nicht vom Prinzip der Humanität aus getan. Das Prinzip der Humanität hat sich in jedem Volk erfüllt, das sein Eigenes entfaltet und dargestellt hat. An dieser Darstellung des Eigenen kann es behindert werden. Diese Hemmungen aber erleidet es nicht vermöge seiner Natur, sondern infolge der Roheit und Brutalität fremder Völker. So muß Herder mit Notwendigkeit diejenigen Völker verurteilen, die mit roher Gewalt schöne stille Werke des Friedens zerstört haben. Deswegen wird ihm das Römertum zu einer wertfeindlichen Macht. Es steht in der Hauptsache seinem Prinzip entgegen, und da Herder die politischen Leistungen verhältnismäßig gering einschätzt, so findet die römische Nation eine sehr begrenzte Bewertung.

Immerhin ist jedoch Herder nicht dabei stehen geblieben, seine Wertunterschiede lediglich in dem begrenzten Sinne von Humanität zu setzen, der auf die Entfaltung der eigenen Individualität im Stile Rousseaus hinausläuft. Er wertet auch die große, die besonders reiche und mächtige Individualität in ihrem schönen und glänzenden Leben. Ursprünglich wertet Herder das besondere und einzigartige Leben eines Volkes, das sich auf besondere

und einzigartige Weise erfüllt und darstellt. Schließlich aber wertet er doch über alles das große und schöne Völkerleben, das sich in großer und schöner Weise darstellt. Ist dies aber der Fall, so tritt auch der Begriff der Kulturleistung schärfer hervor. Der Wert einer Nation liegt dann nicht mehr in ihrem bloßen Dasein, in dem Charakter ihrer Lebensgestaltung, in dem schönen Stil ihrer Lebensführung, sondern in dem Großen, was sie getan und erduldet hat.

Alle großen Probleme der Geschichtsphilosophie klingen bei Herder an: das Verhältnis der Natur zur Kultur, das Verhältnis der Individualität in ihrer Besonderheit zum Allgemeinen der Welt und der Wirklichkeit, das Verhältnis von Endzweck und Fortschritt zu der Idee einer vollendeten Gegenwart, die Bedeutung der Individualität als Lebenserscheinung und als Kulturträger. Dabei geht vieles noch unausgeglichen nebeneinander her, und große Entscheidungen sind noch nicht gefällt. Mit voller systematischer Kraft sind die Probleme der Geschichtsphilosophie erst vom deutschen Idealismus angegriffen und haben hier eine einzigartige Vollendung gefunden.

Drittes Kapitel.

Die Vollendung der Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus.

Wie es Plato gewesen ist, welcher der Philosophie den großen Zug gegeben und ihr das königliche Antlitz verlieh, so ist die philosophische Betrachtung der Wirklichkeit unter dem Aspekt des historischen Geschehens und die freie und königliche Auffassung des historischen Universums die unvergleichliche Tat des deutschen Idealismus.

Wenn wir bei der Betrachtung des deutschen Idealismus an Plato erinnerten, so liegt darin keine Zufälligkeit, denn ohne Frage ist der Geist der Platonischen Philosophie für die Entwicklung des deutschen Idealismus bestimmend gewesen und immer noch bestimmend. Der deutsche Idealismus ist es vor allem gewesen, der den Begriff der Platonischen Idee mit dem Begriff der Kultur und der historischen Wirklichkeit verbunden hat. Die Platonische Idee trägt einen sehr allgemeinen Charakter. Es gibt Ideen aller Dinge. Der deutsche Idealismus erkennt das Werthafte der Idee vor allem in den großen Offenbarungen des geistigen Lebens. Und wenn die Bewegung der Sinnenwelt nach der Platonischen Vorstellung die Gegenwart der Idee nur leicht und flüchtig erfuhr, hat der deutsche Idealismus eine feste und notwendige Verbindung zwischen den beiden Welten hergestellt und das historische Geschehen betrachtet als erfüllt von dem Leben des Geistes und als Schauplatz und Werkstätte ideeller Mächte.

Indem nun aber der deutsche Idealismus von dem Begriff der Idee und der Kultur aus das Problem der Geschichtsphilosophie in Angriff nahm, wurde er infolge seiner großen Systematik mit Notwendigkeit zu der Frage getrieben, auf welchem Wertgebiet der Kultur wohl das historische Geschehen seine Voll-

endung finden möchte. Das war eine Frage, welche in der griechischen Philosophie noch nicht zum Austrag gekommen war. Denn das griechische Denken ruhte in der Einheit aller Werte. Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist nun dahin zu verstehen, daß nacheinander die verschiedenen Werte als leitend und bestimmend für die Universalgeschichte geltend gemacht werden. Und zwar war es zuerst, dem nahen Verhältnis zur Aufklärung entsprechend, der moralische Wert, der in der Geschichtsphilosophie Kants geltend gemacht wurde. Dieser moralische Gesichtspunkt als sittlicher Endzweck alles Kulturgeschehens, wie er von Kant in einer Reihe kleiner Schriften zur Geschichtsphilosophie behauptet war, erhielt seine Vertiefung und systematische Erweiterung in der Geschichtsphilosophie Fichtes. Gegenüber der Erhebung des sittlichen Wertes zum Einheitsprinzip und Wertmesser des historischen Lebens wurde dann von der Romantik und ihrem Philosophen Joseph Schelling der ästhetische und religiöse Gesichtspunkt geltend gemacht. Schließlich wurde dann auch die Bedeutung des theoretischen Wertes für alles historische Leben festgestellt, und zwar ist es Hegel gewesen, der, die Philosophie des deutschen Idealismus abschließend, auch die Universalgeschichte unter den Maßstab der logisch-theoretischen Erkenntnis gestellt hat, während der französische Geschichtsphilosoph Auguste Comte die Idee der naturwissenschaftlichen Weltanschauung zum Prinzip des historischen Geschehens machte. Wir müssen also folgende Formen der Geschichtsphilosophie unterscheiden:

1. die moralische Auffassung des historischen Universums (Kant, Fichte),
2. die ästhetisch-religiöse Auffassung (Schelling),
3. die theoretische Auffassung (Hegel, Comte).

Dieser Weg von der Erhebung des ethischen, ästhetischen, religiösen Wertes bis zur endgültigen Feier der theoretischen Erkenntnis als höchstes Gut des Lebens ist wohl zu verstehen, wenn man bedenkt, daß die Philosophie jener Zeit in ihrem leidenschaftlichen Erkenntnistrieb bei der Durchdringung der anderen Kulturgebiete sich anfangs selbst vergessen hatte und erst später in der Reflexion auf ihre eigene Leistung zum Bewußtsein ihres Erkenntniswertes gekommen ist. Gewiß folgte auch jedesmal der Wertcharakter der Geschichtsphilosophie mit Notwendigkeit aus dem Charakter des Systems, das von den verschiedenen Denkern vertreten wurde. Wir beginnen unsere Darstellung dieser großen Zeit mit der ethischen Geschichtsphilosophie.

§ 1. Die ethische Geschichtsphilosophie Kants.

a) Deutung des historischen Geschehens aus dem Begriff der Kultur.

In Kant lebt der geschichtsphilosophische Gedanke der modernen Welt, nämlich eine Deutung des historischen Geschehens von dem Begriff der Kultur her, zum erstenmal in klarer und entschiedener Form auf[1]). Eine frühere Geschichtsphilosophie hatte dem irdischen Dasein nur geringen Wert beimessen können. Nach ihr konnte der Mensch froh sein, wenn er so bald wie möglich aus dem unseligen Verhältnis der Gottesferne in einsamer Individualität erlöst

[1]) Vgl. über die Geschichtsphilosophie Kants: Fritz Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, Berlin 1902.

und zu dem einheitlichen Weltgrunde zurückgeführt wurde. Unter der Dominante des religiösen Wertes wurde der Wert des Geschehens in der Aufhebung des irdischen Daseins, nicht aber in dem Aufbau der Kulturmacht und in der Durchdringung der Sinnensphäre mit geistigen Gütern erblickt. Indem nun von Kant der sittliche Wert als der entscheidende gedacht wird, tritt die Wertung der Kulturleistung, des Handelns und des Tuns mächtig hervor, der Gedanke der positiven Mitarbeit des großen Menschen an der göttlichen, sinnreichen Welt. Die Geschichte wurde gedeutet von der Idee einer sittlichen Kultur aus. Die Kultur aber gipfelt nach Kant in dem Persönlichkeitsideal der Freiheit. Die Gewißheit der Freiheit und des Sollens hatte die praktische Philosophie ergeben, und die Teleologie der Urteilskraft hatte ein Reich der Zwecke aufgebaut. Wenn die Kritik der reinen Vernunft auf den theoretischen Menschen und sein Vorstellungsleben, die praktische Vernunft auf den wertenden Menschen und sein Willensleben, die Urteilskraft auf den fühlenden Menschen, sofern er im Reich der Kunst und Natur Beurteilungen vollzieht, reflektiert hatte, so ergab sich für die Geschichtsphilosophie das Verhältnis des Naturmenschen und des Kulturmenschen als Ausgangspunkte der Überlegung[1]). Indem nun aber in der Geschichte ganz ähnlich wie im sittlichen Leben das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit, als das Verhältnis des von seinen Trieben und Affekten geleiteten Menschen zu der freien und autonomen Persönlichkeit, vorzuliegen schien, wurde die Geschichte sogleich unter den Gesichtspunkt der Moralität gestellt.

b) Vollendung der moralischen Probleme in der Geschichtsphilosophie.

So ist die Geschichtsphilosophie Kants auf das engste mit seiner Ethik verbunden, und seinem großen Vorbilde entsprechend ist das nahe Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie auch in der Folgezeit bis auf die Gegenwart noch vielfach behauptet worden. So etwa auch in dem Sinne, daß die ethischen Probleme in der Geschichtsphilosophie ihre Erfüllung finden. Wie die Idee der Gesellschaft und der Nation, sofern sie der sozialen Ethik angehört, dem rein formalen Sollen, das die autonome Persönlichkeit sich zu eigen gemacht hat, einen Inhalt verleiht, der ihm Anweisung gibt über das „Was" des Gesollten, so wächst wieder aus der Idee der Menschheit als leitendem Begriff der Geschichtsphilosophie der sozialen Ethik eine Inhaltlichkeit zu, die sich auf das „Was" der Pflichten bezieht, sofern sie für die Völker bestehen und gesetzt sind. Diese Vollendung der Ethik durch die Geschichtsphilosophie liegt der Auffassung Kants noch vollkommen fern. Erst Hegel hat zu begründen unternommen, daß die Probleme der Ethik sich in der Geschichtsphilosophie vollenden. Kant hat seinen geschichtsphilosophischen Spekulationen nicht den Rang jener philosophischen Beweiskraft zugestehen wollen, die er für seine Kritiken in Anspruch nimmt. Seine Geschichtsphilosophie hat nur den Rang einer wissenschaftlichen Hypothese, die mehr oder weniger unbeweisbar ist. Schließlich kandelt es sich in der Geschichtsphilosophie doch nur um eine gut fundierte Meinung und Auffassung, und dort, wo etwas gemeint wird, da ist es natürlich auch möglich und erlaubt, etwas anderes zu

[1]) Vgl. besonders: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

meinen. In der Geschichtsphilosophie treten wir nach Kants Auffassung aus dem systematischen Begründungszusammenhang der Philosophie heraus, und im Gebiet des Unsystematischen gibt es keine Gewißheit. Hier sind alle Formen des Denkens zu tief mit der Empirie verwoben und leisten einer reinlichen philosophischen Scheidung zu heftigen Widerstand. Die Kritik der reinen Vernunft hat es mit dem wohlgeordneten Erkenntnismaterial der Naturwissenschaft zu tun, die Geschichtsphilosophie dagegen mit dem ungeordneten Material der Geschichte, die nicht als Wissenschaft im strengen Sinne aufgefaßt werden kann. Erst indem die philosophische Reflexion sich auf die Geschichte richtet, wird aus ihr etwas, was wissenschaftliche Bedeutung besitzt, und zwar glaubte Kant durch das Prinzip der Urteilskraft als teleologisch reflektierender Betrachtung ein Prinzip zum Verständnis der Geschichte gewonnen zu haben. Wie das Kunstwerk aus dem Prinzip einer subjektiven Zweckmäßigkeit heraus verstanden werden soll, so läßt sich das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit auf das Leben der Natur und Kultur anwenden. Wir sehen hier ganz deutlich, wie die doppelte Beziehung der Kantischen Geschichtsphilosophie zur Ethik und zur Kunstphilosophie seinen Nachfolgern die Möglichkeit gestattete, den geschichtsphilosophischen Gedanken entweder im Anschluß an die Moralphilosophie (Fichte) oder im Anschluß an die Kunstphilosophie (Schelling) zu vollenden.

Wenn wir übrigens auf den moralischen Aspekt der Kantischen Geschichtsphilosophie hinweisen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob Kant einer moralisierenden Auffassung der Geschichte in einseitiger und engherziger Weise zugestimmt hätte. Der ethische Gesichtspunkt, unter den Kant in seiner geschichtsphilosophischen Deutung die Geschichte stellt, ist vielmehr so allgemein und so groß wie möglich. Er ist so sehr aus den innersten Tiefen seiner Philosophie hervorgewachsen, daß die kleinen moralischen Richter des historischen Lebens, die Hegel in seiner Geschichtsphilosophie so treffend gegeißelt hat, vor ihm verstummen müssen.

c) Natur und Kultur.

Der Ausgangspunkt der Kantischen Geschichtsphilosophie, die im Anschluß an Rousseausche Gedanken und doch auch wieder im entscheidenden Gegensatz zu ihnen sich gebildet hat, ist der Gegensatz von Natur und Kultur. Am Anfang des historischen Geschehens haben wir uns einen Naturzustand der Menschen zu denken, der in mancher Weise dem Rousseauschen Ideal entspricht. Damals lebte der Mensch in vollkommenem Einklang mit der Natur, selber ein Teil von ihr, durch ihre Kräfte unbedingt bestimmt, ihrer Gewalt schutzlos preisgegeben, aber auch wiederum liebevoll von ihr umschlossen und durchdrungen. Damals hatte der Mensch noch keine Schäden der Zivilisation zu erleiden, stark und gesund, mit den stürmischen Gefahren der Elemente vertraut. Damals kannte er noch keine große Freude und keinen großen Schmerz. Die starken Leidenschaften waren noch nicht erwacht. Er führte ein vegetatives Leben, nur von leisen Wallungen des Freudigen und Schmerzlichen berührt. Mensch schloß sich damals eng mit Mensch zusammen, in einem Zustand natürlicher Sozialität floß sein Leben in ruhiger Sinnlichkeit dahin. Diese Sinnenmenschen standen jenseits von Gut und Böse, denn noch war in ihrer Brust der Gegensatz

von Pflicht und Neigung nicht zum Bewußtsein gelangt. Sie handelten instinktiv, dem Zuge ihrer sinnlichen Regungen folgend. Sie handelten im Banne der Gewohnheit und ihrer primitiven Sitten und Gebräuche. Ihr Zustand war ein Zustand der Stabilität und Bewegungslosigkeit, denn noch war der Mensch von Tat und Leistung weit entfernt. Nur um die Befriedigung seiner primitiven Bedürfnisse war er bemüht und dachte noch nicht daran, unvergängliche Werke und Vollendetes zu schaffen. Er führte ein bloßes Gegenwartsleben, kein Zukunftsdasein, von Träumen einer naiven Unschuld umsponnen. Damals gab es noch keine Geschichte, denn zur Geschichte gehört ein waches und von Gegensätzen durchfurchtes Leben. Damals aber war ein Tag wie der andere. Das Spätere hatte vor dem Früheren nichts voraus. Alles verlief in einem ruhigen Rhythmus der Wiederkehr.

Dieser idyllische und paradiesische Zustand der Menschheit, ohne Schöpfung und Leistung, das Glück des ruhigen Sinnenlebens, mußte notwendig ein Ende erreichen, als der Mensch zu dem ersten schwachen Bewußtsein der Freiheit erwachte, als er in sich den Gegensatz von Sinnenwesen und Vernunftwesen empfand, als neben dem Instinkt die Reflexion sich geltend machte, und der Mensch immer mehr zu der Gewißheit gelangte, daß ihm nicht alles erlaubt sei, was ihm gefiel. Damals, als er zuerst den Gott in seinem Innern verspürte und das Sittengesetz in seiner herben Majestät ihm vor Augen trat; damals hatte der Frieden seines träumerischen Daseins ein Ende, das historische Leben, die Geschichte der Menschheit begann. Denn das Sollen trieb den Menschen zur Tat, es stellte Forderungen an ihn, die er erfüllen mußte. Nun gehörte er nicht mehr sich und dem friedlichen Kreise einer primitiven Gemeinschaft an. Jetzt mußte er dem Rufe Gottes folgen, der zu ihm gedrungen war. Und indem er nunmehr begann, im Kreise der Pflicht und des Sollens zu handeln, und den Anforderungen zu entsprechen suchte, die an ihn gestellt wurden, da begann er auch das Große zu tun und Dinge zu verrichten, die der Aufbewahrung und Erzählung wert waren. Die Leistungen aber, die der Mensch vollzog, bezogen sich auf eine Umgestaltung des bloß natürlichen Daseins, auf die Schaffung eines höheren Lebens. Staatenbildung und Gesetzgebung und Ordnung, Recht und milde Sitten waren das Resultat und der Erfolg des großen menschlichen Tuns. Das Große aber, das geleistet war, wirkte als Vorbild weiter, und das ruhmvolle Andenken der Heroen lebte in dem Herzen einer liebenden Nachwelt fort.

d) Die Bedeutung der Leidenschaften.

Doch nicht nur das Sollen allein führte den Menschen zur wertvollen Leistung hin, sondern auch das andere, was nunmehr im Gegensatz zum Sollen groß und mächtig wurde, die menschlichen Leidenschaften: Ehrgeiz, Liebe und Ruhmsucht, die bisher nur in schwachen Andeutungen und auf kleine Ziele gerichtet im Menschen wirksam waren. Durch die Erkenntnis des Sollens und durch das Bewußtsein der Freiheit wurde nunmehr der brütende Instinkt und die kleine Neigung zu großer Leidenschaft entflammt. Und so standen einander zwei große Mächte gegenüber: die ideelle Macht der Idee, die ihre schweren Forderungen an den Menschen richtete und bedingungslose Hingabe von ihm verlangte, und die große Macht der Leidenschaft, die sich auf große Ziele persönlicher Wunscherfüllung richtet, jene Leidenschaft, in der die Natur ihre

höchste Steigerung und Vollendung fand, und die zugleich darauf gerichtet war, die ursprünglich gegebene Natur zu zerstören. Diese Leidenschaft kämpfte vielfach gegen das Sollen und führte dadurch zur höchsten Spannung in der Natur der großen historischen Persönlichkeiten, manchmal aber auch stellte sich die große Leidenschaft in den Dienst der Idee.

e) Bedeutung des Gegensatzes.

Wir sehen hier die außerordentlich fruchtbare und folgenreiche Anwendung, die Kant von dem Problem der Ethik her auf die Geschichte gemacht hat. Im Sinne der Kantischen Philosophie liegt das Wesen des sittlichen Lebens in dem Gegensatz von Pflicht und Neigung, von moralischem Trieb und Sinnentrieb, von Sollen und Sein. Solange dieser Gegensatz nicht hervorgetreten ist, solange ist auch noch kein sittliches Leben vorhanden; wenn aber dieser Gegensatz wieder überwunden ist, dann ist auch die Menschheit am Ziele, bezw. ist die Menschheit dann über sich hinausgegangen, denn die absolute Harmonie von Pflicht und Neigung gehört dem göttlichen Willen an. Auf dem Verhältnis von Pflicht und Neigung als dem von Idee und Leidenschaft baut sich auch das historische Leben auf. Nur besteht eine Verschiedenheit der Beurteilung in der moralischen und historischen Auffassung. Vom Standpunkt der Ethik aus müssen die Leidenschaften ganz unbedingt niedergedrückt und niedergezwungen werden, damit das moralische Gesetz in seiner Reinheit sich durchsetzen kann. Nur dort kann in moralischem Sinne von einer Persönlichkeit, von einem Charakter gesprochen werden, wo die Idee der Pflicht den reinen Willen bestimmt. Im historischen Leben sieht es anders aus. Hier treten die Leidenschaften der Erfüllung des Wertvollen nicht immer hemmend entgegen, wie das für den sittlichen Beurteiler der Fall sein muß. Vielmehr dienen die Leidenschaften hier der Erreichung des wertvollen Zieles. Ihr Sinn und ihre Bedeutung wird erst in der Geschichte kund. Sie sind das eigentliche Agens des historischen Geschehens.

f) Der historische Sündenfall.

Wollen wir die Geschichte verstehen, so müssen wir sie auffassen als einen Bruch mit der Natur, als einen Sündenfall. Von dem Prinzip der Dualität ergriffen, hat der Mensch die naive Einheit seines ursprünglichen Lebens preisgegeben. Das war gleichbedeutend mit einem Verzicht auf das reine Glück des Sinnenwesens. Dieses Glück zerstört die Kultur. Wenn wir unter Glück die Freuden eines ruhigen Sinnenlebens verstehen und dieses Glück unter allen Umständen erstreben, dann müssen wir allerdings auf die Kultur verzichten. Aber in dem Glück des Sinnenwesens kann auch die Aufgabe und der Zweck der Menschheit unmöglich beschlossen sein. Ein Verzicht auf die Freuden des animalischen Lebens wird unbedingt gefordert. Der Mensch soll ein Opfer bringen, um das Große zu vollenden.

g) Das Ziel des historischen Geschehens.

Was ist nun aber das Ziel, dem soviel Opfer und Verzicht auf Eigenglück geleistet werden soll, und dem die Mittel der Leidenschaften zutreiben? Das Ziel

der Geschichte kann nicht in der Gegenwart liegen, noch hat die Vergangenheit schon das Ziel besessen. Das Ziel vollendet sich in ferner Zukunft. Auch vollendet sich das Ziel nicht in jedem einzelnen, aber die Gattung bringt das Vollendete hervor. Vieles muß verloren und zugrunde gehen, damit die Geschichte ihr Ziel erreicht. Vom Standpunkt des einzelnen Menschen oder auch vom Standpunkt einzelner Nationen aus können wir mit der Geschichte keinen Sinn verbinden. Denn wie die einzelnen Menschen, so werden und vergehen auch die Völker und Staatengebilde. Sie schreiten vor, aber sie schreiten ihrem Untergang entgegen. Die Idee des Fortschritts kann nur mit der Idee der Menschheit verbunden werden. Wenn auch die einzelnen Völker zugrunde gehen, die Menschheit als Ganzes schreitet fort. So ist all unser Tun und Leisten ein vorbereitendes Tun. Wir selber sollen wie das Volk Israel in der Wüste das gelobte Land nicht sehen, aber unseren späten Nachkommen wird es beschieden sein. So wird in der Tat ein großes Opfer von uns verlangt, sofern wir gänzlich auf das Vorläufige beschränkt sind. Aber wenigstens ist uns der Trost gegeben, daß wir nicht umsonst gelebt, sofern wir künftigen Geschlechtern vorgearbeitet haben. Wir sollen ein Gebäude aufrichten mit emsigem Fleiß, und das Werk ist so groß, daß wir nur die ersten Grundsteine mit Aufbietung unserer besten Kraft zu setzen vermögen. Wir werden nicht die stolz gekrönten Zinnen erblicken. Langsam reift das Menschheitswerk. Doch können wir versichert sein, daß unsere gute Arbeit nicht vergeblich war. Wir sollen der Welt die Richtung zum Guten geben, so hatte schon Lessing gelehrt. dann können wir zuversichtlich hoffen, daß der ruhige Strom der Entwicklung die Erfüllung bringen wird.

Das wahre Ziel des Menschengeschlechts kann aber nach Kant nur in der Entfaltung des persönlichen Lebens liegen. Die Menschen der Gegenwart sind so beschaffen, daß sie noch zu keiner wahrhaften Freiheit gelangt sind. In ihrem Tun und Handeln sowie in ihrem ganzen Gesinnungsleben sind sie heteronom bestimmt, denn sie folgen äußeren Geboten und Rücksichten und den weichen Gefühlen der Sympathie, der Liebe und des Mitleids, nicht aber dem inneren Gott, der in ihnen wohnt, und dem stolzen Gebote der Pflicht. Sie wissen eben nicht, daß das, was sie vielleicht manchmal als lästigen Zwang empfinden, der Zwang ihres eigensten Wesens ist. Denn das, was sie stark und selbständig und unabhängig von der Welt macht, das ist mit der Natur des Sollens auf das engste verbunden. Im Kampfe mit dem Despotismus, jener Form des Staates, da dieser noch als blinde Naturmacht erscheint, hat sich der Mensch allmählich zu freieren Formen des bürgerlichen und politischen Lebens durchgerungen. Aber noch mangelt es ihm an jener Freiheit, die uns erst zu wahren Herren des Lebens macht und ganz allein auf uns selbst stellt, jener Freiheit, durch die wir uns selber das Gesetz des Lebens gegeben, die Autonomie der sittlichen Freiheit. Wohl mögen im einzelnen schon Taten der Freiheit geschehen, aber eine freie Tat macht noch keinen freien Menschen, und bei weitaus den meisten Menschen ist das Sittengesetz noch nicht zum Durchbruch gelangt. Der Mensch ist ein freies Wesen, sofern er die Möglichkeit besitzt, dem Gebot des Sollens Folge zu leisten, noch aber fehlt viel daran, daß alle Menschen die Idee des Sollens bejahen und sich von ihm in ihrer Gesinnungsweise und ihren Handlungen bestimmen lassen. Daß nun eine spätere Menschheit

in allen ihren Teilen das Sittengesetz in sich realisiert, das ist ein Ziel, auf das die Menschheitsentwicklung hinzuarbeiten scheint. Die Menschen sollen sich durch eigene Tat zu freien Wesen bilden. Nicht der Affekt, sondern das stolze und ruhige Gebot der Pflicht soll sie in all ihrem Tun und Leisten leiten und führen. Die Affekte mußten einmal hervorbrechen, um den Menschen aus seinem gleichgültigen und indifferenten Leben zu erwecken. Losbrechend im Widerstreit mit dem Sollen, haben sie die Menschheit weitergeführt. Die Leidenschaften in ihrer ungezügelten Stärke tragen die starke Bewegung in das historische Geschehen, und insofern sind sie ein Mittel zur Erreichung des Wertvollen, zur Hervorbringung eines Reiches freier Persönlichkeiten. Aber in diesem Reiche selber darf dann die Leidenschaft nicht mehr die Herrschaft führen. Sie muß ein für allemal in den Dienst der menschlichen Vernunft treten. Sie mußte sich so gewaltig entfalten, um in einem Größeren unterzugehen.

Das Reich freier Persönlichkeiten ist eine ideelle Gemeinschaft, die mit staatlicher Organisation nichts zu tun hat. Wie müssen wir uns nun den politisch-sozialen Kulturzustand der Menschheit denken, die zu einer so hohen Stufe sittlicher Reife gelangt ist? Die äußere Ordnung der Menschheit, welche Vorbedingung für ein wertvolles Personenleben bildet, ist die weltbürgerliche Gesellschaft. Die weltbürgerliche Gesellschaft, wie Kant sie meint, bedeutet die Moralisierung des staatlichen Lebens. Unsere politische Organisation ist vorläufig so beschaffen, daß die Idee des Kulturstaates, die den Menschen zum Bewußtsein gekommen ist, nur im Innern eines Staatsverbandes zur Anwendung gelangt und mehr oder weniger erfolgreich durchgeführt wird. Dagegen befinden sich die Staaten untereinander noch im Naturzustande. Wohl gibt es ein Recht der Völker, aber meist mehr der Idee als der Wirklichkeit nach. Denn nur von den vorgeschrittenen Nationen wird es anerkannt, und es handelt sich um eine Bindung, die leicht wieder abgestreift werden kann. Die Nationen können straflos gegen das Völkerrecht verstoßen, denn es gibt keine Instanz, die den Bruch des Rechtes verhindern oder verfolgen könnte. Es steht vollkommen im Belieben der Völker, das bindende und verpflichtende Verhältnis den anderen Staaten gegenüber jederzeit aufzugeben und zu kündigen. Dann bricht der Naturzustand wieder zwischen den Völkern aus, und jeder hat die Vollmacht, den andern zu töten und zu vergewaltigen. Solange diese Sitten bestehen, ist auch kein freies Persönlichkeitsleben möglich, denn der Barbarismus des Krieges widerspricht der Idee des Sittengesetzes. Damit das Reich der freien Persönlichkeiten werde, ist es notwendig, immer und überall auch die andere Volksindividualität als Persönlichkeit anzuerkennen. Diesen Zustand wird die weltbürgerliche Verfassung herbeiführen, welche die Völker der Welt zu einer Gemeinschaft zusammenschließt und eine Instanz begründet, einen Gerichtshof der Nationen, von dem das Recht ausgeht, und vor den die Schuldigen geladen werden, um Strafe zu empfangen und Buße zu tun.

Das Reich der Persönlichkeiten und die weltbürgerliche Verfassung als Mittel, es herbeizuführen, sind regulative Ideen des historischen Geschehens. Sie sind keine metaphysischen Wirklichkeiten, wohl aber Prinzipien, die für das historische Leben gelten. Und zwar sind es keine Prinzipien, die von außen her an das historische Leben herangetragen wären, sondern solche, die ihm

selbst entnommen sind, und die auch ganz allein imstande sind, es deutlich und verständlich zu machen. Diese regulativen Ideen sind Richtpunkte des historischen Lebens. Von ihnen aus wird es verstanden, von ihnen aus verstehen wir die Gliederung des Geschehens.

§ 2. Die ethisch orientierte Geschichtsphilosophie Fichtes.

Der Endzweck des historischen Geschehens, wie ihn die Geschichtsphilosophie Kants denkt, verbindet sich unmittelbar mit der Idee der Persönlichkeit, und die Ordnung des politischen und sozialen Lebens erscheint nur als Mittel ihrer Herrlichkeit. Fichte ist es gewesen, welcher die Vernunft zuerst über die Persönlichkeit hinaus in allen Kulturverhältnissen aufsuchte und den Reichtum ihrer Ziele feststellte. Er betont nicht nur das wertvolle Persönlichkeitsleben, sondern auch das wertvolle Gemeinschaftsleben. Er geht den Beziehungen der großen Persönlichkeiten zu den verschiedenen Kulturgütern nach, während Kant lediglich auf die sittliche Kultur reflektiert hat[1]).

Dennoch bleibt auch bei Fichte der sittliche Wert als der leitende bestehen, ganz entsprechend dem Primat der sittlichen Vernunft, wie er ihn in seinem System der Philosophie vertrat. Nur zeitweilig tritt die Betonung des sittlichen Lebens hinter der Idee der Religion zurück. Denn die Geschichte ist philosophisch verstanden auch für Fichte die Geschichte der Freiheit.

a) Geschichte und Geschichtsphilosophie.

Nach Fichte ist die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der historischen Ereignisse nur die philosophische. Die Tätigkeit des Chronisten, der die Begebenheiten aufzeichnet und berichtet, leistet noch keine eigentlich wissenschaftliche Arbeit, sondern gibt nur das Material dafür her. Die wissenschaftliche Leistung muß darin gesucht werden, daß der Philosoph den Zusammenhang zwischen den Ereignissen herstellt. Der Philosoph sucht das historische Geschehen aus der Idee eines Wertzusammenhanges zu verstehen. Die Grundvoraussetzung hierfür ist, daß Vernunft und Sinn in den historischen Begebenheiten anzutreffen ist.

b) Vernunftfreiheit als Endzweck.

Die Vernunft ist die Macht des Geistes, welche die historischen Geschehnisse hervortreibt und wandelt. Diese Vernunft des historischen Universums zielt auf einen Endzweck ab, der dem philosophischen Denken auch unabhängig von der Kenntnis der historischen Fakten klar und deutlich ist. Der Endzweck des historischen Geschehens kann in nichts anderem gesucht werden, als darin, daß die Menschheit alle Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichtet. Menschheit, Freiheit und Vernunft sind apriorische Voraussetzungen der Geschichte. In ihnen ist alles Wesentliche beschlossen. Vernunft und Freiheit sind Grundbegriffe des idealistischen Systems, das Fichte in seiner Wissen-

[1]) Von Fichtes Schriften kommen hier besonders in Betracht: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Über das Wesen des Gelehrten, 1805.

schaftslehre entwickelt hat. Das System der Vernunft, wie er es dort konstruierte, ergab sich als ein System der Freiheit. Die fortschreitende Menschheit ist der neue Gegenstand der geschichtsphilosophischen Spekulation, die das Leben der Vernunft untersucht, sofern es sich in der Zeit darstellt. Die Vernunft soll in den menschlichen Verhältnissen zur Herrschaft gelangen, alles soll nach ihr geordnet sein.

c) Ursprung der Menschheit.

Damit das soziale Leben der Menschheit nach der Vernunft geordnet werde, muß sie ein Wissen von der Vernunft besitzen. Sie muß zum Bewußtsein der Freiheit gelangt sein. Das setzt voraus, daß die Menschheit ursprünglich noch kein Wissen von der Vernunft besaß und deswegen auch ihre Verhältnisse der Natur der Vernunft nicht entsprachen. Es mußte auch etwas angenommen werden, das der Natur der Vernunft widerstrebt, ein Vernunftloses, Irrationales, ein bloß Gegebenes, ein bloß Naturhaftes, Sinnliches, von Vernunft und Sinn noch nicht Durchdrungenes, die Materie des historischen Lebens. Anderseits aber muß für die geschichtsphilosophische Überlegung die Vernunft immer dagewesen sein. Ist das aber der Fall, so war sie ursprünglich latent vorhanden und noch nicht wirksam. Desgleichen hatte die Menschheit noch kein Wissen von ihr. Anfang und Ende des historischen Lebens stellt sich uns also als dieser Gegensatz dar: am Anfang ein Zustand der bewegungslosen Vernunft und gleichzeitig ein Nichtwissen von der Vernunft, daneben das Dasein des bloß Naturhaften, des Irrationalen. Da die Vernunft nun damals schon vorhanden war, ohne gewußt und verstanden zu sein, ohne Selbstbewußtsein und ohne Freiheit, so kann man das Zeitalter der unbewußten Vernunft auch als das Zeitalter des Vernunftinstinktes bezeichnen.

Denn das bewußtlos Tätige ist das Instinktive. Zum Wesen der Vernunft gehört die Bewußtheit. Ist die Vernunft aber selber noch nicht reflektiert, so ist sie gleichsam im Naturzustande. Und diese Vernunft mit Naturcharakter bezeichnet Fichte als Vernunftinstinkt. Wir müssen also unterscheiden zwischen einem Naturhaften, Instinktiven, das jeglichen Wertes entbehrt, und einem Instinkt der Vernunft, in dem das Werthafte noch schlummert und unbewußt waltet.

d) Die fünf Stadien.

Die Weltgeschichte beginnt mit dem Zeitalter des Vernunftinstinktes und endet mit dem Zeitalter der Vernunftfreiheit. Wenn nun aber der Vernunftinstinkt ursprünglich die Menschen beherrscht und geleitet hat, und wir am Ziel des historischen Lebens eine vom Prinzip der Freiheit geleitete Menschheit erblicken, so muß einmal eine Zeit gewesen sein, da sich die Menschheit vom Vernunftinstinkt emanzipierte, ohne jedoch schon zum vollen Bewußtsein der Freiheit gelangt zu sein. Dieses Zeitalter ist augenscheinlich eine schwere Krisis, durch welche die Menschheit einmal hindurchgehen muß, das Zeitalter der Befreiung vom Vernunftinstinkt. Das Zeitalter der Vernunftfreiheit gliedert sich nun seinerseits wieder ganz deutlich in zwei Perioden. Wird das Ziel der menschlichen Entwicklung darin gesehen, daß alle menschlichen Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft geordnet werden, so muß die

Menschheit, bevor sie die Verhältnisse mit Freiheit ordnet, zunächst erst einmal zur Einsicht in die Natur der Vernunft gelangt sein. Fichte unterscheidet daher zwischen einem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, da die Menschheit die Bekanntschaft mit den Vernunftideen machte, und einem Zeitalter der Vernunftkunst, da sie alle Verhältnisse nach dieser Einsicht gestaltet und bildet. Für den ersten Zustand der Menschheit aber besteht noch das Problem, wie denn die Menschen eigentlich dazu gekommen sind, den Vernunftszustand des Instinktes aufzugeben und sich dem Vernunftwissen zuzuwenden. Denn das Zeitalter der unbewußten Vernunft ist im allgemeinen ein glückliches Zeitalter für die Menschen, die vom Vernunftinstinkt sanft geführt und geleitet werden und die schweren Gegensätze des Lebens noch nicht kennen. Hier läßt sich nun aber ein Unterschied feststellen. Solange der Vernunftinstinkt gleichmäßig verteilt in den Menschen tätig ist, so lange führt er sie zu innigster Gemeinschaft zusammen und wird als schön und beglückend empfunden. Nun wird es aber geschehen, daß diese gleichmäßige Verteilung nicht mehr bestehen bleibt, sondern daß der Vernunftinstinkt in einzelnen Individuen besonders mächtig wird. Dann fordert die unbewußte Vernunft, sofern sie in einzelnen großen Individuen sich darstellt, Beugung und Unterwerfung. Das ist das Zeitalter der Vernunftautorität, in dem die Menschheit allmählich ihre Liebe zum Vernunftinstinkt verliert und ihn in den großen autoritativen Individuen hassen lernt. So gibt es also fünf verschiedene Zeitalter der Menschheit, nämlich das des Vernunftinstinktes, der Vernunftautorität, der Befreiung von der Vernunft, der Vernunftwissenschaft und der Vernunftkunst. Das erste Zeitalter ist ein Zeitalter kindlicher Unschuld und Naivität, ein natürlicher Altruismus führt hier zum innigsten Gemeinschaftswesen. Im zweiten Zeitalter bäumt sich der Egoismus in einzelnen Individuen auf und zerstört die Bande frommer Gemeinschaft. Als Autorität stellt er sich den anderen feindlich drohend entgegen. Das ist das Zeitalter der beginnenden Sündhaftigkeit. Wenn aber die unterdrückte Masse gegen den Vernunftinstinkt streitet, sofern sie ihn als Last und Bedrückung empfindet, und der Kampf gegen die Vernunftautorität schließlich zu einem Kampf gegen alle Vernunft und Ordnung führt, und die siegreiche Unvernunft vorübergehend zu einem vernunftlosen Zustand hinleitet, so muß man ein solches Zeitalter das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit nennen, weil es in seiner Entfremdung von der Vernunft alles Göttliche vergaß. Dagegen ist das Zeitalter der Vernunftwissenschaft, in dem die Menschheit bekannt wird mit den großen Vernunftideen das Zeitalter der anhebenden Rechtfertigung. Und schließlich muß das Zeitalter der Vernunftkunst, da die Vernunft wieder das ganze Leben und alle Verhältnisse der Menschen durchdringt, und zwar als wissende, sich selbst verstehende Vernunft, als das Zeitalter der vollendeten Rechtfertigung bezeichnet werden.

e) Der rationale und der irrationale Geschehensfaktor.

Betrachten wir zuerst den Anfangszustand der Menschheit, wie er sich aus der Idee des Zieles ergibt. Damals ist die Vernunft noch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen. Sie waltet als Instinkt. Die Vernunft ist da im

Naturzustande, im Zustande der Unbewußtheit. Daneben ist aber auch ein anderes vorhanden, das keinen Anteil an der Vernunft hat, das Irrationale, das dem vernünftigen Leben entgegensteht. Diese beiden Faktoren verteilen sich nach Fichtes Theorie auf zwei verschiedenartige Gestalten des Völkerlebens. Wir haben uns am Anfang des historischen Geschehens ein auserwähltes Volk zu denken, in dem die Vernunft als Instinkt heimisch war. In diesem Volke ist das Zentrum aller Kultur zu suchen. Die anderen Völker entbehren des vernünftigen Lebens. Wohl ist die Anlage zur Vernunft in ihnen vorhanden. Aber diese Vernunftanlage als solche erzeugt noch keine Form des sozialen Lebens. Das Volk, das sich im Besitz des Vernunftinstinkts befindet und von ihm geleitet wird, bezeichnet Fichte als das Normalvolk. Der Zustand dieses Volkes fällt so ziemlich mit dem Wertbegriff der Natur zusammen, wie ihn Rousseau aufgestellt hat. Sein Zustand ist schon ein Kulturzustand, wenn man unter Kultur alles wertvolle und gepflegte Leben versteht. Aber dem Normalvolk fehlt noch die Einsicht in die Natur des Guten und Wahren. Absichtslos und ohne es zu wollen, führt es ein sittlich wertvolles Dasein. Von den sympathischen Instinkten der Liebe und des Altruismus ist es geleitet, aus denen alle sittliche Kultur emporwächst. Das Normalvolk ist aber noch kulturlos, wenn man unter Kultur die großen bewußten Formen des sozialen Lebens wie Staat und Recht und Freiheit sowie auch die Güter der Wissenschaft und Kunst versteht. Das Normalvolk ist durch Bande der natürlichen Sozialität, der Sympathie, Verwandtschaft und Liebe verbunden. In diesen innigen Beziehungen des Altruismus, der noch keinen Gegensatz und keine Feindschaft kennt, liegt das Glück dieses Volkes, das eine fromme und gläubige Tradition unter dem Bilde des Paradieses aufbewahrt hat. Alle Möglichkeit großer Kulturgestaltung ist in dieser auserlesenen Menschheit beschlossen.

Diesem paradiesischen Naturzustande gegenüber befanden sich die anderen Völker in einer durchaus kulturlosen Verfassung. Wild und einsam schweiften sie durch die Wälder dahin, von dem Prinzip des Egoismus und des Hasses auseinandergetrieben, so daß keinerlei wertvolles Gemeinschaftsleben sich bilden konnte. Mit dem Normalvolk teilen sie das Schicksal der Bewegungslosigkeit und Geschichtslosigkeit, den Zustand eines immer gleichmäßigen und sich nicht weiterbildenden Daseins, bis dann durch ein Ereignis, dessen Charakter und Ursache sich im einzelnen der wissenschaftlichen Erforschung entzieht, eine Vermischung der beiden Völkertypen eintrat, indem das Normalvolk auseinandergerissen und über die Sitze der Unkultur zerstreut wurde. Mit diesem Ereignis beginnt die Weltgeschichte.

Nunmehr mischen sich Form und Stoff der Menschheit, und das Kulturleben nimmt seinen Anfang. Die Söhne des Normalvolks erscheinen bei den wilden Naturvölkern, die keine Ordnung und Sitte kennen, als die weit überlegenen Geister. Sie sehen, daß jene in einem unwürdigen Zustande leben, und sofort machen sie sich ans Werk. Sie geben Recht und Gesetz, schaffen gute und dauerhafte Einrichtungen des Gemeinschaftslebens und begründen den Staat. Den ersten großen Gesetzgebern der Völker haftet immer dieser geheimnisvolle Ursprung an, daß man nicht weiß, woher sie gekommen sind. Diesen unbekannten Ursprung erklärt die Theorie des Normalvolks. Auch ihre Überlegenheit erklärt sie und den großen Schöpferwillen, der sie beseelte.

Denn die Kinder der Vernunft fanden Verhältnisse vor, die ihnen unleidlich erscheinen mußten, da sie mit so ganz anderen Formen des Daseins vertraut waren. Und so schufen sie Kultur. Das Bild jener Fremdlinge aber, deren Kommen und Gehen etwas Geheimnisvolles hatte, wurde von den dankbaren Nachkommen zu den Göttern erhoben. Die wache Vernunft der Kinder des Normalvolkes ließ auch in den wilden Naturkindern die vernünftige Anlage zur Entfaltung kommen. Lichtträger waren sie, wie es Prometheus gewesen.

f) Der Sündenfall der Geschichte.

Solange nun der Vernunftinstinkt der geschaffenen Ordnung gemäß das Völkerleben still und friedlich regierte, solange wurde er geliebt und seine Herrschaft als ein Segen empfunden. Solange die Wohltaten der Vernunft allen zugute kamen, fühlten sich die Völker frei und glücklich. Aber es kam eine Zeit, da große und mächtige Naturen die Segnungen und Wohltaten der Vernunft für sich in Anspruch nahmen. In ihnen war der Vernunftinstinkt so mächtig geworden, daß sie ihren Mitmenschen gegenüber sich weit überlegen fühlten. Und ebenso wurden sie von ihren Mitmenschen als die weitaus überlegenen empfunden. Die Stärke des Vernunftinstinktes, der ihnen gegeben war, machte sie zu Autoritäten. Solange nun die Autoritäten die Macht, die ihnen gegeben war, in den Dienst der anderen stellten, solange waren sie Wohltäter des Menschengeschlechts. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß Selbstsucht und Ehrgeiz hervorbrach, als sie die Kluft bemerkten und empfanden, die sie von jenen anderen trennte. Und dann nahmen sie alle Rechte für sich und zwängten die Völker in den Sklavendienst.

Dieses Zeitalter der Autorität umfaßt nach der Auffassung Fichtes das Altertum und das Mittelalter. Es umfaßt Gestaltungen von verschiedenstem Wertcharakter. Wohl mochten im Zeitalter der Autorität schon vereinzelte Denker zum Zustand der Vernunftwissenschaft vorgedrungen sein, aber die Masse der Menschen blieb im Vernunftinstinkt befangen. In bezug auf das politische Leben hat dieses Zeitalter die so ungleichwertigen Formen des Despotismus und des Kulturstaates hervorgebracht. Es erzeugte die großen asiatischen Dynastien, in denen das Recht von der Willkür des Herrschers abhing. Es erzeugte aber auch die griechischen Staatenbildungen, in denen das gleiche Recht für alle geschaffen wurde. Nach Fichtes Auffassung wird sich der Kulturstaat darin vollenden, daß nicht nur das gleiche Recht für alle gilt, sondern daß auch allen gleiche Rechte eingeräumt werden. Diese gleichen Rechte können sich allerdings nur auf das bürgerliche Leben, nicht auf das politische Leben beziehen. Ferner ist dies ganze Zeitalter charakterisiert durch seine universalhistorischen Tendenzen, wie sie in der Idee der Weltmonarchien und in der Idee der einen katholischen Kirche zum Ausdruck kommen.

Gegen die großen Autoritäten auf politischem und kirchlichem Gebiet hat sich das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit empört, das gegen die Herrschaft des Vernunftinstinktes sich auflehnte. Es griff zu den Waffen der Kritik und wandte sich zuerst in berechtigter Weise gegen manche Schäden des sozialen Lebens. Aber das Zeitalter begnügte sich nicht, an Einrichtungen und Ordnungen zu rütteln, an denen gewiß im Laufe der Zeiten manches alt und verbesserungsbedürftig geworden war. Statt zu reformieren, verfiel

man schließlich darauf, der ganzen Tradition den Krieg zu erklären und alles das zu bekämpfen, was alt und verehrungswürdig erscheinen sollte. Von blindem Haß gegen die Vergangenheit erfüllt, wollte man die Weltgeschichte von neuem anfangen. Man wollte etwas schaffen und leisten, was noch nie gewesen war, und erschöpfte das Denken mit den kühnsten und fabelhaftesten Utopien. Die Kritik begnügte sich nicht damit, die Unzulänglichkeit des politisch-sozialen Lebens nachzuweisen, sie wandte sich auch gegen Religion und Moralität und gelangte zu dem Resultat, daß auf diesem Gebiet ein Allgemeingültiges überhaupt nicht zu finden sei. Schließlich stellte die maßlose Kritik der Zeit auch die Gültigkeit des theoretischen Denkens in Frage und zerstörte damit das Fundament seiner eigenen Behauptungen. So sagte sich das Zeitalter überhaupt von der Vernunft los, die nur in der Idee eines Allgemeingültigen gesucht werden kann. An die Stelle der Vernunft trat der sogenannte gesunde Menschenverstand in seiner Borniertheit und Leerheit und anderseits eine phantastische Schwärmerei. Denn nachdem der kahle Verstand dem Menschen alle Werte und Ideen genommen hatte, jene alten kostbaren Güter, von denen er durch die Jahrtausende hindurch gelebt, suchte phantastische Schwärmerei und Leidenschaft eine neue Lebenswelt aufzubauen. Dieses Zeitalter ist das der Aufklärung, welches sich erhaben dünkte über alle früheren Zeiten. Jedes Individuum glaubte damals so viel Fähigkeit zu besitzen, daß es über alle Dinge richten und alle Verhältnisse beurteilen könnte. So groß die Gelehrsamkeit dieses Zeitalters war, so groß war auch die Leere seines Geistes und Herzens, da es kein Verhältnis zu dem Übersinnlichen und den Ideen besaß.

Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit ist notwendig ein Zeitalter schwerer Krisen und Revolutionen; denn es handelt sich um einen großen Übergang, den die Menschheit im Verlauf ihrer Entwicklung einmal vollziehen mußte. Die Menschheit mußte einmal den Vernunftinstinkt opfern und aufgeben und sich der bewußten Vernunft zuwenden. Einmal mußte das geschehen. Und Fichte hat das Zeitalter, in dem er lebte, so gedeutet, daß es an der Grenze liege zwischen dem Zeitalter der Befreiung von Vernunftinstinkt und dem Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung oder der Vernunftwissenschaft. So hat er die eigene große Zeit, die Zeit des deutschen Idealismus und der Romantik, als die Zeit eines gewaltigen Überganges verstanden, in der ein unerhört Neues sich zum erstenmal der Menschheit offenbarte.

g) Der Aufbau einer neuen Geisteskultur.

Im Zeitalter der Vernunftwissenschaft gelangt die Vernunft zur Erkenntnis ihrer selbst, oder, was dasselbe bedeutet, die Menschheit gelangt zum Bewußtsein der Freiheit. Nunmehr weiß die Menschheit, was gut und böse ist, sie ist zur Erkenntnis der Vernunft und des Allgemeingültigen gelangt, jetzt ist sie in den Zustand der Reife eingetreten. Nicht mehr folgt sie blind der Autorität des Vernunftinstinktes, sondern lediglich dem als gut und vernünftig Eingesehenen.

Allerdings gilt das zunächst einmal nur theoretisch. Denn wenn auch die Führer der Zeit die Vernunftideen verstehen und zu freien und autonomen Persönlichkeiten geworden sind, so fehlt doch noch viel, daß die Menschheit als Ganzes in allen ihren Einrichtungen und Verhältnissen in das Stadium der

bewußten Vernünftigkeit eingetreten sei. Vielleicht wird im Zeitalter der Vernunftwissenschaft, dem die große Offenbarung zuteil geworden ist, der Gegensatz am schärfsten hervortreten zwischen der Größe der Vernunft und der Kleinheit und Trübheit, der Dumpfheit und Enge der gegebenen Verhältnisse. Die Unvernunft des bloßen Daseins und die Größe des geschauten Ideals muß mit Notwendigkeit eine gewaltige Spannung erzeugen, und so wird die Geschichte ein mächtiges Leben durchfluten und die Menschheit zu den größten Taten hingerissen werden.

Das Zeitalter, in dem sich dann die Umwandlung der gegebenen Verhältnisse im Sinne der Vernunftideen vollzieht, ist das Zeitalter der Vernunftkunst. In diesem Zeitalter wird das Irrationale vollkommen von Sinn und Geist durchdrungen. Die Menschheit kämpft ihren schwersten Kampf, indem sie das als gut und recht Erschaute nun auch im Sinne der Vernunft zur Darstellung und Wirklichkeit bringt. Mit diesem Zeitalter erreicht die Geschichte ihr Ziel. Die Sinnenwelt ist vom Geiste durchdrungen, von dem einen göttlichen Leben erfüllt. Alle Hemmungen und Schranken sind fortgefallen, und in freier Schönheit ist die Menschheit zu dem geworden, was in der Totalität ihrer Natur von Ewigkeit her vorgezeichnet war.

h) Die Vernunftideen.

Die Mächte aber, welche diese Entwicklung herbeiführen, sind die Ideen und die großen Persönlichkeiten, die Heroen der Geschichte. Das göttliche Leben ist eins und unteilbar, aber im Verhältnis zu den verschiedenen Materien des Geistes wirkt es sich verschieden aus. Anders in der Kunst, wo es zum großen Schauen hinleitet und in dem Werke der Schönheit seine geheime Stätte findet, anders in Staat und Recht, wo es die Beziehungen der Menschen zueinander im Sinne eines würdigen und erhebenden Gemeinschaftslebens normiert und ordnet und so eine reine Liebe zum Vaterlande und die freiwillige Tat der Aufopferung für das heimatliche Land erregt und großwerden läßt. Die höchsten Ideen jedoch, in denen das eine göttliche Leben ausstrahlt und sinnliches Dasein gewinnt, sind Philosophie, Religion und sittliches Leben. In der Erkenntnis des reinen Begriffes, im Verstehen des religiösen Symbols und in der urpersönlichen Tat der Freiheit gibt sich das Göttliche am reinsten und lautersten kund, erfassen wir am unmittelbarsten den wehenden Geist der Gottheit. Die Ideen werden also von Fichte als göttliche Kräfte gedacht, die das Wirkliche gestalten.

i) Die Helden der Geschichte.

Die zweite Potenz, welche zur Verwirklichung des historischen Geschehens erforderlich ist, ist der Held, die große Persönlichkeit, der Religiöse, der Denker, der Künstler, der Staatsmann, der sittliche Reformator, der Prophet. Seine große und einzige Erscheinung bringt hervor das Neue, das nie Dagewesene. Er besitzt ein inniges und unmittelbares Verhältnis zu den Ideen. Er ist der wahrhaft göttliche Mensch. Durch seine Beziehung zu den Ideen wächst er zur Größe heran und spürt in sich die weltbewegenden Kräfte und erkennt das Einzigartige, das in ihm liegt, das berufen ist, der Welt etwas Neues zu offenbaren. Er läßt die schlummernden Kräfte entstehen, die in ihm ruhen.

und die Schönheit seiner Individualität macht er der Welt zum Geschenk. Er ist immer ein Wissender und seinem Zeitalter weit voraus und von einem großen Glauben und einer großen Liebe zu seiner Mission erfüllt. Er ist kein blindes Werkzeug der Ideen, so daß sie ohne sein Wissen mit ihm schalten und walten können, wie es ihnen gefällt. Er ist kein blindes Instrument in der Hand einer listigen Vernunft, die seine Leidenschaften nutzt, um ihrem eigenen verborgenen Plane zu dienen. Er ist der Liebhaber und Freund der Ideen, der teilhat am göttlichen Leben und ihre dunklen und schicksalsschweren Wege erspäht. Und so eignet ihm in der Tat eine fast übermenschliche Größe, weil er ein bewußter Diener der Gottheit und ihr Vertrauter ist, weil er ihre ewige Stimme in sich ertönen läßt und in verständnisvoller Liebe und Einsicht nach ihrem Wohlgefallen handelt. In der Auffassung des heroischen Menschen trennen sich besonders scharf die Geschichtsphilosophien von Fichte und Hegel.

k) Konkrete Auffassung der historischen Individualitäten.

Es ist deutlich, wie sich bei Fichte der Geschichtsphilosophie der Aufklärung gegenüber eine vertiefte und weit konkretere Auffassung der historischen Individualität anbahnt[1]). Für Fichte ist die Persönlichkeit als Wertindividualität nicht nur Träger des Sittengesetzes. Sie führt vielmehr ein eigenes Wertleben. Der große Mensch, der im Dienste der Idee das unerhört Neue hervorbringt, er ist auch abgesehen von seiner Leistung für sich schlechthin etwas Wertvolles in seiner idealen Organisation. Er ist seinem metaphysischen Sinne nach gewiß ein Teil des einen göttlichen Lebens, aber selbständig und eigentümlich gebildet. Und wie Fichte den Begriff der Einzigartigkeit und des Neuen mit dem Helden verbindet, so auch mit der Individualität großen Stiles, dem Staat und der Gemeinschaft. Die Aufklärung hatte zwischen Staat und Volk auf das schärfste unterschieden. Der Staat galt ihr im allgemeinen als die bloß äußerliche Normierung und Regelung des gesellschaftlichen Lebens. Das eigentlich wertvolle Leben in Kunst, Religion, Sittlichkeit und Wissenschaft, das führt der Mensch außerhalb der staatlichen Sphäre und vollkommen von ihr getrennt. Der Mensch führt ein Doppelleben. Einmal sofern er Bürger ist und den Schutz seines Lebens und seines Eigentums verlangt, gehört er dem Staat an und ist verpflichtet, ihm dafür gewisse Leistungen zu entrichten. Der Mensch schätzt diesen Staat nicht sonderlich. Er nimmt ihn als ein notwendiges Übel hin, das ihm gar manche Unbequemlichkeiten bereitet, dafür aber ihm auch eine ruhige gesellschaftliche Position gewährt. Seine Freude und sein Glück findet er nicht im Staate, und die Leistungen, die er etwa auf wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete vollzogen hat, sie sind gewiß nicht für den Staat geschehen und gehen den Staat nicht im geringsten an. Ein purer Zufall ist es, daß diese Leistungen gerade in diesem Staate geworden sind. Alles wertvolle Tun gehört der Persönlichkeit, der Menschheit und Gott. Der Staat fällt im wesentlichen mit dem abstrakten Mechanismus der Gesetze zusammen, die zum Schutz von Leben und Eigentum bestimmt sind, oder auch glaubte man das Wesen des Staates im Willen des Herrschers oder des Volkes zu

[1]) Vgl. hierzu besonders Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte.

erkennen, von dem alles Recht abhängig ist. So blieben Staat und Recht dem eigentlichen Volksleben äußerlich und fremd. Der kosmopolitische Geist der Zeit fand in der Enge und Beschränktheit staatlicher Verhältnisse eine Fessel und Grenze für alles höhere geistige Leben. Die universalistischen Tendenzen des politischen Lebens waren mit dem Mittelalter zu Grabe getragen. Die Nationen waren an die Stelle des Imperiums, die Konfessionen und Sekten an die Stelle der einen katholischen Kirche getreten. Noch aber konnte sich der menschliche Geist in diesen Grenzen nicht zurechtfinden. Er strebte darüber hinaus und verknüpfte die Werte des Lebens ganz ausschließlich mit der Idee der Menschheit. Auf der Persönlichkeit und den ganz nahen Beziehungen des Lebens in Freundschaft und Liebe — und dann anderseits auf der denkbar umfassendsten Gemeinschaft der Menschheit und der vernünftigen Wesen überhaupt ruhte in jener Zeit alles Interesse und alle Wertbeziehung, und man vernachlässigte jenes Zwischenglied, das die Verbindung des einzelnen mit der Ganzheit herzustellen berufen ist, den Staat, die Nation.

Diese abstrakte Auffassung des Staates finden wir bei Fichte völlig verändert. Er hat den Begriff des Staates dem der Nation genähert und ihn in dieser Verbindung viel konkreter verstanden. Der Staat hört auf, ein Mechanismus und ein blutleeres Gebilde zu sein. Der Staat ist die Schöpfung und Leistung der Nation, die eigentümliche Lebensform, welche sie sich selber bestimmt und gibt. Allerdings ist dieser Standpunkt in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters noch nicht erreicht. Dort erscheint der Staat für die Heroen der Geschichte, die sonnenverwandten Geister noch nicht so sehr wichtig. Geht das heimatliche Staatengebilde zugrunde, so ist der große Mensch darum nicht heimatlos. Denn er wird sich immer als zugehörig empfinden zu jenem Volke, das an Energie des Schaffens und an schöpferischen Kulturtaten alle anderen überragt. In diesem Volke hat der Genius immer seine wahre Heimat.

l) Der Staat und die Kulturwerte.

Dieser relativen Geringschätzung des Staates entspricht es denn auch, daß von den höchsten Kulturwerten nur die Kunst in eine intimere Beziehung zum Staat gesetzt wird, während Fichte zwischen Wissenschaft und Staat, Staat und Sittlichkeit, Staat und Religion ein gegensätzliches Verhältnis konstruiert. Der Staat ist der Kunst wohlgesinnt. Seine Macht und Stärke bedeutet auch eine Hilfe für ihr Gedeihen und eine sorgende Unterstützung ihrer blühenden Schönheit. Die Herrlichkeit des Staates geht zusammen mit der Herrlichkeit der Kunst. Ganz anders sieht es aus, wenn wir auf das Verhältnis von Staat und Wissenschaft reflektieren. Beide müssen sich immer bis zu einem gewissen Grade als Gegner betrachten. Denn die Wissenschaft nimmt für sich in Anspruch das Recht einer freien und unbefangenen Kritik an allen Verordnungen und Einrichtungen des Staates sowie auch an der ganzen Tradition, aus der der Staat hervorgegangen ist. Sie nimmt für sich in Anspruch das freie Wort, die Freiheit des Denkens und Lehrens. Diese Freiheit kann dem Staat unbequem sein und unter Umständen seiner Politik Schaden bringen. Ihn interessiert die Wissenschaft vor allem, sofern sich ihre Ergebnisse praktisch verwenden lassen. Das Interesse der Wissenschaft aber liegt nicht in der Anwendbarkeit ihrer reinen Prinzipien. Sie fragt aus

rein theoretischer Anteilnahme nach den Gegenständen der Wirklichkeit, sie lebt in der reinen *θεωρία*.

Auch zwischen den Prinzipien der Moral und den Prinzipien des Staates scheint nach Fichte ein Gegensatz zu bestehen, der niemals ganz überwunden werden kann. Kant hatte diesen Gegensatz in dem Verhältnis von Moralität und Legalität gesehen. Für das Recht als Prinzip des Staates ist die Handlung von ausschlaggebender Bedeutung, für die Sittlichkeit die Gesinnung. Jede wertvolle soziale und politische Leistung wird vom Staat anerkannt, der sich wenig darum kümmert, welchem Motiv diese Leistung ihren Ursprung verdankt. Die Moralität ist ein Prinzip, das sich nur bedingungsweise dem Rechte unterordnet. Der moralische Mensch erkennt das Recht an, solange es ihm gut, wertvoll und sinnvoll erscheint. Wo aber die Idee der Freiheit und der Selbstbestimmung durch das Recht gekränkt wird, da lehnt er sich gegen das Recht auf und bekämpft es bis aufs äußerste. Das moralische Bewußtsein und das Recht stehen niemals in vollkommenem Einklang, denn das Recht verlangt nur ein Minimum und setzt voraus, daß eine bestimmte Norm etwa der Strafe angemessen sei dem begangenen Vergehen. Die Moralität dagegen verlangt das Äußerste und erkennt in dem Verhältnis von Strafe und schuldhafter Tat, so wie es im Rechte normiert ist, immer das Unzulängliche und Ungenügende.

Am radikalsten aber widerstrebt vielleicht die Idee der Religion dem festen Gefüge der staatlichen Ordnung. Immer wieder zeigt die Geschichte, wie das religiöse Prinzip mit dem Staat im Kampfe liegt. Die Religion will den Gottesstaat an die Stelle des irdischen Staates setzen. Sie will alle Schranken der Sinnlichkeit zerstören und die Welt überwinden. Das Werk des religiösen Menschen in seiner Ganzheit paßt niemals in die strenge, auf zeitliche Verhältnisse und zeitliches Wohl bedachte staatliche Ordnung hinein. Es muß diese Ordnung notwendig sprengen. Will die Religion im Staate existieren, so muß sie ihm notwendig Konzessionen machen. Das kann entweder so geschehen, daß sie ein ruhiges Innendasein lebt und um das öffentliche Leben des Staates unbekümmert ist. Dann hat sie ihr Dasein im Staate, ohne doch an seinen Verwaltungen und Einrichtungen teilzunehmen. Oder aber sie söhnt sich in der Form der Kirche mit dem Staate aus und verzichtet auf die strenge und absolute Befolgung ihrer eigensten Ideale und Forderungen.

In dem Verhältnis des Staates zu den höchsten Kulturwerten hat somit Fichte das für die Geschichtsphilosophie so ungemein wichtige Problem der Wertgegensätzlichkeit berührt. Der Sinn des Kulturlebens ordnet sich nicht so ohne weiteres zu einer Einheit, sondern tritt in schroffen Gegensätzen auseinander. In den „Grundzügen" erscheint nun der Staat in der Hauptsache noch als Mittel gegenüber dem selbstherrlichen Zweck der Kulturwerte. In den Reden an die deutsche Nation hat sich dieser Standpunkt geändert.

Hier verbindet Fichte auf das innigste die Idee des Staates mit der Idee der Nation. Er versteht die Nation als Staat, als politische und kulturelle Einheit, und er versteht den Staat als großes nationales Leben. Er faßt hier die Nation als ein eigentümliches Wertgebilde, das unersätzlich ist, indem er speziell den unersetzbaren Eigenwert der deutschen Nation betont. Würde sie jemals von der Bildfläche des politischen Lebens verschwinden, würde sie ausgelöscht und ausgetilgt und ein Raub der fremden Mächte, dann würde

das Schicksal des Menschengeschlechtes auf das ernsthafteste bedroht sein; denn ohne die selbständige Kulturentfaltung dieses besonderen Volkes kann die Menschheit nicht vorwärtsschreiten. Die ideale Kulturgemeinschaft stellt sich somit für Fichte dar als eine Gliederung der Menschheit in eigentümlich wertvolle Gebilde, von denen jedes einen notwendigen Beitrag leistet für die Schönheit des Ganzen, und jedes ein notwendiges Glied bildet, das nicht verloren gehen darf.

Der Staat, durch den das Leben der Nation flutet, ist nun nicht mehr ein Etwas, das leicht entbehrlich ist, und von dem sich der Genius fortwendet, wenn ihm neue und größere Ziele winken, sondern auf das engste ist die Individualität mit dem Wohl und Wehe des heimatlichen Staates verbunden, und deswegen soll sie auch bereit sein, ihr Bestes für ihn zu opfern. In Fichte ist die Idee des nationalen Staates als eigentümliches Wertgebilde erwacht. An die Stelle der alten universalistischen Wertgebilde einer früheren Zeit, des Imperiums und des Sacerdotiums, setzte er den Ewigkeitswert eines eigentümlichen nationalen Lebens und die klar erkannte Wertgenossenschaft des nationalen Staates.

Die Kulturphilosophie des deutschen Idealismus, wie sie von Kant inauguriert war, hatte das Problem des sittlichen Lebens zum Weltproblem erhoben und von hier aus auch den Sinn der Geschichte zu deuten unternommen. Fichte war Kant auf diesem Wege gefolgt. Er hatte von der Idee der Freiheit aus in umfassender Weise das historische Universum gedeutet. Für die Geschichte, in der Leistung und Tat und Schaffen und Wirken eine so große Rolle spielt, schien der sittliche Wert vor allen anderen befähigt zu sein, als Ordnungsprinzip zu dienen. Von ihm aus schien sich die bunte Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens am einfachsten und selbstverständlichsten zu ordnen und zu klären. Nicht zu einem ruhigen Pflanzendasein sind wir bestimmt, sondern unsere Aufgabe liegt in der Leistung: Tun und Handeln bestimmt unseren Wert. Und in dem großen Leben der Geschichte wird unser Tun und Leisten geadelt durch das große Ziel, das es zu verwirklichen gilt. In den Dienst dieses Zieles werden wir gestellt, und dadurch empfangen wir Würde und Bedeutung. Wir sollen einen Beitrag dafür leisten, daß eine schöne und freie Menschheit wird, die alle ihre Verhältnisse nach der Vernunft gestaltet.

§ 3. Die romantische Geschichtsphilosophie.

Gegen diese Geschichtsphilosophie der Moralität und der Freiheit wandte sich die romantische Geschichtsphilosophie, die in Schelling ihre Vollendung fand[1]). Sie wandte sich, indem sie in den Spuren Herders weiterschritt, vor allem gegen die Betonung des Endzweckes und die einseitige Betonung der sittlichen Kultur. Sie tat das, indem sie Werte geltend machte, deren Struktur von der Struktur der Moralität sehr verschieden ist, indem ihr philosophisches Interesse ganz in erster Linie auf Kunst und Religion gerichtet war, Wertgebilde,

[1]) Für Schellings Geschichtsphilosophie kommen besonders folgende Schriften in Betracht: 1. System des transzendentalen Idealismus, 2. Philosophie der Kunst, 3. Methode des akademischen Studiums. Vgl. darüber mein Buch: Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804.

die ganz zweifellos unter sich eine tiefe innere Verwandtschaft verraten. Sie unternahm es, von ihnen aus der Geschichte einen Sinn zu geben, und wir können ihre Tendenz vielleicht am besten verstehen, wenn wir bedenken, daß die Vorstellung Kants und Fichtes das historische Leben der Gegenwart immer wieder zur Vorläufigkeit verurteilte. Der Mensch ist dazu verurteilt, ewig beizutragen, nicht aber zu vollenden. Und so bleibt er ein Opfer und eine große Hingabe für die Kultur der Zukunft. Aber es gibt Werte, aus deren Tiefen wir die Gewißheit schöpfen können, daß das Vollendete zu aller Zeit gegenwärtig sein kann. Und zu diesen gehört in erster Linie die Kunst. Weiter aber scheint eine ästhetische Rechtfertigung der Welt am meisten unserem Bewußtsein von der Tatsache zu entsprechen, daß in dieser Welt so viel Sinnvolles mit so viel Sinnlosem zusammengeht. Auch dürfen wir vielleicht an Plato erinnern, der ebenfalls der Idee der Schönheit diese Auszeichnung zuteil werden ließ. Die sinnliche Wirklichkeit des Schönen unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, in der anorganischen und organischen Natur begegnen wir immer wieder ihrem holden, beglückenden Antlitz, während wir manchmal verzweifeln möchten, ob Wahrheit und Gerechtigkeit in dieser Sinnenwelt vorhanden sei. Dazu kam, daß Kant in der Kritik der Urteilskraft die eigentümliche Zwischenstellung offenbart hatte, die die Kunst im Verhältnis zum theoretischen und praktischen Gebiet einnimmt. Das Problem der Schönheit entsteht, wenn die Kategorie der praktischen Vernunft, die Idee des Zweckes, Anwendung findet auf den Gegenstand der theoretischen Vernunft, auf die Natur[1]). Während das Problem der theoretischen Vernunft die übersinnliche Welt als das rätselhafte und unauflösliche Ding an sich bei Seite schiebt, und anderseits die Ethik in der Natur als Instinkt und Trieb und Neigung nur Hindernisse für die Erreichung des Wertvollen erblicken kann, nähert die ästhetische Problemstellung die beiden so schroff getrennten Welten. Der Gegensatz der sinnlichen Einbildungskraft und des Verstandes wird überwunden in der Idee einer harmonischen Zusammenstimmung dieser beiden Grundfaktoren aller Erkenntnis, er wird überwunden in der Anschauung des Schönen. Der Gegensatz von Einbildungskraft und Verstand ergab die Begrenzung der Wirklichkeitserkenntnis. Beide weisen auf eine gemeinsame Wurzel hin, und der göttliche Geist als intuitiver Verstand vermag schauend zu verstehen und verstehend zu schauen. Ihm ist der ästhetische Zustand verwandt, weil in ihm die einseitige Vorherrschaft der einen oder andern Geistesfunktion getilgt ist und somit keine auf Kosten der anderen leidet, sondern eine Versöhnung erzielt wird, die unser ganzes Wesen erhöht und beseeligt. Die Romantik, welche in der liebevollen Versöhnung aller Gegensätze das Ziel des menschlichen Lebens und in der Harmonie unserer mannigfaltigen Geisteskräfte die Schönheit und das Glück des Daseins zu erkennen glaubte, konnte daher den ästhetischen Zustand, von einem hohen metaphysischen Standpunkt aus gesehen, wohl als Wiedergewinnung jener ursprünglichen Einheit betrachten, die in Gott von Ewigkeit an und dauernd vorhanden ist[2]). Die Unseeligkeit der sinn-

[1]) Vgl. Windelband, Lehrbuch S. 471.

[2]) Über das Lebensgefühl und die Philosophie der Romantik vgl. besonders Erwin Kircher, Philosophie der Romantik, 1906, und Oskar Ewald, Die Probleme der Romantik, 1904.

lichen Wirklichkeit liegt in den Gegensätzen unserer eigenen Natur und ebenso auch an dem Gegensatze, der die äußere Natur bedrückt und ängstigt. In Gott ist bleibende Vollendung. Die Natur ist das ewig Unvollendete, das große Fragment Gottes, das nicht zu Ende gedichtete Gedicht, über das der Weltgeist träumt und sinnt. Wir aber sind Bürger zweier Welten und haben sowohl am Vollendeten wie am Unvollendeten Anteil. Gott ist ewig vollendet, die Natur ewig unvollendet, wir sind vollendet und unvollendet zugleich. Im allgemeinen müssen auch wir das schwere Los des Unzulänglichen und Fragmentarischen ertragen. Aber in seltenen Weihestunden des Lebens erreichen wir durch die künstlerische Tat die Vollendung, sei es nun, daß wir das Kunstwerk schaffen oder es nachschaffend verstehen. Wir sind zum Künstlertum berufen. Schaffen ist göttliches Tun, Schöpfer ist der Künstler, künstlerisch schaffend nähern wir uns Gott und nehmen teil an der großen Bewegung und dem heiligen Sinn der Welt. Auf die unvollendete Wirklichkeit richtet sich des Künstlers Tätigkeit und hilft der Gottheit ihr Werk vollenden.

Auch in Kants Lehre vom Genie war ein Ansatzpunkt gegeben, um im Ästhetischen die Versöhnung aller Wertgebilde zu denken. War doch das Genie nach Kants Auffassung allein auf künstlerischem Gebiet zu finden. Besaß es doch die Fähigkeit, aus den Tiefen des Unbewußten heraus das Große und Mächtige zu schaffen, ohne Absicht, das Zweckmäßige hervorzubringen, das unser ästhetisches Gefühl so mächtig ergreift, und Regeln zu geben, die für alle Zeiten gelten. Der Künstler ist der Schaffende, der Gesetzgebende, wie die Natur bringt er ohne bewußte Absicht das Sinnvolle hervor, und lediglich aus seinen Werken lassen sich die Gesetze der Schönheit entwickeln, denn die Originalität des künstlerischen Genies bringt immer wieder ein neue Form und Gestalt des Schönen hervor. In dieser Idee des Genies, wie sie Kant aufgestellt hatte, schien in der Tat die Einseitigkeit der moralischen und theoretischen Menschen überwunden, und damit war der Gedanke gegeben, daß sich die Menschheit nur im Künstlertum, die Kulturwelt allein in der ästhetischen Sphäre vollenden könne.

a) Schillers Philosophie der Kunst.

Schiller hat zuerst die Erhebung des ästhetischen Wertes über alle Werte vollzogen und seinen ästhetischen Idealismus auch für die Geschichte nutzbar gemacht[1]). Während der moralische Mensch notwendig im Kampf mit der Natur liegt, ist der Künstler der Liebling und Günstling der Natur, dem sie ihre Geheimnisse verrät. Auch ist es möglich für den hochkultivierten Menschen, den Kampf von Pflicht und Neigung, der den sittlichen Menschen so sehr bedrängt und quält, zu einem glücklichen Ende zu führen. Es gibt einen ästhetisch-sittlichen Zustand des Menschen, da Pflicht und Neigung nicht mehr miteinander streiten, sondern in vollkommene Harmonie gesetzt sind. Das ist die Erscheinung der schönen Seele, die in freudiger Liebe die Pflicht erfüllt

[1]) Vgl. Schillers philosophische Abhandlungen, vor allem: Anmut und Würde, 1793; Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795; Über naive und sentimentalische Dichtung, 1796. E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik.

und ihren schönen und zarten Neigungen ruhig und vertrauensvoll nachgehen darf. Der vollendete Zustand des gesellschaftlichen Lebens kann nur im Sinne des Ästhetischen gedacht werden. Anfangs gilt Schiller das Schöne als Mittel zur Herbeiführung eines moralischen Zustandes, aber immer mehr gewinnt es für ihn an selbständiger Bedeutung. Zwei Triebe des Menschen stehen im schroffen Gegensatz, der Stofftrieb und der Formtrieb, von denen uns der eine in die sinnliche Sphäre niederzwingt, der andere zu den Sternen emporreißt. Auf ersteren gründet sich das Sinnenleben der Natur, auf letzteren die Gestalt des moralischen Lebens. Zwischen ihnen ist der ästhetische Trieb gestellt, der anfänglich als bloßer Spieltrieb wirkt und den Menschen von der Not des bloßen Naturzustandes befreit, der ihn veranlaßt, über jene Handlungen hinaus, die der Erhaltung des Daseins dienen, das in praktischer Hinsicht Zwecklose und Unnütze zu tun, nämlich den Körper zu schmücken und den eigentümlichen Bau und die Bildung und Gestaltung der Glieder durch rhythmische Bewegung zu offenbaren. Aus diesem Spieltrieb, dessen Erwachen immer ein Beweis dafür ist, daß die Menschheit gewillt ist, über die Natur hinauszuwachsen, aus diesem in seinen ersten Gestaltungen durchaus primitiven Lebensgefühl ist alle große Kunst hervorgegangen. So baut sich auf ihm einerseits das selbständige Reich der Kunst und der Schönheit auf, anderseits aber macht das Spiel auch die Menschen weicher und gefälliger und für die Aufnahme höherer Gesinnung und Gesittung empfänglicher. Die künstlerische Betätigung wird zu einer Schule der Moralität. Wenn der Mensch sich von der dumpfen Brutalität des bloßen Sinnenlebens abgewandt hat und empfänglich geworden ist für die weichen und lieblichen sowie auch für die stillen und großen Formen des künstlerischen Lebens, dann ist er auch so weit vorgeschritten, daß ihm nunmehr bald in unverhüllter Form die großen Gestalten des sittlichen Lebens nahen dürfen, daß er mit Verständins ihnen begegnen kann. Hat er nun aber das Reich der Moralität gewonnen, wo die Persönlichkeit durch den strengen Glanz des Sittengesetzes geweiht ist und im Verhältnis des einen zum andern ein ernstes Sollen, die gewissenhafte Befolgung der Pflicht verlangt, so soll deswegen doch die Schönheit in seinem Leben weiter dauernd ihre Stätte finden, sie soll nach wie vor auch über die stillen Stätten der Kunst hinaus das menschliche Leben gestalten. Wenn auch das staatliche Leben und die bürgerliche Gesellschaft sich niemals den Gesetzen der Schönheit fügen dürfen und können, weil hier die Moralität und das Recht ein für allemal die verpflichtenden Instanzen sind, so soll doch die Schönheit dauernd unsere Liebe und unsere Freundschaft schmücken und in den Formen des gesellschaftlichen Lebens unbedingte Herrscherin sein. In den Kreis wahrhaft schöner Geselligkeit werden wir uns flüchten, wenn uns der strenge Dienst der Pflicht müde gemacht hat. Denn im geselligem Leben, da ist das Gebot der Pflicht suspendiert, und alles Herbe, Ernste und Strenge muß hier schweigen und ruhen. Hier darf der Mensch dem Menschen nur als Gestalt begegnen, nur als Objekt eines freien Spiels gegenüberstehen.

Immer tiefer dachte Schiller dem Verhältnis der Kunst zum Leben nach. Er untersuchte ihre großen Gestaltungsmöglichkeiten und brachte sie in enge Verbindung mit der historischen Entwicklung. So hat er zuerst eine große Konstruktion des künstlerischen Universums gegeben, d. h. er hat die Ent-

wicklung der Kunst geschichtsphilosophisch zu deduzieren gesucht. Sein Ausgangspunkt war der von Kant aufgestellte Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit sowie auch die Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Ganz augenscheinlich kann der Mensch und speziell auch der Künstler in einem doppelten Verhältnis zur Natur stehen, nämlich entweder so, daß er mit ihr in Einklang und Harmonie steht, daß er tatsächlich der Günstling der Natur ist und mit ihr in engster Gemeinschaft lebt. Das ist das Zeitalter des naiven Dichters, der unbewußt zweckmäßig schafft wie die Natur. Die naive Dichtung ist augenscheinlich der große Anfang der Kunst, aber es besteht keine so enge Gemeinschaft zwischen ihr und den Zeitverhältnissen, daß sie nicht zu aller Zeit möglich wäre, daß nicht immer wieder der naive Dichter als der eigentliche Dichter der Schönheit unser Herz gewinnen könnte.

Dem naiven steht der sentimentalische Dichter im sentimentalen Zeitalter gegenüber. Er ist der Sohn einer Zeit, die das enge Verhältnis zur Natur aufgegeben und sich von ihr emanzipiert hat. Er schöpft nicht mehr so unmittelbar aus den Quellen der Natur, er ist ihr fremd geworden. Er empfindet den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit und sofern er diesen Gegensatz kennt und weiß, ist er der Wissende in seinem Verhältnis zu dem naiven Dichter. Indem er nun aber zu künstlerischem Schaffen übergeht, wird er immer wieder eine große Sehnsucht offenbaren nach dem, was er verloren hat. So ist er der Dichter des Gegensatzes gegenüber dem naiven Dichter als dem Dichter des vollkommenen Einklanges. Dieser scharfen Spannung entspricht Kants ästhetisches Ideal des Erhabenen. In dem Gefühl des Erhabenen sind nach Kants Lehre Verstand und Einbildungskraft in Widerstreit gesetzt, während sie in dem Gefühl des Schönen zusammenstimmen. In dem Gefühl des Erhabenen stellt die anschauliche Kraft der Einbildung die Natur als dasjenige vor, was in der Unendlichkeit seiner Ausdehnung von dem Verstand nicht zu beherrschen oder aber auch in der Macht und Größe seines Seins durch die Schwäche unseres Willens nicht zu überwinden ist. Von diesen verschiedenartigen Momenten, die das Gefühl des Erhabenen vorbereiten, hat Schiller in der Hauptsache nur die Idee der Spannung beibehalten. Doch weist er nicht den Kontrast auf zwischen den verschiedenen „Kräften des Gemütes", sondern stellt das Gemüt des Dichters in Gegensatz zur Natur. Auch ist die Natur im Verhältnis zum Dichter nicht sowohl das Überlegene und Überwältigende, sondern vielmehr das Ersehnte, in unerreichbare Ferne Gerückte. Und wie sich bei Kant die Vollendung des Erhabenen in der Überwindung des Gegensatzes vom Verstand und Sinnlichkeit durch die Vernunftideen vollzieht, so baut Schiller über den Zustand des Sentimentalen und Naiven den vollendeten Zustand des künstlerischen Fühlens auf, in dem die Dichtkunst ihre höchsten Schöpfungen entfaltet.

Dem Zustand des naiven Dichters, der den Gegensatz nicht kennt, der noch vollkommen im Einklang ist mit sich selbst und der Natur, der seine Sinnlichkeit nicht als Last empfindet, sondern sie durch schöne Geistigkeit verklärt, entspricht im allgemeinen die epische Ruhe und Besonnenheit, während mit dem Gefühlszustand des sentimentalischen Dichters eine leidenschaftliche Bewegung zusammengeht. Über diesen Gegensatz hinaus kann eine Dichtung gedacht werden, in der sich leidenschaftliche Bewegung und Erregung mit erhabener Ruhe vereint, eine Dichtung, die mit der Dissonanz beginnt und in der

Harmonie sich vollendet. Wir können uns den Weg der Menschheit und ihres künstlerischen Bildungsganges so vorstellen, daß sie ursprünglich ein Leben unbewußter Schönheit gelebt hat, das die Phantasie des Menschen als das verträumte Arkadien und als die Unschuld des paradiesischen Zustandes vorstellt. Diesem reinen Boden der Natur ist die naive Dichtkunst erwachsen. Aber die Entwicklung des Menschen ging dahin, daß Sinnlichkeit und Moralität miteinander in Streit gerieten, daß der Mensch aufhören mußte, den beglückenden Regungen seiner sinnlichen Natur sich hinzugeben. Über die Natur hinausgegangen, ersehnte der Mensch den ursprünglichen Zusammenhang zurück, und es erwuchs die große Form der sentimentalischen Dichtung. Noch aber steht die höchste Form des Lebens und der Dichtkunst aus, die nur darin gesucht werden kann, daß die Menschheit die verlorene Einheit in einer höheren Form wiedergewinnt. Das ist die Idee einer Schönheit, die den Gegensatz hinter sich gelassen und überwunden hat.

Wir sehen in dieser Deutung, die Schiller dem Universum der Kunst gegeben hat, alle Voraussetzungen der romantischen Geschichtsphilosophie enthalten, die von seinen Gedanken ihren Ausgang genommen hat. In der Lehre von Friedrich Schlegel und Novalis begegnet uns noch eine gewisse Beschränkung der geschichtsphilosophischen Fragestellung auf das künstlerische Leben, während Schelling zuerst unter dem ästhetischen Gesichtspunkt das Ganze des historischen Universums gedeutet hat.

b) Novalis.

Novalis geht von der Auffassung aus, daß das geistige Leben, das er ganz in erster Linie als künstlerisches Leben versteht, auf zwei verschiedenen Kräften des Geistes beruht, nämlich auf Instinkt und Reflexion, in denen wir unschwer den von Kant aufgestellten Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand wiederfinden[1]). Am Anfang des historischen Lebens gehen beide zusammen, mit ihrer Trennung erst beginnt die Geschichte. Und das historische Leben zeitigt uns Erscheinungen, in denen entweder der Instinkt oder der Verstand dominiert. Der Kultus des Instinktes führt zur Bejahung des Formlosen. Es ist das Zeitalter des rohen, intuitiven Dichters, der Form und Gestalt haßt. Die frei ausströmenden Leidenschaften werden gefeiert oder auch die mystische Schwärmerei oder die einseitige Kultivierung des Willenslebens. Dieser Geistesrichtung entgegengesetzt ist die Herrschaft des leeren Verstandes oder der bloßen Reflexion, die in der Scholastik zum Ausdruck kommt. Immerhin aber haben die beiden entgegengesetzten Geistesrichtungen, wie sie sich in dem rohen intuitiven Dichter und im Scholastiker offenbaren, dieses gemeinsam, daß sie von der Geltung und Bedeutung einer übersinnlichen Welt erfüllt sind. Damit stehen sie in einschneidendem Gegensatz zu dem bloßen Empirismus, der nur am Gegebenen haftet und weder den göttlichen Instinkt noch die reine Form des Verstandes gelten lassen will. Das Ziel der Geschichte aber muß darin gesucht werden, daß die beiden getrennten Zweige des menschlichen Geisteslebens wieder zu einer Einheit verbunden werden. An die Stelle der

[1]) Über Novalis vgl. besonders H. Simon, Der magische Idealismus, Heidelberg 1906.

unbewußten Schönheit, die den Anfang aller Geisteskultur bezeichnet, soll am Ende der Geschichte die bewußte Schönheit treten.

c) Friedrich Schlegel.

Tiefer und allseitiger als Novalis hat Friedrich Schlegel das geschichtsphilosophische Problem ergriffen[1]). Für ihn zerlegt sich das historische Universum in zwei Hauptepochen, in die antike und die moderne oder romantische Welt. Antike und Romantik bedeuten zwei entgegengesetzte Typen des Geisteslebens, die sich als Inbegriff ganz verschiedener Wertungsweisen enthüllen und auch notwendig eine ganz verschiedene Form der Kunst erzeugen müssen. Auf der einen Seite steht die heidnisch-antike Welt, auf der anderen Seite die romantisch-christliche Welt. Das Prinzip des Griechentums ist die Begrenzung. Es ruht in sich und ist in sich vollendet. Die Schönheit in der Begrenzung ist sein Ideal. Dieses Volk hat sich selber vollkommen zur Darstellung gebracht. Es hat alle seine reichen und vielseitigen Möglichkeiten in Wirklichkeit umgesetzt. Es konnte nichts mehr geben, als es zugrunde ging. Es hatte eine geschlossene, in ihrer Weise unerreichte Kultur erzeugt. Das Symbol für diese große antike Kultur ist der Kreis, der in sich selbst zurückgeht. Das ganze Leben dieser alten Welt ruht in der Natur und ist von einer hohen Kontemplation geleitet. Die historische Auffassung der Dinge ist ihr fremd. Der griechische Denker lehrt die ewige Wiederkehr der Dinge, und still ordnet sich die Schönheit des naiven Menschen dem Ganzen der Natur ein. Die Kunst einer solchen Zeit muß die allgemeinen Züge der Gesamtkultur wiederspiegeln. Es ist die Kunst der Begrenzung, die ihren höchsten Ausdruck in der griechischen Plastik gefunden hat. Diese Kunst des Griechentums kann niemals übertroffen werden. Sie ist in ihrer Art unerreicht und unerreichbar und verdient deswegen den Namen der Klassik. Die Klassik ist die höchste Blüte im Leben der Schönheit, ihre absolute und freie Entfaltung.

Das Prinzip der christlichen romantischen Welt ist dem der Antike durchaus entgegengesetzt. Dieses romantische Prinzip ist das Unendliche. Nicht die Begrenzung und die Einheit, sondern die Unbegrenztheit und die Dualität ist für die moderne Welt charakteristisch und bestimmend. So wird die Gottheit in der modernen christlichen Welt als das Unendliche gedacht, und der Gegensatz von Geistigkeit und Sinnlichkeit wird auf das schärfste empfunden. Das Symbol für diese ganz andersartige und neue Kultur ist die unendliche Linie. Die neue Zeit hat sich das Prinzip des Fortschritts zu eigen gemacht, und wenn die griechische Welt das Prinzip der Kontemplation vertrat, so vertritt das romantische Zeitalter ganz unbedingt das Prinzip der Tätigkeit und Bewegung. Ferner ist die moderne romantische Welt der Herrschaft der Natur entwachsen. Sie hat dafür ein unlösliches Verhältnis zur Geschichte. Aus dieser neuen Kultur muß die romantische Kunst verstanden werden, deren Geist die Sehnsucht nach dem Unendlichen offenbart, und die als progressive Universalpoesie in der Dichtung hervortritt. Diese neue Kunst ist nicht sowohl eine Kunst des

[1]) Vgl. auch besonders Schlegels Kritik von Condorcets, „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" in Niethammers Philosophischem Journal Bd. III, H. 2, und über Schlegel: Fr. Steppuhn, Friedrich Schlegel. Logos Bd. I., H. 2.

Schönen als vielmehr des Charakteristischen und Interessanten. Aber einmal wird eine Zeit kommen, und sie steht nach der Auffassung Schlegels nahe bevor, da auch die romantische Kunst zu einer Kunst der Klassik wird. Das ist dann die große objektive Kunst der Zukunft, die sich in den Werken Goethes zu enthüllen beginnt.

d) Schellings Geschichtsphilosophie als Vollendung der romantischen Idee.

Alle diese verschiedenartigen Motive, aus dem Einheitsgefühl hervorgewachsen, daß Kunst und Künstlertum das Größte sei, was wir erleben können, und die alle auf verschiedenem Wege dahin führen, das historische Geschehen von der Idee der Schönheit aus zu begreifen, sie haben sich in Schelling, dem Geschichtsphilosophen der Romantik, zu einer großzügigen Konstruktion des historischen Lebens zusammengeschlossen.

e) Der tragische Charakter der Geschichte.

Das Grundgefühl, daß er der Geschichte entgegenbringt, ist das Gefühl des Tragischen. Nicht tritt er mit einem freudigen Fortschrittsoptimismus an die Geschichte heran, sondern das, was ihn am meisten erfüllt und ergreift, was er als sinnlos und schwer vereinbar mit einer göttlichen Weltregierung empfindet, das ist vor allem der Untergang des Großen und Schönen vor dem verhältnismäßig Kleinen und Unbedeutenden. Und da ist es vor allem der Untergang des Griechentums, der diese schöne romantische Seele mit tiefstem Schmerze ergreift. Daß diese einzig große Kultur vergehen mußte, scheint die Tücke eines finsteren Schicksals zu sein. Hier ist der große Riß zu spüren, der die historische Welt zerklüftet. Hier ist ein Untergang von gewaltiger Größe, der eine Welt in Stücke brechen läßt, um einer neuen Welt Raum zu geben. Trotz aller Kraft des Sinnlosen ist aber auch des Sinnvollen so viel in der Welt, daß wir die Geschichte nicht ohne ein überindividuelles Einheitsprinzip verstehen können, das die so verschiedenartigen Zwecksetzungen der Menschheit zu einem Ziele führt. „So sehr diese auch glauben, ihre eigenen Wünsche und Hoffnungen zu realisieren, und so ausgelassen sie auch ihre Willkür üben, so werden sie doch durch eine höhere Notwendigkeit gezwungen, eine Entwicklung des Schauspiels herbeizuführen, das sie selber nicht gewollt und beabsichtigt haben. Sie müssen dahin, wohin sie nicht wollen."

Diese Überlegungen über die sinnvoll sinnlose Welt, der in hohem Maße das Moment der Schönheit eigentümlich ist, haben zu der Gestalt des Schellingschen Weltgeistes geführt, der die Natur und auch die Geschichte unbewußt zweckmäßig gestaltet. Schelling versteht die Gottheit in Analogie zum genialen Schaffen des Künstlers. Sie wirkt die Gestaltungen der Weltgeschichte aus unbewußten rätselhaften Tiefen heraus. Und zwar erscheint die Gottheit anfangs in der Geschichte als die herbe Notwendigkeit und Schönheit des Schicksals, das die notwendigen Ordnungen des sozialen Lebens unbeabsichtigt, aber sinnvoll hervorruft, um dann schließlich im Laufe des historischen Werdens zu planvoll bewußter Gestaltung vorzudringen und sich als göttliche Vorsehung zu offenbaren.

f) Der ideale und der reale Faktor.

In der Natur des göttlichen Wesens, das das große Weltgedicht ersinnt und erschafft, sind diese beiden Elemente gesetzt, die Schelling als das Ideale und Reale oder auch als das Unendliche und das Endliche bezeichnet. Gott ist die ungetrennte Einheit alles wertvoll geistigen und natürlichen Lebens. Es gibt in letzter Hinsicht nichts Ungöttliches in der Welt. Und in der idealen Paarung des Sinnlichen und Geistigen liegt die Schönheit der schaffenden Weltkraft, die die zerstreute Mannigfaltigkeit des Lebens zu sinnvoller Einheit verbindet. Während nun in der bloßen Natur das reale Moment einer strengen Notwendigkeit herrschend ist und das geistige Prinzip sich dem Sinnlichen unterordnet, ist in dem historischen Universum das geistige Prinzip das überwiegende gegenüber dem materialen Faktor. Das Universum der Kunst aber soll es nach Schellings Lehre sein, in dem die höchste Harmonie der Weltkräfte zu finden ist.

g) Die drei Welten.

Es gibt eine dreifache Betrachtung des geistig-sinnlichen Universums, oder, wie Schelling sich auch wohl ausdrückt: das Universum kann unter drei verschiedenen Potenzen stehend gedacht werden, es gibt eine naturphilosophische, geschichtpshilosophische und kunstphilosophische Betrachtung der Welt. Von diesen ist die geschichtsphilosophische Betrachtung speziell dadurch charakterisiert, daß das ideale Prinzip als dominierend im Verhältnis zum realen gedacht wird. Die Welt der Kunst wird von der Geschichtsphilosophie im engern Sinne des Wortes geschieden, weil anfangs noch für Schelling der politische Gesichtspunkt und seine großen Bildungen in Recht, Kirche und Staat für das eigentlich historische Leben die entscheidenden Instanzen waren. Das höchste Wertprinzip aber, das ihnen zugrunde liegend gedacht wird, kann kein anderes sein, als die Idee der Sittlichkeit, die in dem Begriff der Freiheit ihren höchsten Ausdruck findet. Eben weil der Gedanke der Freiheit für die Welt des sittlichen Handelns entscheidend ist, behauptet Schelling, daß die Geschichte durch das Überwiegen des idealen Prinzips charakterisiert ist. Geschichte liegt für Schellings Auffassung ursprünglich nur dort vor, wo feste und sichtbare Institutionen und Ordnungen des sozialen Lebens geschaffen werden, dort, wo es sich um das Gebiet der praktischen Tat handelt. Aber schon früh verbindet sich für ihn auch das religiöse Leben mit der historischen Welt, und es ist schließlich nur eine Form der äußeren Darstellung, daß die Kunstphilosophie nicht auch unter den Aspekt der Geschichtsphilosophie tritt.

h) Geschichtsphilosophische und empirische Betrachtung des Geschehens.

Jedenfalls kann nur dort von einer philosophischen Betrachtung des historischen Lebens die Rede sein, wo das Geschehen auf einen absoluten Wert bezogen wird, oder, metaphysischer gesprochen, wo die Geschichte als Darstellung des Absoluten in der empirischen Wirklichkeit gedacht wird. Eine solche Betrachtung trennt sich auf das schärfste von einer empirischen Betrachtung des historischen Lebens. In der empirischen Betrachtung kommen wir über ein gewisses Moment des Zufälligen nicht hinaus. Wir suchen hier das Geschehen aus den Motiven, Plänen und Absichten der Personen zu verstehen,

aber es bleibt rätselhaft, wie aus dieser Fülle entgegengesetzter und vielfach sich durchkreuzender Zielsetzungen ein vernünftiger Gesamtsinn sich entwickeln konnte. Und indem Schelling von der Methode der Geschichte, von ihrem Begriff und ihrem Gegenstand handelt, wendet er sich mit aller Schärfe gegen jede pragmatische Geschichtsschreibung, die das historische Leben unter den ihm ganz fremden und äußerlichen Gesichtspunkt des Nutzens und der Belehrung stellt. Gewiß wird die Darstellung des historischen Lebens nicht objektiv in dem Sinne sein können, daß die Persönlichkeit des Historikers an ihr keinen Anteil hat. Wir können unser individuelles Ich nicht auslöschen und die Gegenstände so darstellen, wie sie vor Gottes Auge ruhen; immer wird die historische Darstellung die Spuren des persönlichen individuellen Lebens in ihrer ganzen Bildung, Auffassung und Deutung verraten. Schwerlich aber kann der Gesichtspunkt der Betrachtung jemals zu groß und zu feierlich genommen werden, und nichts ist verwerflicher in Schellings Augen, als wenn das Bild der Geschichte etwa mit Rücksicht auf konfessionelle, soziale oder parteipolitische Rücksichten entstellt wird; „denn unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge“[1]).

Die empirische Geschichte hat kein Prinzip der Allgemeingültigkeit, und das Absolute bleibt verhüllt. Sie weist nicht auf eine überindividuelle Notwendigkeit hin, sondern erfreut sich der bunten Mannigfaltigkeit der Tatsachen und sucht aus den Zwecksetzungen, Handlungen und Motiven der einzelnen Individuen das Ganze der Geschichte zu verstehen. Ihr schroff entgegengesetzt ist die geschichtsphilosophische Betrachtung, welche die Geschichte als Darstellung des Absoluten in der Welt zu verstehen sucht und alle großen Formen und Gestalten des historischen Lebens bewußt und ausdrücklich auf eine Wertidee als Ziel und Sinn des Geschehens bezieht, von der aus sie zugleich auch einen Maßstab für die Beurteilung der historischen Ereignisse gewinnt.

i) Die historische Kunst.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Formen der historischen Darstellung steht „die historische Kunst“. Diese bleibt nicht bei der bloß empirischen Darstellung der Begebenheiten stehen, aber anderseits bezieht sie die Geschehnisse auch nicht ausdrücklich auf eine höchste Wertidee. Sie vollzieht keine strenge Auswahl des historischen Wertlebens, sondern verharrt bei der bunten Fülle der historischen Ereignisse; aber sie begnügt sich auch nicht mit der psychologischen Erklärung der Tatsachen, sondern sie läßt hinter der bunten Bilderflucht der Erscheinungen das Schicksal ahnen, das Ziel und Einheit in das Leben bringt. Sie läßt das Allgemeine und die Idee nur ahnen und verrät niemals ihre geheime Gestalt. Die Erklärung erfolgt vielleicht aus psychologischen Ursachen, aber wir wissen genau, daß hinter diesen Geschehnissen ein höheres Walten steht.

In der eigentlichen Geschichtsphilosophie handelt es sich dagegen um die Beziehung der historischen Begebenheiten auf ein sorgfältig herausgearbeitetes

[1]) Schelling, Methode des akademischen Studiums, Werke, Auswahl in drei Bänden, herausgegeben von Otto Weiß, Bd. II, S. 639.

Wertsystem und ihre Rechtfertigung durch diese Beziehung. Dabei erscheint die Wertidee als das übersinnliche Etwas, das zögernd und allmählich in Erscheinung tritt, das in dem großen Prozeß des historischen Lebens immer sichtbarer und deutlicher wird, sofern die Idee in allen ihren Teilen allmählich in einer festgesetzten Ordnung zur Wirklichkeit und zum Dasein gelangt.

k) Der künstlerische Wert als leitend.

Es ergibt sich nun aber für Schelling, daß der leitende Wert dieses geschichtsphilosophisch betrachteten Weltgeschehens der künstlerische ist, und zwar in diesem doppelten Sinne, daß einmal das künstlerische Leben als das vollendete Leben allem anderen voransteht, und dann auch in dem Sinne, daß Schelling aus der logischen Struktur des ästhetischen Wertes die Möglichkeit gewinnt, das historische Geschehen sinnvoll zu ordnen.

Einmal also steht das ästhetische Leben allem anderen Leben voraus, anderseits aber vollendet sich auch das andere Leben, etwa das Leben des Staates, der Gesellschaft, des Rechtes, der Wissenschaft der Moralität in der Form des Ästhetischen.

Schelling zeigt schon in seinem genialen Jugendwerk, dem System des transzendentalen Idealismus, daß der moralische Wert ebensowenig befähigt ist wie der theoretische, dem geschichtlichen Leben die Vollendung zu geben. Das theoretische Werk ist wie das moralische seinem ganzen Wesen nach notwendig immer ein fragmentarisches. Es gehört zum Wesen der Wissenschaft und Moralität, daß sie immer unvollendet bleibt, während zu der Natur des ästhetischen Wertes, der sich im Kunstwerk offenbart, notwendig die Vollendung gehört. Kann doch der Sinn des wissenschaftlichen Lebens in nichts anderem gesucht werden, als daß die Wissenschaft bemüht ist, ein System von Begriffen an die Stelle der irrationalen Natur zu setzen. Diese Irrationalität aber ist für den menschlichen Geist niemals vollkommen zu überwinden. Immer wieder bietet sich den Forderungen des Denkens ein neuer Gegenstand der Erkenntnis dar. Die unendliche Mannigfaltigkeit der anschaulichen Welt leistet allen Bemühungen des diskursiven Denkens dauernden Widerstand. Nicht nur daß es unmöglich ist, die Totalität der Welt in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit und Fülle restlos zu begreifen; auch der Prozeß der Umsetzung dieser anschaulichen Welt in die Sphäre der begrifflichen Erkenntnis ist notwendig ein unendlicher, da der erkennenden Funktion immer wieder neue Objekte entgegentreten und so die Bestimmung des Unbestimmten niemals beendet ist. Und diesem großen, niemals vollendeten Prozesse der wissenschaftlichen Erkenntnis hat Schelling einen tiefen metaphysischen Sinn gegeben, wenn er das Ziel der wissenschaftlichen Erkenntnis dahin auffasst, daß der in der Natur heimlich verborgene und gefesselte unbewußte und träumende Weltgeist durch die Tat des wissenschaftlichen Denkens seiner Erlösung und Befreiung entgegengeführt wird. Auch die Natur ist ihrem innersten Wesen nach gottverwandtes geistiges Leben, das nach Klarheit und Bewußtsein ringt. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen aber kommt diesem Ringen des Weltgeistes entgegen, indem sie überall an die Stelle des Dunklen und Unverstandenen das Lichtvolle und Sinnreiche setzt. So erlöst das bewußte geistige Leben der Kultur das unbewußte geistige Leben der Natur.

Und wie der Prozeß der Erkenntnis niemals zum Ziele gelangt, so bleibt auch das sittliche Leben immer fragmentarisch. Denn alles sittliche Leben baut sich auf in dem unüberwindlichen Gegensatz von Sein und Sollen. Diese Spannung ist notwendig, damit überhaupt die Idee der Pflicht und der menschlichen Freiheit zu Recht bestehen kann. Die Idee der Pflicht wäre sinnlos, wenn dieser Gegensatz getilgt wäre, denn in einer vom Sollen vollkommen durchdrungenen Welt würde es keine sittlichen Aufgaben mehr zu erfüllen geben, und in einer menschlichen Gemütsverfassung, in welcher der Gegensatz von Pflicht und Neigung vollkommen getilgt wäre, gibt es keine Erhebung und Überwindung, keine moralische Verfassung und sittliche Leistung mehr. Die Einheit von Sein und Sollen bleibt wie die Überwindung des Gegensatzes von Begriff und Anschauung eine regulative Idee, und das ganze wissenschaftliche und sittliche Leben der Menschheit ist in dieser Welt zu einem Zustand der Vorläufigkeit verurteilt. Niemals kann es die Vollendung erreichen.

Ganz anders auf dem Gebiete der Kunst. Jedes Kunstwerk wird zweifellos aus einem Gegensatz heraus geboren, aus einem Gegensatz, der in dem Künstler vorhanden ist und der zur Versöhnung drängt. Es ist das der Gegensatz zwischen unserer bewußten reflektierenden Natur und unserer unbewußten instinktiven. Mit jener hängt vor allem die Welt des Denkens, mit dieser die Welt der Handlung und der Tat zusammen. Weder kann die bewußte noch die unbewußte Tätigkeit allein das Vollendete erreichen, aber durch ihr inniges Zusammengehen wird es erreicht und nach schweren Leiden und inneren Kämpfen das Werk der Schönheit geboren. Denn wir dürfen den Künstler nicht so verstehen, daß er mühelos aus dem ihm gegebenen Überfluß das Werk erzeugt, sondern die Harmonie, die wir im Kunstwerk finden, ist aus dem Gegensatz geboren. In dem Kunstwerk ist dieser Mangel und Widerstreit vollkommen getilgt, und in der Vereinigung der Gegensätze tut sich im wahrhaften Kunstwerk das Göttliche kund. In ihm empfinden wir das Unendliche und Ewige als sichtbar und gegenwärtig. Während also für die Wissenschaft und Kunst das Unendliche als Ziel gesetzt ist, gehört die Unendlichkeit zu jedem wahren Kunstwerk. Wir sehen in ihm die paradoxe Forderung erfüllt, daß das Unendliche im Endlichen erscheinen soll, wir erleben in der fragmentarischen Welt der Sinne das Vollendete und Vollkommene. Während also die Wissenschaft und die Sittlichkeit immer wieder auf ein Neues hinweisen, ist die Welt des Schönen in jedem Kunstwerk vollendet.

Die Superiorität des ästhetischen Wertes gegenüber dem theoretischen und ethischen befähigt ihn, als Wertmesser des historischen Geschehens zu dienen. Und zwar macht Schelling in doppelter Weise von diesem Charakter des Schönen Gebrauch. Einmal, sofern er zeigt, daß der theoretische und moralische Wert im ästhetischen aufgehoben sind und so im Grunde genommen seine Grenze und Einseitigkeit bedeuten; anderseits aber auch, indem er deutlich macht, daß jede Form des Kulturlebens Stufen zu durchlaufen hat, die dem Theoretischen, Moralischen und Ästhetischen entsprechen. Oder, noch allgemeiner in der Terminologie Schellings ausgedrückt, daß das Kulturleben, das als Ganzes natürlich die ideale Potenz des Universums bildet, in seiner Entwicklung zuerst die Form des relativ Realen, dann die Form des relativ Idealen und schließlich als Harmonie des Idealen und Realen, ein Verhältnis, das Schelling

auch wohl als Indifferenz und Identität bezeichnet, die Gestalt der Schönheit annimmt.

Indem nun Schelling die historische Entwicklung unter dieses Schema stellt, macht er folgende Ineinssetzungen, die ihm aus der Vorgeschichte der Geschichtsphilosophie gewissermaßen entgegengetragen wurden. Er verbindet den Begriff des Theoretischen mit der Idee des Naturhaften, des Instinktiven und Unbewußten und vereinigt sie zu dem Begriff des realen Faktors. Anderseits vereinigt er den Begriff des Moralischen mit der Idee des Kulturhaften, Historischen, Reflektierten und Bewußten zu dem Begriff des idealen Faktors. Wenigstens kann man sagen, daß es für die Geschichtsphilosophie auf diese Ineinssetzungen hinauskommt, während die Logik Schellings ursprünglich im Gegensatz zu Fichte das ideale Prinizip viel mehr mit dem Theoretischen als der begrenzenden Tätigkeit und dem Prinzip des Bewußten verband, indem er das Gebiet des Praktischen als das Reich des zunächst und an sich noch unbewußten Willenslebens und des Instinktiven, Grenzenlosen verstand, das er dann unter dem Begriff des realen Faktors zusammenfaßte.

l) Stadien der Menschheitsentwicklung.

So ergibt sich für Schelling das Schema, daß alles Kulturleben zuerst in der Form des Theoretischen, Naiven, Instinktiven und Unbewußten als seinem relativ naturhaften Zustand, sodann in dem Charakter des Moralischen Sentimentalen, Reflektierten und Bewußten als seinem relativ historischen Zustand erscheint, um schließlich in einem künstlerisch harmonischen Zustand, der weder den einen noch den anderen Faktor überwiegen läßt, zu enden.

Wenn er an den Anfang des Menschengeschlechts denkt, so faßt er ihn als einen Zustand der naiven Schönheit und Unbewußtheit auf, in dem der Instinkt die unbedingte Herrschaft hatte. Dieser Auffassungszustand spiegelt sich wieder in dem ersten großen Kulturzentrum der Menschheit, in der Mittelmeerkultur der Griechen. Hier erscheinen in der Tat alle Institutionen und Einrichtungen geschmückt mit dem Zauber einer naiven Schönheit in der ruhigen Einheit des Sinnlichen und Geistigen, ohne Gegensatz und Widerstreit. Gleichzeitig aber stand in diesem Zeitalter alles im Zeichen des Theoretischen, sofern das kontemplative Leben als das Höchste gefeiert wurde, eine strenge Einordnung in das Walten der Natur erfolgte und die ewige Wiederkehr des Gleichartigen als etwas Selbstverständliches erschien. In diesem Sinne kann man gewiß sagen, daß die naive Schönheit des Griechentums Natur bedeutete, sofern die Natur idealisiert und verklärt wird und als der einzig würdige Gegenstand der Betrachtung gilt.

Diese ursprüngliche Einheit der unbewußten Schönheit, in der der theoretische Wert seinen leuchtenden Glanz über alle Dinge fallen ließ, mußte notwendig zerstört werden, um dem Prinzip des Gegensatzes Platz zu machen, das nun in dem Verhältnis von Sein und Sollen, von Pflicht und Neigung als die moralische Form der Kultur hervortrat. Das Glück der Sinne, das den naiven Zustand der Menschheit verschönt hatte, ist in seiner Unschuld ein für allemal dahin; denn die Reflexion und das Wissen haben die sinnlichen Triebe schuldig gesprochen, und das Sollen hat sich zum Kampf gegen die sinnliche Natur des Menschen erhoben. Da nun die Schönheit des Lebens notwendig auf Einheit

und Harmonie beruht, so kann der neuen romantischen Kultur, die durch das Christentum inauguriert wurde, nicht das Prädikat der Schönheit zugesprochen werden. Sie ist eine große Zeit des Überganges, denn unmöglich kann der Gegensatz die menschliche Entwicklung abschließen. Durch das siegreiche Prinzip der Moralität wird das Tun und Leisten zum Ideal des menschlichen Lebens erhoben. Auf allen Gebieten der Kultur tritt der Gegensatz hervor, nicht zum wenigsten auf politischem und sozialem Gebiet, wo es zu schweren Konflikten und revolutionären Bewegungen führt. Das ideale Prinzip ist nunmehr im historischen Leben das relativ herrschende, und die romantische Kunst, welche überall Zerrissenheit und Sehnsucht nach dem Unendlichen offenbart, ist ein getreues Spiegelbild dieser großen, von schweren Kämpfen und Gegensätzen erfüllten Menschheitsepoche.

Das Zeitalter der Erfüllung steht noch bevor, es liegt in ferner Zukunft. Der endgültige Zustand des Menschengeschlechts wird der ästhetische sein, denn der ästhetische Wert hat ganz allein die Macht, die verschiedenen Formen des Kulturlebens zu allumfassender Einheit zu führen. Im ästhetischen Staat vollendet sich das Menschengeschlecht, denn in der Schönheit liegt die höchste Form des Lebens. Die endgültige Kultur und Lebensform aber ist die bewußte Schönheit, die sich zum Anfangszustand der Menschheit verhält wie die Schönheit der Kunst zur Schönheit der Natur.

m) Politische Entwicklung.

Verfolgen wir dieses allgemeine Schema der Menschheitsentwicklung auf dem Gebiete des staatlichen, künstlerischen und religiösen Lebens. Der Staat der Griechen als die erste große Entfaltung der politischen Kultur zeigt das sittliche Leben nach all seinen Richtungen hin in vollkommener Einheit. Damals führte die Sittlichkeit gleichsam ein öffentliches Leben und war nicht nur die verschwiegene Angelegenheit der einzelnen Persönlichkeit, sondern, aus Sitte und Recht groß und stark herausgewachsen, umschloß sie gleichsam als Substanz das geistige Leben der Individualität. Die Moralität stand nicht im Gegensatz zu Recht und Staat, sondern jene schmiegte sich an diese und diese an jene an, so daß eine gemeinsame, ungeteilte Atmosphäre des Lebens geschaffen wurde. Das staatliche Leben entfaltete sich zu Kunst und Wissenschaft und Nation. Es bot jenen großen jenseitigen Mächten keinen Widerstand, sondern liebevolle Pflege. Höchster sozialer Wert war damals der Staat und die Religion; denn zur Idee der Menschheit hatte sich der griechische Geist noch nicht erhoben. Wenn somit das Prinzip der Nation in Griechenland das maßgebende war, so blieb es doch als Wert noch gleichsam ungewußt und unerkannt. Denn nur den Eigenwert der eigenen Nation umfaßte das Griechentum mit Hingebung und Liebe. Nicht aber vermochte es das Prinzip der Nationalität in seiner allgemeinen Bedeutung zu verstehen und auch in dem fremden Volke die Idee der Nation zu ehren und anzuerkennen. So hatte das Griechentum auch kein bewußte Verhältnis zur Kunst, insofern die Reflexion über die Bedeutung des künstlerischen Lebens in ihren ersten Anfängen stehen blieb. Erst als die griechische Nation zugrunde gegangen war, erkannte der griechische Weise, welche Bedeutung die Kunst für den ganzen Zusammenhang der griechischen Kultur besessen hatte. Damals hat Epikur die Schönheit zum

Prinzip der Lebensführung erhoben und der große Denker Plotin das Schöne als den Geist verstanden, der durch die sinnliche Hülle leuchtet.

Diese naive Schönheit des staatlichen Lebens fand im christlich-romantischen Zeitalter ihren Untergang. Überall traten jetzt entscheidende Gegensätze hervor, denn das Prinzip der Moralität verlangt den Kampf und die Überwindung. Der geistliche Staat stellte sich dem weltlichen Staat, die Wissenschaft der Religion, die Religion der Wissenschaft entgegen. Die Kunst wurde in ihrer freien Entfaltung gehemmmt, und Recht und Moralität traten sich feindlich gegenüber. Der Staat erschien nunmehr als das absolut Äußerliche, für die Entwicklung des geistigen Lebens nur in dem Sinne Bedeutsame, daß er Schutz und Schirm für Leben und Eigentum gewährte. Er war zu einer abstrakten Wesenheit geworden und wurzelte nicht mehr in dem tiefen Gefühl der Nation.

Dieser Zustand findet sein Ende im ästhetischen Staat, der nicht nur das gesellschaftliche Leben, sondern alle politischen und sozialen Verhältnisse und Einrichtungen sowie auch die Fülle des Kulturlebens umfaßt. Jetzt ist der Staat wieder die Substanz, welche das geistige Leben trägt, dessen Wurzeln tief in seinen fruchtbaren Boden hineinleiten. Jetzt ist die Nation zum Staat und der Staat zur Nation geworden, die mit vollem Bewußtsein ihren eigenen Wert und den Eigenwert der anderen Nationen begreift. Nunmehr gewinnt jede Form der Kultur in enger Verbindung mit dem Staat ihr eigentümliches Leben. Die Wissenschaft lebt in Gesetzgebung und Recht, die Sittlichkeit in dem Heroismus der Nation und die Kunst im öffentlichen Leben, das sie zur harmonischen Einheit führt, bis ins Innerste durchdringt und rhythmisch bewegt als die Schönheit seiner Erscheinung.

n) Religiöse Entwicklung.

Die Entfaltung des religiösen Lebens sucht Schelling aus dem religiösen Grundverhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu verstehen. Nach der Vorstellung des Griechentums ist das Unendliche und Göttliche im Endlichen als der Natur vollkommen gegenwärtig und vorhanden. Das Göttliche durchdringt die Welt und steht nicht im Gegensatz zu ihr. Es lebt mit ihr in vollkommener Eintracht. Im Endlichen und Begrenzten wird das Göttliche erschaut. In dieser Wertung offenbart sich das theoretisch-ästhetische Kulturbewußtsein des Griechentums.

In dem modernen romantischen Zeitalter ist das Endliche und Begrenzte dem Göttlichen als dem Unendlichen entgegengesetzt. Das Endliche ruht nicht mehr in der Einheit mit dem Unendlichen, sondern hat an ihm seine Schranke. Die beiden Welten stehen einander gegenüber, die reine geistige und die trübe sinnliche Welt. In der Idee des göttlichen Sohnes ist der Gedanke der Weltversöhnung gegeben. Mit ihm tritt das wahrhaft Endliche in die Welt, die höchste bewußte Schönheit in dem Charakter seiner Liebe, welche die Welt nicht verklären, wohl aber erlösen und zu Gott zurückführen will.

o) Künstlerische Entwicklung.

Am weitesten ausgebaut hat Schelling die geschichtsphilosophische Betrachtung der Kunst. Hier geht er von der Voraussetzung aus, daß der Stoff

und Boden aller wahren Kunst die Mythologie sei. Die Mythologie ist der fruchtbare Boden, aus dem die Werke der Kunst hervorgehen. Ist doch die Mythologie selber, dies flutende Chaos bunter, bewegter Gestalten, die ursprünglichste Werterscheinung der Menschheit, das Werk der produktiven Phantasie des schaffenden Weltgeistes. Nicht nur daß die Mythologie als Stoff der künstlerischen Gestaltung ein reiches und bildungsfähiges Material liefert, sondern der Wert des Kunstschaffens ruht selber in den mythologischen Elementen und ihrer Gestaltung, weil sie allein dem Werke des Künstlers jene Tiefen geben, die bis zum letzten Weltgeheimnis herabreichen. Indem die romantische Sehnsucht die verschiedenen Lebensgebiete des Geistes zu einer großen Synthese führen wollte, mußte ihr die Mythologie gleichsam als Symbol dieser gesuchten und erhofften Einheit erscheinen. Denn in der Mythologie ist alles geistige Leben noch in ursprünglicher Einheit vorhanden. Hier atmen Religion und Sittlichkeit denselben Geist, und Wissenschaft und und Kunst berühren sich hier unmittelbar und sind noch nicht getrennt. Aus dieser schönen ursprünglichen Einheit mußte die Kunst in jener ersten großen Gestaltung, die ihr das Griechentum gegeben, Kraft und Stärke schöpfen. Was für die Philosophie der Griechen die Ideen bedeuteten, die Platon entdeckt hat, das bedeuten für die griechische Kunst die Gestalten der Götter. Sie sind die künstlerisch geschauten Ideen. In ihnen ist der heilige Weltensinn umhüllt und umschleiert durch ein schönes Gewand der Sinnlichkeit. Zum Wesen aller großen Kunst gehört das Geheimnis und die Umschleierung und Verhüllung. Und das Wesen der künstlerischen Gestaltung ist darin beschlossen, daß durch die Fülle der Anschauung ein unendlicher Sinn sich verbreitet.

Aus der verborgenen Welt der Mythologie ist das Reich der griechischen Götter hervorgewachsen, eine schön gegliederte und geordnete Welt, die von einem einheitlichen Prinzip beherrscht wird. Sie ist so ruhig und schön aufgebaut und kennt keinen Kampf und schmerzlichen Gegensatz. Die griechischen Götter sind selig. Sie haben das Prinzip der Moralität hinter sich gelassen und wohnen jenseits von gut und böse. Jenes Unendliche aber, das im Gewande der Mythologie verborgen liegt, nimmt in den typischen Gestalten der Götter immer wieder eine neue Form an. All diese Göttergestalten bedeuten das Unendliche, aber immer in einer ganz bestimmten Begrenzung. So ist etwa Apollo das Ideal der jungen männlichen Schönheit, während das reife Alter der vollendeten Männlichkeit in der erhabenen Gestalt des Zeus seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. Diese hohe Götterwelt hat die Plastik der Griechen offenbart, und durch die epische Dichtung Homers schreitet derselbe Geist, der in letzter Hinsicht durch das Gebot einer sanften Notwendigkeit beherrscht wird.

Die griechische Kunst hat sich vollkommen ausgelebt und entfaltet. Sie hat das denkbar Höchste in einer ganz bestimmten Richtung erreicht und verdient deswegen den schönen und seltenen Namen des Klassischen. Für die christlich-romantische Kunst liegen die Verhältnisse zunächst weniger günstig, denn es fehlt jenes geschlossene Reich des Mythologischen, aus dem die griechische Kunst hervorgegangen ist. An ihrer Stelle steht hier das Legendarische, das von dem Mythologischen sich vor allem dadurch unterscheidet, daß es eine ähnliche Beziehung zur Zeit und zum historischen Geschehen hat, wie

der Mythos mit der Idee der Notwendigkeit und der Natur in ewigem Bunde steht. Die Legende geht dagegen mit dem Prinzip der Freiheit zusammen und ist von der Vorstellung des Wunders erfüllt, das für die moderne romantische Kunst maßgebend ist, sofern ja ihr eigentlicher Gegenstand im Wunderbaren gesucht werden muß. In dieser modernen Kunst ist das Endliche nicht mehr in der Begrenzung restlos dargestellt, sondern vielmehr vom Endlichen distanziert und von der Form niemals erreicht und umschlossen. Insofern trägt diese Kunst ein Moment des Mangels in sich, das sich in der Gewalt ihrer Bewegung und in der Größe der Leidenschaft und Erregung ankündigt, die in ihr zur Sprache kommt. Feiert doch diese Kunst in ihren größten Gestaltungen das rastlose Streben und die nimmer müde Sehnsucht nach dem Unendlichen. Dieses Unendliche aber als der ästhetische Sinn des Kunstwerkes überragt augenscheinlich die künstlerische Form des Griechentums. Was der romantische Dichter schaut und zu gestalten unternimmt, das ist so groß und mächtig, daß die Ausdrucksmittel ihnen gegenüber bis zu einem gewissen Grade versagen müssen. So bleibt eine Spannung, ein Dualismus bestehen, der nie ganz ausgefüllt ist, und der auch damit zusammenhängt, daß die Welt der Legende kein einheitliches Reich der Götter geschaffen und die Beziehung zum Historischen als dem immer Fragmentarischen besitzt. So fehlen der modernen Kunst die großen Symbole der Antike. Eine klassische Kunst ist nach Schellings Auffassung nur dann zu erreichen, wennn neue Symbole erzeugt werden, die in derselben Weise auf ein theoretisches, einheitlich geordnetes Reich der Wahrheit hinweisen, wie die griechischen Götter als künstlerische Umschreibungen von Ideen und Naturkräften aufzufassen sind. Dieses in sich ruhende und geschlossene Reich der Erkenntnis hat der deutsche Idealismus geschaffen, und in der Naturphilosophie liegen die Symbole für eine künstlerische Bewältigung des Universums bereit. Dennoch wird diese neue Kunst der Klassik, die als Ziel des romantischen Zeitalters zu erwarten ist, nicht als Fortschritt gegenüber der Antike aufzufassen sein. In der Entwicklung des staatlichen Lebens kann man von Fortschritt sprechen, sofern der ästhetische Staat den naiven Naturstaat und den sentimentalen Staat der Moralität an Wert und Bedeutung übertrifft. Dagegen ist die klassische Kunst der Romantik, die noch bevorsteht, wohl ein Gleichwertiges gegenüber der Klassik der Antike, aber keineswegs ein wertvolleres Gebilde. Vielmehr vollendet sich die Entwicklung der Kunst in zwei ganz verschiedenen Dimensionen. Der eine Höhepunkt ist schon erreicht, der andere soll noch erklommen werden.

p) Ende der Geschichte.

Das Endziel der Entwicklung muß darin gesucht werden, daß alle Formen der Kultur wieder einmünden in die Urform, aus der sie hervorgegangen sind, in den Ozean der Poesie. Schelling macht hier die Voraussetzung, daß alle Geistesgebiete in einer ursprünglichen Einheit standen. Diese ursprüngliche Einheit des geistigen Lebens können wir auf allen Gebieten noch deutlich spüren. So ist es augenscheinlich, daß die verschiedenen Formen der Dichtkunst einen gemeinsamen Ursprung haben, daß eine ursprüngliche Form der Dichtkunst dramatische, epische und lyrische Elemente in sich enthielt. Auch ist es evident, daß eine auffallende Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen den verschie-

denen Kunstformen besteht. Die Affinität zwischen Plastik und Malerei ist ja mühelos sichtbar. Es gibt eine malerische Plastik und eine plastische Malerei. Die Beziehung zwischen Musik und Dichtkunst ist leicht zu entdecken. Auch haben wir eine Form der Dichtkunst, die mehr nach der Seite des Unanschaulichen und Musikalischen geht, und eine andere, deren plastischer Charakter sich nicht verkennen läßt. Schließlich haben die Romantiker sogar zwischen zwei scheinbar so entgegengesetzten Kunstformen wie Architektur und Musik eine Verwandtschaft herausgefühlt, wenn sie die Architektur eines gotischen Domes als gefrorene Musik bezeichneten.

Aber nicht nur zwischen den internen Gebieten der Kunst besteht die Verwandtschaft: Wissenschaft und Kunst weisen aufeinander hin, wie das Beispiel der Geschichte lehrt, die ursprünglich in der Hauptsache ein Werk der schaffenden Phantasie war, und weiter auch aus der engen Beziehung von Religion und Sittlichkeit und schließlich aus der ursprünglichen Einssetzung des Guten und Schönen deutlich wird. So war der Ursprung gemeinsam und einheitlich, und zu diesem gemeinsamen und einheitlichen Ursprung wird sich der Gang der Entwicklung zurückwenden. Das romantisch moderne Bewußtsein ist gespalten. Es stellt das Universum unter verschiedene Potenzen und gelangt nicht zu einer einheitlichen Erfassung des göttlichen Wesens. Die Wissenschaft vermag in der Welt nur die Idee der Gesetzmäßigkeit zu entdecken, das sittliche Bewußtsein das Moralgesetz, die ästhetische Auffassung das „übersinnliche Substrat der Menschheit", das Rechtsbewußtsein die Gerechtigkeit, die Philosophie das Absolute, die Religion den unbekannten Gott. In immer wieder neuen Stellungen zur Welt vermag das Bewußtsein dem Göttlichen immer wieder neue Seiten abzugewinnen, sieht sich aber außerstande, die Gottheit in ihrer Totalität zu erfassen. Würden nun alle die Schranken fortfallen, die etwa das sittliche Bewußtsein vom ästhetischen und dieses wiederum vom wissenschaftlichen trennen, dann würden wir als ganze und ungeteilte Menschen dem einen und ungeteilten Universum gegenüberstehen. Dann würde ein einheitliches Wertbewußtsein die Totalität des Wertlebens verstehen. Dann würden für uns die Unterschiede dahinschwinden, die wir im Absoluten setzen, weil unser Gesichtspunkt einseitig und beschränkt und unsere Einstellung immer wieder eine andere ist: dann würde die Wissenschaft Kunst und die Kunst Wissenschaft sein. Dann würden wir im grenzenlosen Aufschwung unseres Lebens das Göttliche in seiner Totalität verstehen und erfassen können.

q) Die religiöse Geschichtsphilosophie des späteren Schelling.

Diese ästhetische Geschichtsphilosophie des jungen Schelling, in der das Wertbewußtsein der Romantik seinen vollendeten Ausdruck empfangen hat, wird durch die religiöse Geschichtsphilosophie des gereiften Mannes abgelöst. Ganz allmählich vollzieht sich bei Schelling diese Wendung von der Kunst zur Religion hin. Und wenn die ästhetische Geschichtsphilosophie zum Teil eine religiöse Physiognomie trägt so sind in der religiösen noch gewisse ästhetische Züge zu erkennen.

Die religiöse Geschichtsphilosophie Schellings schlägt das große Thema von Sündenfall und Erlösung an und nimmt die geschichtsphilosophischen Spekulationen Jacob Böhmes und der Gnosis auf. Der Gegensatz, welcher

bisher nur im Wertbewußtsein der Menscheit vorhanden war, wird nunmehr in das göttliche Wesen selber verlegt. Das religiöse Grundverhältnis ist das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen. Wir müssen aber unterscheiden zwischen der schlechten Unendlichkeit der sinnlichen Dinge und der wahren, schrankenlosen Unendlichkeit des göttlichen Wesens und desgleichen zwischen der schlechten Endlichkeit des sinnlichen Einzelwesens und der wahrhaften Endlichkeit der göttlichen Individualität und Begrenzung. Das Griechentum hatte die Gottheit als das Ideal der Begrenzung und des Schönen, das christlich-romantische Zeitalter als das Ideal der Unendlichkeit und des sittlichen Sollens verehrt. Die Gottheit ist die Einheit dieser beiden Gegensätze, des wahrhaft Endlichen und des wahrhaft Unendlichen. Beide befinden sich in ursprünglicher Einheit und Harmonie. Das wahrhaft Endliche ist das Gegenbild der göttlichen Unendlichkeit. Sie sind die höchsten Prinzipien, von denen alles Weltliche seinen Anfang und Ausgang nimmt.

Mit der Idee des wahrhaft Endlichen verbindet sich der Gedanke der Freiheit. Individualität und Begrenzung, Persönlichkeit und Freiheit gehören notwendig zusammen und bestimmen sich wechselseitig. Das Urpersönliche des göttlichen Ebenbildes, das nach Schellings Auffassung auch für die Idee der Menschheit typisch ist, hat die Möglichkeit, im Absoluten zu verweilen und sich von ihm zu trennen. Das Charakteristische der Freiheit ist, daß sie eine doppelte Möglichkeit setzt, zwischen denen eine ungehemmte Wahlentscheidung getroffen werden kann. Die menschliche Natur ist so beschaffen, daß von verschiedenartigen Möglichkeiten, die ihr gegeben sind, immer nur ganz bestimmte realisiert werden können und andere nicht. Die Schellingsche Spekulation ist nun auf den Gedanken gerichtet, daß in Gott alle Möglichkeit auch zugleich Wirklichkeit ist. Infolgedessen vermag das göttliche Gegenbild, indem es sich von Gott trennt, doch auch zugleich in seiner liebenden Gemeinschaft zu verweilen. Notwendig mit Gott als dem Prinzip des Unendlichen verbunden, tritt er vermöge der Idee der Freiheit aus der Gemeinschaft mit Gott hervor und trägt so den Gegensatz in die Welt.

Sofern das Endliche sich vom Unendlichen trennt, entsteht die Sinnenwelt, sofern es in der ursprünglichen göttlichen Einheit verweilt, bleibt die ewige Welt der Ideen rein und ungetrübt. Die Welt verdankt somit ihr Entstehen nicht dem Weltplan der göttlichen Vorsehung, sondern vielmehr einem Akt ursprünglicher besinnungsloser Freiheit, der in der ganzen Natur des Göttlichen angelegt war. Ein plötzliches Abbrechen der Kontinuität und Verbindung zwischen den Urprinzipien der Welt läßt das Universum in Zeit und Raum entstehen.

In dieser Lehre Schellings tritt die Paradoxie in unverhüllter Form hervor. Das Endliche löst sich vom Unendlichen ab und bleibt doch auch wieder mit ihm verbunden. Das verstößt augenscheinlich gegen den elementaren Satz des Widerspruches. Das kann aber wenig bedeuten, weil das Prinzip des Widerspruches nach der Auffassung des deutschen Idealismus nur für endliche Verhältnisse gilt und in der Anwendung auf das Ewige jede Bedeutung einbüßt. Schelling schaut, indem er über das Problem der Weltentstehung nachgrübelt, das Universum als Prophet und Künstler an. Dem religiösen

Bewußtsein macht die Vorstellung, daß Gott jenseits der Sinnenwelt in vollkommener Transzendenz verweilt und doch auch gleichzeitig wieder die Sinnenwelt erfüllt, keine Schwierigkeit. Und ebensowenig stößt es sich an der Vorstellung, daß Christus in der Gemeinschaft Gottes und doch auch gleichzeitig auf Erden weilt. Und wie das Kunstwerk den logischen Widerspruch zu ertragen vermag, so auch nach Schellings Auffassung das religiös-künstlerisch geschaute Universum.

Allerdings liegt eine ungeheure Paradoxie in der Behauptung, daß die Sinnenwelt ist und nicht ist, nämlich existiert, sofern die Möglichkeit der Freiheit zur Entfernung von der Einheit des göttlichen Urbildes führt, und nicht existiert, sofern das Gegenbild die andere Möglichkeit seines Seins erfüllt und in der Einheit mit Gott dauernd verharrt. Soviel ist gewiß, daß die Entfernung des Gegenbildes von Gott die Unvollkommenheit unserer sinnlichen Existenz verschuldet, daß sie uns aber gleichzeitig das Licht der übersinnlichen Welt in der Idee der Freiheit gegeben hat, das einzig Göttliche, das unmittelbar in der Sinnenwelt anzutreffen ist. Mit unserer Beschränktheit und Unvollkommenheit, die in der Entfernung von Gott beruht, ist also auch gleichzeitig wieder unsere Größe und Menschlichkeit in der Idee der Freiheit gegeben. Das Eigentümliche dieser geschichtsphilosophischen Voraussetzung, dieses Geschehens im Zeitlosen liegt vor allem darin, daß der „Sündenfall", der die Welt erschuf, die ureigenste Tat der Gottheit ist, daß das Werden der Erscheinungswelt als das Werden in der schlechten Unendlichkeit und der sinnlichen Individualität zugleich das Wertmoment der Freiheit als Dokument des wahrhaft Göttlichen auf die Sinnenwelt verbreitet. Ein radikal Böses kennt diese Philosophie nicht, und der „Sündenfall", der sich im Absoluten ereignet, läßt die Harmonie dieser Welt unberührt. Nur wird durch ihn die Erscheinungswelt hervorgerufen, in welche die Individualität ein von Gott getrenntes Dasein lebt.

Indem nämlich das wahrhaft Endliche, der Idee der Freiheit folgend, aus dem Zusammenhang mit dem Göttlichen sich loslöst, entsteht die sinnliche Wirklichkeit, von sinnvollen Kräften gebildet, in welcher die Individualität in einsamer Gottesferne wohnt. Dies Prinzip der Individualität erreicht seine äußerste Kraft in der Idee der Persönlichkeit des Menschen, welche dem Allgemeinen und Gattungsmäßigen in ihrer Eigentümlichkeit und Originalität am meisten entgegengesetzt ist. Die große Individualität bedeutet die absolute Partikularität gegenüber dem einen göttlichen Willen. So eigentümlich eine Persönlichkeit gebildet ist, desto größer ist ihre Gottesferne. Mit der hochentwickelten Persönlichkeit ist der Prozeß der Entfernung der Welt von Gott vollendet, gleichzeitig aber ist auch derjenige Punkt erreicht, da die Welt wieder zu Gott in der historischen Bewegung zurückkehrt. Niemand ist Gott so nah und so fern wie die große Persönlichkeit, welche in dem Geschehen der Welt dort ihre Stelle einnimmt, wo die Ablösung von der göttlichen Einheit, die im Werden der Natur sich offenbart, nicht mehr weiterschreitet, sondern die Bewegung der Welt zu Gott zurückflutet. In der Persönlichkeit ist die Natur und damit der Egressus vollendet, und mit der Persönlichkeit beginnt der Regressus und die Geschichte. Das absolut Individuelle in seiner sinnlichen Gestalt ist Gott fern, weil es die Idee der absoluten Einheit verneint, und

es ist Gott nahe, weil nur mit ihm sich der göttliche Wert der Freiheit verbindet.

In der Natur vollendet sich der Prozeß der Individuation, die zerstreute Mannigfaltigkeit und Fülle, das Prinzip des Gegensatzes. Es ist die Welt der Ruhe und Bewegungslosigkeit, die das Prinzip des Fortschritts nicht kennt. Wahres Leben und Bewegung beginnt erst dort, wo die vernünftige Persönlichkeit die Gestaltung der Welt übernimmt. Und wenn das schöne Wunder der Individualität erreicht ist, dann kommt das Göttliche unmittelbar dem göttlichen Menschen zu Hilfe. In Kunst, Wissenschaft und Religion offenbaren sich die göttlichen Ideen und führen das Irdische und Sinnliche zum Himmlischen und Übersinnlichen empor.

§ 4. Die theoretische Geschichtsphilosophie.

Es blieb der Philosophie des deutschen Idealismus vorbehalten, alle möglichen Formen der Geschichtsphilosophie zu entwickeln, und so finden wir denn nach der ethischen Geschichtsphilosophie Fichtes und nach der ästhetischen und religiösen Schellings die theoretische Geschichtsphilosophie Hegels als die Vollendung des geschichtsphilosophischen Gedankens in Deutschland überhaupt. Sie ließ ihren großen und mächtigen Schatten auf alle Theorien der Vergangenheit fallen und hat es zeitweilig den Blicken späterer Generationen vollkommen entzogen. Wie das gewaltige System Hegels alle Leistungen der Vergangenheit noch einmal zusammenfaßte, aber nicht als leeres Konglomerat, sondern indem es ihnen eine neue Seele gab, so hat auch seine Geschichtsphilosophie die Arbeit der vergangenen Jahrhunderte in ihren Kreis gezogen und sie in einem ganz neuen Lichte erglühen lassen. Das höchste Wertmoment aber auch für das historische Geschehen konnte für Hegel nur die Erkenntnis des Absoluten sein, in diesem Doppelsinne, daß die absolute Erkenntnis Gottes von seiten der Menschheit auch gleichzeitig das absolute Wissen der Gottheit von sich selber bedeutet. Das ist die Position und der Ausgangspunkt der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die den Triumph und unerreichbaren Wert der theoretischen Erkenntnis offenbart. Und wie nach Spinoza die sehnsüchtige Erkenntnisliebe des Menschen mit der Liebe Gottes zu sich selber zusammenfällt, so spiegelt sich auch nach Hegel in der logischen Erkenntnis des Menschen von den höchsten philosophischen Wahrheiten das Sichselbstverstehen und -erkennen des absoluten Geistes wieder.

a) Stellung der Geschichtsphilosophie im System.

Wenn wir in dem großen Hegelschen System den logischen Ort der Geschichtsphilosophie suchen, so finden wir sie dort, wo sich die Entwicklung des objektiven Geistes vollendet. Die Philosophie des Geistes zerfällt in drei Teile: in die Philosophie des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes. In der Philosophie des subjektiven Geistes wird die menschliche Seele gedeutet und verstanden, sofern sie noch nicht in ein verstehendes Verhältnis zu absoluten Werten getreten ist, und sofern sie noch nicht die Kraft und die Tätigkeit besitzt, in Schöpfungen der Kultur die Vernunft auf Erden heimisch zu machen. Ihr weitaus bedeutsamster Teil ist die Phänomenologie

des Bewußtseins, die uns die mannigfaltigen Stellungen des Ich zum All deutlich macht. In dieser Phänomenologie handelt es sich um die Entwicklung des naiven Bewußtseins zum wissenschaftlichen und philosophischen hin. Wenn die Geschichte der Philosophie die Entwicklung des philosophisch-wissenschaftlichen Bewußtseins gibt, also die Geschichte der Weltanschauungen, Lebensbeurteilungen und Kulturdeutungen, die der spekulative Geist an den Erscheinungen vollzogen hat, wenn die Geschichtsphilosophie ihrerseits die Gesamtheit der Kulturphänomene, also auch die philosophischen selber, von einem gemeinsamen Wertmaßstab aus zu verstehen und zu deuten unternimmt, so hat es die Phänomenologie mit der Unmittelbarkeit des seelischen Erlebens zu tun, das ohne philosophische Reflexion in ursprünglicher Naivität zu den Erscheinungen des Weltlebens Stellung nimmt. In der Phänomenologie handelt es sich um eine Darstellung und Beschreibung der Deutungen und Auffassungen, welche der Volks- und Menschengeist gebildet hat in der Betrachtung der Sinnenwelt über Dasein und Wirklichkeit, in der Betrachtung des Lebens über Ziel, Sinne und Zweck, in der Ahnung einer übersinnlichen Welt von Gott und Jenseits, in der Hingabe an soziale Verbände über Familie, Herrschaft und Knechtschaft, in dem Bewußtsein einer Naturordnung von Gesetz und Kraft. Diese Wandlungen in den Wertsetzungen und in der Stellungnahme des naiven Bewußtseins zur Wirklichkeit überhaupt sowie speziell zu den einzelnen Gebieten des Lebens und der Kultur sucht die Phänomenologie als eine philosophische Disziplin in ihrer Notwendigkeit zu erweisen und in ihrem Zusammenhang zu konstruieren. Das naive Bewußtsein steht unmittelbar den Erfahrungen gegenüber, die es gemacht hat, und vermag das Entgegengesetzte nicht zusammenzureimen. Der Philosoph vermag hinter den Rücken des naiven Bewußtseins zu sehen und die Entwicklung der Vernunft zu erkennen, die sich für jenes insgesammt in einheitlich großem Zusammenhang vollzieht. Und so stellt er zwischen der bunten Fülle der Impressionen und Einfälle, die das phänomenologische Bewußtsein erlebt, einen sinnvollen Zusammenhang her, der einem bestimmten Ziele zustrebt. Diese Jugendgeschichte des theoretischen Bewußtseins, diese dilettantische Auffassung von Welt und Leben, die zu immer neuen Paradoxien führt, muß in der Reife des wissenschaftlichen Bewußtseins ihr Ziel und Ende haben. So sind alle diese Auffassungen und Deutungen, die das historische Leben der Menschheit erzeugt hat, als eine Vorschule des gereiften Kulturbewußtseins und speziell auch des wissenschaftlichen Lebens aufzufassen. Dabei ist die phänomenologische Betrachtung der Bewußtseinsentwicklung nicht eigentlich eine historische, sofern sie immer nach neuen Stadien des Bewußtseins ausschaut und diese nicht schon dort registriert, wo sie sporadisch auftreten, sondern erst dann von ihnen Gebrauch macht, wenn sie ihre Reife und Vollendung erreicht haben.

b) Die Sphäre des objektiven Geistes.

Die Lehre vom objektiven Geist ist die Kulturphilosophie Hegels. Sie hat es mit der kulturschaffenden Tätigkeit der Menschen zu tun, mit der sinnvollen Formung und Ordnung des Lebens, und zerfällt in die Lehre vom Recht, von der Moralität und der Sittlichkeit. Die Lehre von der Moralität handelt von der Individualethik und gipfelt in dem Begriff der Persönlichkeit,

welcher dem juristischen Begriff der Person als des Rechtssubjektes scharf gegenübergestellt wird. Die Lehre vom Begriff der Sittlichkeit hat es mit den objektiven Erscheinungen des sittlichen Lebens in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat zu tun. Der Staat ist die konkrete, objektiv gewordene sittliche Vernunft, und an ihn knüpfen die geschichtsphilosophischen Betrachtungen Hegels an, der gerade in der Bewegung des staatlichen Lebens den wesentlichen Gegenstand für die geschichtsphilosophische Betrachtung zu erkennen glaubt.

Die Geschichtsphilosophie folgt auf die Staatsphilosophie. Diese sucht einerseits die innere Struktur des Staates zu verstehen. Dann betrachtet sie weiter das Verhältnis der Staaten unter einander. Und dieses Verhältnis ist trotz aller völkerrechtlichen Abmachungen ein Verhältnis des Gegensatzes und Kampfes. Indem die großen Staaten gegen einander erregt und bewegt werden, entsteht das Problem der Weltgeschichte. Die großen Völker ringen um ihre Existenz und um die Eigentümlichkeit ihres nationalen Daseins. Sie kämpfen um Macht und Herrschaft, um irdische und himmlische Güter. Was aber ihre Größe und Kraft ausmacht, das ist ohne Frage in erster Linie die Energie des sittlichen Lebens, das sie führen. Solange die sittliche Vernunft in einem Volke mächtig ist, solange sie in ihm eine wahre Heimstätte gefunden hat, solange hat das Volk ein Anrecht auf welthistorisches Leben. Fehlt dem Volke die sittliche Kraft, so ist auch sein Dasein gefährdet und bedroht. Denn die sittliche Kraft allein kann Zucht und Ordnung und Sitte in einem Staatswesen herstellen und ein Volk dahin führen, dem Genius des Vaterlandes die schwersten Opfer zu bringen. Der Geist des Staates und die Seele des Volkes ist die sittliche Substanz. Kunst und Wissenschaft können im Verhältnis zum Staat nur als Schmuck und Zierde, nicht aber als Lebensbedingung betrachtet werden.

Mit dieser Lehre Hegels, daß die nationale Größe eines Volkes von seinem sittlichen Charakter abhängt und daß der Mangel an sittlicher Gesinnung den staatlichen Untergang nach sich zieht, vermag seine andere Auffassung sehr wohl zusammenzugehen, daß die Beweggründe, welche die historischen Persönlichkeiten und Völker leiten, wenn sie zu welthistorischen Taten sich erheben, nur in den seltensten Fällen deutlich geschaute sittliche Ideale, sondern in der Regel Motive der Leidenschaften und des Ehrgeizes, des rücksichtslosen Egoismus sind. Wenn Hegel in der Nation und im Staate die sittliche Vernunft verwirklicht sieht, so bezieht sich das vor allem und in erster Linie auf die von der Liebe und Anerkennung der Nation getragene Ordnung der sozialen Verhältnisse, auf den Geist des Gehorsams und der Aufopferung gegenüber dem sozialen Ganzen. Deswegen kann doch der einzelne und vor allen der Große und Mächtige, das auserlesene Werkzeug für die großen Erregungen des historischen Lebens, deshalb kann auch das welthistorische Volk in seinen nach auswärts gerichteten Taten von dem Prinzip einer rücksichtslosen Machtpolitik und von dem brennenden Feuer des Ehrgeizes getrieben sein.

c) Hegels absolute Werte.

Wenn nun die sittliche Vernunft für das Wesen des Staates entscheidend ist und der Begriff der Geschichte sich auf das engste mit der Idee des Staates

verbindet, so haben augenscheinlich Religion, Philosophie und Kunst nicht dieselbe innige Beziehung zum historischen Leben wie Recht und Staat. Einerseits hat Hegel die Idee einer allgemeinen Kulturgeschichte betont, indem er auf das sorgfältigste den verschiedenen möglichen Formen der historischen Darstellung nachging, anderseits hat er die vorher genannten Werte doch einer besondere Sphäre zugesprochen und in seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung ihre Entwicklung nur in sekundärer Weise der Entwicklung des politischen Lebens hinzugefügt. Religion, Kunst und Philosophie sind nach Hegel die absoluten Werte, die über die Sphäre des objektiven Geistes, die sich im Staat vollendet, hinausgehen. Er konstruiert sie im Sinne einer fortschreitenden Entwicklung, aber er vermeidet es, ihnen eine feste Beziehung zum historischen Geschehen zu geben und sie so dem geschichtsphilosophischen Gedanken unterzuordnen. Bis Hegel hat sich also jene Kantische Idee behauptet, daß die Geschichte, und dementsprechend auch die Geschichtsphilosophie, in erster Linie mit dem Staat und der moralischen Idee der Freiheit zu tun habe.

In dieser Höherschätzung der absoluten Werte gegenüber dem sittlichen Wert liegt die tiefe Einsicht verborgen, daß es sich hier um eine ganz andersartige Struktur des Wertvollen handelt, sofern es nämlich der sittliche Wert immer mit der Idee des Fortschritts und des Endzwecks zu tun hat und das Reich der Vollendung einer späten Zukunft aufbewahrt, während zu der Natur der absoluten Werte ohne weiteres die Vollendung gehört. Jede sittliche Tat ist eine Anweisung auf das Reich der sittlichen Vernunft und der Freiheit, das da einmal kommen soll, aber in jedem wahren Kunstwerk ist die Vollendung vorhanden. Wenn Hegel somit die absoluten Werte über die Geschichte hinaushebt und ihre Entwicklung gesondert in der Lehre vom absoluten Geist als Kunstphilosophie, Religionsphilosophie und Philosophie der Philosophie behandelt, so läßt sich doch sehr wohl ein weiterer Begriff der Geschichtsphilosophie bilden, dem auch diese Gebiete angehören. Ferner ist es ganz deutlich, daß trotz der von Hegel gestifteten Beziehung zwischen sittlicher Vernunft, Staat und Geschichte der Charakter der historischen Begebenheit nicht im Lichte der Moralität, sondern im Lichte der Erkenntnis betrachtet wird.

d) Die Objektivität der Geschichte.

Wohl wenige Denker haben so tiefe Blicke in den Gang der Weltgeschichte getan, wenige wie er den Geist und Sinn der historischen Forschung und Auffassung verstanden. Er hat die einfache Lösung für die noch heute vielumstrittene Frage gefunden, ob der Historiker vollkommen interresselos und kontemplativ wie der Aristotelische Gott dem historischen Geschehen gegenüberstehen oder Partei ergreifen soll. Scharf zugespitzt ist das die Frage, ob der Historiker sein eigenes Ich, seine Persönlichkeit auslöschen oder seine Persönlichkeit in die historischen Ereignisse in liebevoller Gestaltung hineinlegen soll. Auslöschen soll der Historiker nach Hegels Lehre jeden kleinlichen Parteistandpunkt, indem er den Sinn für wahrhafte Größe kultiviert und groß und überlegen seinen Standpunkt der Betrachtung wählt. Aber anderseits muß er glühend interressiert sein für die Sache und absolut Partei

sein für die Kultur, genau in derselben Weise wie der Richter Partei ist für das Recht.

Niemand ist so scharf wie er einer einseitig moralischen Auffassung der Geschichte entgegengetreten. Die Helden der Geschichte dürfen nicht mit moralischen Maßstäben gemessen werden. Der Historiker muß sich hüten, ihre Leistungen vor das Forum der bürgerlichen Moral zu ziehen. Die Helden der Geschichte stehen jenseits von gut und böse. Historische und moralische Größe fallen sehr häufig weit auseinander. Auch muß sich die historische Betrachtung vor einer gar zu peinlichen und kleinlichen Analyse hüten. Immer wird es sich in der Geschichte um einen großen Stil der Idealisierung handeln. Immer muß der Historiker die Gestalten des geschichtlichen Lebens aus einer gewissen Ferne erschauen. Denn vor seinem Kammerdiener muß auch der Held notwendig klein erscheinen. Wir dürfen beim Helden nicht auf diejenigen Dinge Gewicht legen, die er als sterblicher Mensch mit allen anderen gemeinsam hat, sondern vielmehr auf dasjenige, was ihm vor allen anderen eigen ist und auszeichnet.

e) Die Vernunft des historischen Geschehens.

Und wie stellt sich nun dem großen Denker das Bild der Geschichte dar? Unmöglich ist es nach Hegel, das historische Leben ohne Annahme und Voraussetzung einer überindividuellen Vernunft zu verstehen. Wie sollte es sonst möglich sein, daß diese ungeheuere Fülle entgegengesetzter Zielsetzungen und Pläne zu einem sinnvollen Ganzen zusammenstimmt? Denn jedes Individuum begehrt doch im Grunde nur das, was ihm zuträglich ist. Seinen Vorteil und Nutzen will es erreichen. Wie sehr aber führt auseinander persönliches Glücksstreben und eigenmächtiges Verlangen. Niemals würde eine vernünftige Ordnung der menschlichen Verhältnisse entstanden sein, wenn nicht eine starke und unwiderstehliche Macht die widerstrebenden Elemente zu einer Einheit verbunden hätte. Diese Macht der Vernunft erscheint nun aber in der Geschichtsphilosophie Hegels weder als sittliche Idee noch als ästhetische schauende und schaffende Kraft noch als die planvolle und fürsorgende Absicht einer gnädigen und gütigen Gottheit, sondern gewappnet und gepanzert als ein rücksichtsloser, brutaler und kriegerischer Geist. In dieser Auffassung der Vernunft liegt die Verwandtschaft zwischen Hegel und Heraklit. Damit ein großes und gewaltiges Geschehen sich auslösen kann, ist der Gegensatz erforderlich und der Krieg. Wahrlich, von Liebe und Harmonie können wir wenig in der Geschichte erblicken. Um so mehr aber von Streit und Gegensatz, von Kampf und Sieg und Untergang. Wild und kampffreudig erscheint die Vernunft in der Geschichte. Sie ist nicht planlos, sie arbeitet auf ein bestimmtes Ziel hin. Aber von diesem Ziele können wir nur eine unbestimmte Idee haben. Im einzelnen bleiben uns die Pläne des Weltgeistes verborgen. Wenig Rücksicht nimmt er auf die Individuen. Er tut mit ihnen nach seinem Gefallen. Ohne Mitleid scheint er zu sein, kalt und grausam. Über Leichen und traurigen Untergang geht sein Triumphzug. Er bemächtigt sich der Individuen und Völker und stellt sie in seinen schweren Dienst. Denn nicht ein leichtes und schönes Spiel, sondern eine harte und saure Arbeit bedeutet die Weltgeschichte.

Der absolute Geist, wie er in der Geschichte erscheint, gleicht den großen Cäsaren, welche die Individuen skrupellos in ihren Dienst zwingen, oder die Helden der Geschichte gleichen dem absoluten Geist. Über Leichen und Schlachtfelder geht er dahin und zwingt die Individuen zu Taten, die sie niemals beabsichtigt und gewollt haben. Er nutzt die Individuen aus und läßt sie ihre besten Kräfte einsetzen, um sie dann später, wenn sie ausgenutzt und aufgebraucht sind, wegzuwerfen wie leere Hülsen. Die Individuen glauben ihren eigenen Plänen zu dienen, in ihrem eigenen Interesse glauben sie zu handeln und dienen den ihnen verborgenen Absichten des Weltgeistes. Das ist die „List der Vernunft".

Wenn so die Vernunft in der Geschichte dem flüchtigen Beschauer roh und gewaltsam und hinterhältig erscheinen muß, so erschließt sich bei genauerer Betrachtung ihr tiefes und bedeutsames Wesen. Der Geist der Geschichte, wie er anfangs erscheint, ist noch ohne Kenntnis seiner eigenen abgründigen Natur. Durch das historische Geschehen wird das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Indem der Geist zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, bildet er ein vernünftiges und geordnetes Leben. An die Stelle der Unkultur setzt er Recht und Sitte. Je besser er sich versteht, um so schöner baut er seine Welt auf. Alle Formen der Kultur werden von Hegel in letzter Hinsicht als Formen des Wissens aufgefaßt. In der Idee des Staates ist das Absolute noch nicht verstanden und hat sich auch das Absolute noch nicht begriffen und verstanden. Höher ist die Erkenntnis des Absoluten in der Kunst, wo der Weltgeist vollkommen erschaut wird, aber lediglich geschaut und noch nicht vorgestellt. Die wahre Vorstellung von Gott gibt erst die Religion als eine höhere Stufe des Wissens der Gottheit von sich selber und der Menschheit von Gott. Und die vollendete Gotteserkenntnis findet sich in der Philosophie, wo das Absolute sich selbst begreift und begriffen wird. In den großen Werken der Kunst wird Gott immer vollständiger und schöner geschaut, in der Entwicklung der Religion mit immer reicheren und tiefsinnigeren Symbolen vorgestellt und schließlich in der Philosophie immer mehr begriffen und verstanden.

In der Geschichtsphilosophie Hegels dominiert also mehr wie in jeder anderen Form der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus einseitig ein bestimmter Wert, und zwar in diesem Falle der theoretische. Fühlen, Ahnen, Glauben, sittliche Überzeugung, sie alle sind in letzter Hinsicht untergeordnete Formen des Wissens, das sich nur in der Form des Begriffes vollkommen rein offenbart. Die höchste Wissensform ist die durch den Begriff vermittelte, nicht etwa ein unmittelbares religiöses Gefühl. Weit mehr bedeutet die scharfe und klare Begriffserkenntnis wie jene Fülle des Lebens, die von den religiösen und künstlerischen Symbolen angedeutet ist. Hegel geht von der Voraussetzung aus, daß der tiefste Sinn der Welt in der Idee der Erkenntnis ruht, und daß auch die anderen Kulturformen nichts anderes wollen können wie eine Art des Wissens zu geben von Gott und der Welt. Er schließt die Möglichkeit aus, daß das Ziel der Kulturwerte in verschiedenen Dimensionen liegt, so daß die Leistung etwa der Kunst und des theoretischen Wissens unmöglich zu vergleichen sind. Auch kommt er nicht zu der Lösung, daß da ein Drittes sein könne, in dem die Werte zusammenstimmen, das aber nicht als vorwiegend zugeordnet einem bestimmten Wertgebiet betrachtet werden darf.

f) Die Freiheit als Ziel der Vernunft.

Wir haben somit als das Allgemeine und Bestimmende für das historische Geschehen den absoluten Geist der Welt, der zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Die Vollendung dieser Selbsterkenntnis bezeichnet Hegel als Idee der Freiheit, die er somit durchaus im theoretischen Sinne als Einsicht und absolute Gewißheit versteht. Hegel meinte, daß dieses Ziel der Geschichte nunmehr erreicht sei, sofern die Menschheit in das Alter der Reife eingetreten ist und, nachdem sie zuvor im Christentum die absolute Religion geschaffen, nunmehr in der Philosophie des deutschen Idealismus auch die absolute Philosophie zur Darstellung gebracht hat. Ebenso schien Hegel in der Form des gemäßigten Despotismus, der in der Ständevertretung ein Organ des Volkes besitzt, die Vollendung des staatlichen Lebens im wesentlichen gegeben zu sein, so daß nach seiner Auffassung am Anfang des 19. Jahrhunderts der Weltgeist sein Wesen erkennt und am Ziele ist.

g) Das Ende der Geschichte.

Da diese Lehre vielfach so aufgefaßt ist, als ob nach Hegels Meinung die Weltgeschichte mit seinem Tode zu Ende sei, so sehen wir uns an dieser Stelle gezwungen, auf ihren durchaus vernünftigen Sinn etwas näher einzugehen.

Es war immer ein billiges Vergnügen der Aufklärung, die tiefsinnigen Paradoxien großer Denker zu verhöhnen, deren Bedeutung sie vermöge einer glatten Oberflächlichkeit des Denkens nicht mehr verstand. So hatte die Aufklärung der tiefsinnigen Ichlehre von Fichte den Vorwurf gemacht, daß dieser Denker in der Tat die Vorstellung habe, sein Ich umspanne die Welt, und es gäbe überhaupt nichts außer seinem individuellen Ich. Man glaubte in sehr feiner und geistreicher Weise ihn von der Unmöglichkeit seiner Lehre überzeugt zu haben, wenn man ihm die Vorhaltung machte, daß ja dann schließlich auch die Nahrung, die er zu sich nähme, von seinem eigenen Leibe sei. Das Essen müsse ihn doch dann überzeugen, daß er nicht allein auf der Welt sei.

Und derselbe Geist der Aufklärung hat auch an Hegels Lehre von der Vollendung des Geistes seine witzige Kritik geübt. Man empfand es als sehr anmaßend, daß Hegel die Ansicht vertreten habe, die Weltgeschichte wäre mit ihm zu Ende. Und man lachte sich ins Fäustchen bei dem Gedanken, was wohl Hegel sagen würde, wenn er als homo redivivus bemerkte, daß die Welt auch nach seinem Tode ruhig weiterging.

Abgesehen von dem totalen Mißverständnis, das hier vorliegt, versteht der Aufklärer auch natürlich nicht, was es für die Geschichte der Welt bedeutet, wenn der Genius scheidet. Er sieht, daß nach wie vor Kinder empfangen, geboren und erzogen werden, daß die Menschen froh und elend sind, daß sie alt werden und sterben. Weil er das Leben so gewöhnlich sieht, wie er es gewöhnlich empfindet, glaubt er, daß das Leben mit dem Abscheiden des Genius unverändert sei. Und doch scheint es im Augenblick zu sein, als wenn der Atemzug Gottes nicht mehr die Welt durchweht und der Geist in seinen Ursprung zurückgekehrt ist. Jeder Deutsche, dem die Kultur seines Volkes

nicht fremd ist, muß es verstehen, welch ein ungeheurer Abschnitt der deutschen Kulturentwicklung mit dem Tode Hegels sich vollendet hatte.

Aber die Lehre des großen Denkers will ja im Grunde etwas ganz anderes besagen. Er hat die Unterscheidung zwischen den Werten des objektiven und des absoluten Geistes gemacht. Die Werte des absoluten Geistes sind gewissermaßen überhistorisch. Sie können sich vollenden, ohne daß damit die historische Entwicklung aufhört. Auch müssen wir zwischen Fortschritt und Entwicklung unterscheiden. Fortschritt bedeutet Wertsteigerung, Entwicklung Wertzuwachs. Im Christentum ist nach Hegel die absolute Religion geschaffen worden, was natürlich nicht hindert, daß diese absolute Lehre, die in ihren Grundzügen nicht mehr übertroffen ist, noch im einzelnen ausgebaut und ausgestaltet wird, daß sich eine Entwicklung vollzieht, geleitet von dem neuen Prinzip, das Jesus von Nazareth aufgestellt hat, beherrscht von dem neuen Gebot, das er den Menschen verkündete. In der Philosophie des deutschen Idealismus und speziell in der Philosophie des absoluten Geistes hat sich nach Hegel die Philosophie vollendet, weil das Absolute niemals tiefer begriffen werden kann wie als Inbegriff und Einheit aller Vernunftwerte. Das hindert natürlich nicht, daß sich die Philosophie des deutschen Idealismus noch weiter entwickelt, wie sie das ja auch tatsächlich getan hat. Deswegen bleibt die Philosophie des deutschen Idealismus doch die absolute Philosophie, und wer wollte behaupten, daß das letzte Jahrhundert einen Fortschritt gegenüber dieser Philosophie gebracht hat? Und was schließlich die Vollendung des Staates in der konstitutionellen Verfassung betrifft, so werden wir gewiß die persönliche Parteinahme Hegels gerade für die ständische Verfassung als zeitlich bedingt betrachten, immerhin aber doch vielleicht mit ihm übereinstimmen, daß nur in einem Kulturstaat mit geordnetem Rechtsleben gesundes sittliches Leben möglich sei. Daß nun sehr wohl das Verfassungsleben eines Staates in der Hauptsache vollendet sein kann, sofern die Nation eine bestimmte Regierungsform ein für allemal als die ihr adaequate sich zu eigen gemacht hat, und trotzdem das sittliche Leben der Bürger sich weiterentwickelt, darin kann unmöglich ein Widerspruch gefunden werden.

Was also Hegel behauptet hat, ist keineswegs so paradox wie die Form seiner Ausdrucksweise. Und dazu kommt noch etwas anderes, was die Natur des religiösen Bewußtseins mit sich bringt, das nach Erfüllung des eigenen Todes unmittelbar die Ewigkeit zu empfangen meint, und das auch schon in diesem Leben immer von den Gesichten der Ewigkeit umleuchtet ist. Die Idee des Todes als der Vollendung des eigenen Lebens mußte für Hegel unmittelbar mit der Vollendung des historischen Lebens zusammengehen. Wie konnte er eine Welt noch deuten und verstehen, die nicht mehr von der Allgegenwärtigkeit seines Bewußtseins begleitet war. Und so setzte er die Idee des Endes dort fest, wo die Möglichkeit seines Verstehens ihre notwendige Schranke finden mußte. Für den Genius der Geschichte ist es vollkommen berechtigt, das historische Leben so zu deuten, daß das gegenwärtige Zeitalter als das Zeitalter der Vollendung dadurch deutlich und verständlich wird. Der Genius einer späteren Zeit mag diese seine spätere Zeit als die Zeit der Erfüllung betrachten. Es gehört mehr oder weniger zur historischen Betrachtung der Begebenheiten, die Gegenwart als Erfüllung der Vergangen-

heit anzusehen. Wenn auch die regulative Idee eines Endzwecks über die eigene Zeit hinaus konstruiert werden kann, so schöpft diese Idee bei dem Mangel jeder Voraussicht die Evidenz, mit der sie sich der menschlichen Überzeugung aufdrängt, doch lediglich aus dem Leben der Gegenwart und der Vergangenheit.

h) Die vernünftige Wirklichkeit.

Man hat den eminent geschichtsphilosophischen Charakter der Weltdeutung Hegels geleugnet, indem man seine Lehre von der Allgewalt der Vernunft als unhistorisch empfunden hat. Hegel hatte gelehrt, daß die Welt ihrem Wesen nach vollkommen vernünftig sei. Er hatte somit das Irrationale geleugnet, und in einer solchen Welt, die den Mangel und das Wertfeindliche nicht kennt, hat, wie es scheint, das Handeln keinen Sinn, und wozu soll Entwicklung bejaht werden, wenn die Erfüllung schon da ist. Hier trifft nun allerdings die Philosophie Hegels der Vorwurf, daß sie in ihrem großen Vernunftoptimismus die Idee des Irrationalen nicht schwer und ernst genug behandelt hat. Immerhin ließe sich aber auch so noch einiges Prinzipielle zur Rechtfertigung der Hegelschen Geschichtsphilosophie anführen. Einmal könnte man sagen, daß Hegel lediglich das Wesen der Welt als vernünftig bezeichnet hat, das will sagen die wahrhaft wirkliche Welt. Nur das wahrhaft Wirkliche ist also vernünftig. Wirklichkeit und Vernünftigkeit decken sich nicht. Es gibt auch eine Scheinexistenz des Wirklichen, die Leben vortäuscht, ohne Leben zu besitzen, und mit Lug und Trug die Erkenntnis bedroht. Diese Scheinbilder der Wahrheit gilt es zu zerstören, um das klare Reich des Wissens aufzubauen.

Auf einem anderen Wege kommen wir zu demselben Resultat. Man kann sagen, daß die Vernunft der Welt die Idee des Ganzen sei, und daß diese Vernünftigkeit des Ganzen die Unvollkommenheit des Einzelnen nicht nur erlaubt, sondern, streng betrachtet, sogar fordert. Die Unvollkommenheit des Einzelnen stimmt zur Vollkommenheit des Ganzen zusammen. Oder jener Gegensatz, den die Welt aufweist, und den wir als gut und böse oder als schön und häßlich interpretieren, ist zwar für sich allein genommen eine Unvollkommenheit, nicht aber im Zusammenhang des Ganzen; denn in diesem Ganzen findet jede Art Gegensatz seine Auflösung. Eine solche vernünftige Welt des Gegensatzes kann sehr wohl in sinnvoller historischer Bewegung gedacht werden.

Schließlich könnte man auch zwischen dem Unvollkommenen als dem Vernunftwidrigen und dem Unvollkommenen im Sinne des Unvollendeten und Fragementarischen unterscheiden. Dieses Unvollendete kann durchaus vernünftig sein. Die Hegelsche Geschichtsphilosophie bietet das Bild der werdenden Vernunft. Diese Vernunft wird nicht etwa aus einem Etwas, das nicht Vernunft ist, also aus einem Unvernünftigen, sondern aus der unbewußten Vernunft entfaltet sich die sich selbst wissende Vernunft.

i) Die Bedeutung des Helden.

Die Vernunft, die sich als absoluter Geist in der Geschichte entfaltet, ist vollkommen selbstherrlich und souverän. Den großen Helden der Geschichte und den Volksgeistern, die der Weltgeist zum Werkzeug seines Ruhmes und

zum Gefäß seiner Taten macht, ist kein Einblick in die geheime Werkstätte des Geistes beschieden. Nicht ist der Held der Vertraute Gottes, der Inspirierte, dem die Gottheit ihren Willen kundgetan hat, der da weiß, um was es sich handelt, und der diesem großen göttlichen Wissen freudig das Opfer des Todes bringt. Eine solche mystische Gemeinschaft zwischen Gott und dem Helden, der von der göttlichen Idee erfüllt ist, kennt die Geschichtsphilosophie Hegels nicht. Im allgemeinen ist den Helden, vor allem den großen Helden der Tat, das Schicksal des Nichtwissens gegenüber dem göttlichen Weltplan beschieden. Insofern erheben sich jene Gewaltigen nur wenig über die Masse des Menschengeschlechts. Auch sie sind zur Blindheit verurteilt, denn sie meinen in stürmischer Begierde und Leidenschaft, ihren eigenen Zwecken zu dienen, und erfüllen, doch nur die geheimen Absichten des Weltgeistes. Was sie aber über das Niveau der anderen so weit hinaushebt, das ist nicht sowohl ihre Hellsichtigkeit als vielmehr die ungeheuere Erregung und Bewegung, die von ihnen ausgeht und ein historisches Geschehen auslöst. Denn immer sind die Heroen mit dem Großen, Gefährlichen und Außerordentlichen beschäftigt. Sie dringen gewaltsam auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens, und die gewaltige Bewegung ihrer Glieder löst große Werke aus, mögen sie nun zum Sieg oder zum Untergange führen. Ihr großes wirksames Leben ist im allgemeinen nicht freudig zu nennen. Die Heroen sind nicht glücklich. Sie sterben früh in der Blüte ihrer Jugend wie Alexander, fallen unter dem Messer der Mörder wie Cäsar oder sterben einsam und verlassen auf einer Felseninsel wie Napoleon.

k) Die Volksgeister.

Und wie die Heroen, so müssen auch die Volksgeister als unwissende Werkzeuge der Weltherrschaft betrachtet werden. In diesem Sinne gibt es für Hegel kein auserwähltes Volk. Das auserwählte Volk ist das einzige und bleibende Volk Gottes. Es ist auch das wissende, weil sich die Gottheit ihm offenbart hat. Die Werkzeuge, welche sich der Weltgeist unter den Nationen auswählt, das sind die welthistorischen Völker. Diese Völker, in die sich der Weltgeist gleichsam hineinlegt, um sie mit höchstem Geist zu erfüllen, leisten am meisten und dulden am meisten. Sie begründen alle Kultur, sie lenken eine Zeitlang die Geschicke der Welt, bis sich ihre Zeit erfüllt hat, dann müssen sie von jenem Schauplatz weichen, den sie mit großen Werken der Ordnung und des Aufbaus, der Schönheit und Weisheit, aber auch mit Blut und Tränen, mit Untergang und Vernichtung erfüllt haben. Ihre Zeit hat sich erfüllt, nunmehr sind sie selber dem Untergange geweiht und mit dem Weltgeist verläßt sie Glück und Erfolg. Nunmehr ist ihnen alles Strahlende und Bedeutungsvolle genommen, das sie als Werkzeug des Weltgeistes, als welthistorisches Volk besaßen, und sie sinken wieder in das Unbedeutende und Alltägliche zurück.

l) Stadien des Weltgeschehens.

Wie der einzelne Mensch, so hat auch das Leben der Völker seine Jugend und sein Alter. Man kann das Leben der Menschheit mit dem Leben eines einzelnen Menschen vergleichen. Dann müssen wir vier Zeitalter unterscheiden: das Zeitalter der Kindheit oder des Knabenalters, das Jünglingszeitalter, das

Mannesalter und das Greisenalter des Menschengeschlechts. Jedes Zeitalter ist durch ein Volk oder auch durch mehrere Völker von welthistorischem Charakter repräsentiert. Es gibt also Völker, die im Knabenzeitalter der Menschheit, und andere, die im Greisenalter des Menschengeschlechtes welthistorische Bedeutung gewinnen.

Das Knabenzeitalter der Menschheit ist das Zeitalter der großen Despotien in Asien und Afrika: des babylonischen, assyrischen, indischen, chinesischen, ägyptischen Reiches. Der absolute Egoismus und Despotismus, die Freude am wilden kriegerischen Spiel entspricht dem Knabenalter des Menschen. Etwas Schwerfälliges und Ungefüges haben diese Staaten, was sich auch in der geographischen Lage und Formierung des Landes ausdrückt. Noch fehlt die Organisation und Differenzierung, die erst im welthistorischen Volk der zweiten Menschheitsstufe sich ausdrückt.

Die Griechen sind es, die im Jünglingszeitalter der Menschheit welthistorische Bedeutung gewinnen und somit recht eigentlich das schönste Lebensalter repräsentieren. Den Griechen eignet die leichte Beweglichkeit und der Enthusiasmus des Jünglings, der hohe idealistische Flug, die tiefe metaphysische Sehnsucht. Wenn im Kindheitsalter der Menschheit und des Menschen vor allem der religiöse Wert dominiert und die größte Bedeutung besitzt, so entspricht dem Jünglingsalter von Mensch und Menschheit der ästhetische Wert der Schönheit. Vielleicht läßt sich das Leben der ältesten Völker am besten von den Formen ihrer Religion aus verstehen, während die griechische Kunst uns am besten das Leben der Griechen erschließen kann.

Das Alter der gesetzten Reife und der vollendeten Kraft, das Mannesalter des Menschengeschlechts, wird durch das Römertum dargestellt. Während bisher eine blühende Phantasie und das Gefühlsleben herrschte, ist jetzt der reifevoll entwickelte Verstand ans Werk getreten. Und jene Bewegung des Willens, die sich im Jüngling als stürmischer Enthusiasmus und sehnsüchtige Liebe äußert, sie hat sich nunmehr zu einem großen und ernsthaften Streben nach sittlichen Gemeinschaftsformen entfaltet. Und so hat das Römertum die Rechtsordnung geschaffen und damit auch die Grundlage für eine sittliche Gestaltung des Staatslebens gegeben. Recht und Gesetz, Staat, Moralität, soziale Ordnung und Sittlichkeit, das sind Begriffe, die in naher und nächster Beziehung zu einander stehen. Daß sie wirklich geworden sind und alle Kultur durchdrungen haben, das ist in erster Linie das Verdienst des Römertums. Wenn das Römertum in Erfüllung dieser seiner hohen Mission die andern Völker zum Teil unterdrückt und mißhandelt hat, wenn es die blühende Kultur Siziliens zertrat und mit Krieg und Schrecken den Erdkreis erfüllte, so dürfen wir darum dieses Volk nicht etwa, wie Herder das getan hat, von einem weichen Standpunkt der Humanität aus gering werten. Der Krieg ist nach Hegel kein absolutes Übel, denn er entfesselt und entflammt die Geister und trägt die große Bewegung in das Leben der Menschheit hinein. Die Leidenschaften sollen nicht getilgt werden noch in dumpfer Untätigkeit dahinbrüten. Die Leidenschaft dient dem Großen und ist mit der bedeutenden Persönlichkeit untrennbar verknüpft. Wie St. Simon behauptet auch Hegel, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft geschehen sei. Und der Krieg ist sicher die Geburtsstätte großer Leidenschaften, als da sind Liebe und Haß

und Ehrgeiz. Das griechische Volk war von seiner weltgeschichtlichen Mission zurückgetreten — damals, als das Römertum seinen Siegeszug durch die Welt hielt und nun auch Hellas die Freiheit nahm. Griechenland hatte sein Recht verloren, es war zum Untergange reif. Die Römer vollzogen das Weltgericht an dem schönen und unglücklichen Volke.

Darin liegt die Gerechtigkeit der Weltgeschichte, daß auch die Richter immer wieder zu Gericht geladen werden. Und so mußte sich das stolze Römertum vor dem Gericht der germanischen Völker beugen. Indem die Germanen zum welthistorischen Volke werden, beginnt das Greisenalter des Menschengeschlechts. Allerdings darf das Greisentum der Nationen nicht mit dem Greisentum des einzelnen Menschen gleichgesetzt werden; denn das Greisentum des einzelnen bedeutet Verfall und nahes Ende, das Greisentum der Menscheit aber fällt zusammen mit dem Greisentum des absoluten Geistes, das heißt es bedeutet seine Vollendung, seine Macht und Herrlichkeit. Dieses Greisentum währt, solange die Menschheit dauert, bis ans Ende der Geschichte; denn es liegt nicht im Sinne der Hegelschen Geschichtsphilosophie, daß die Menschheit noch einmal den mühseligen Gang der Weltgeschichte von neuem beginnt und vollendet. Im Reich der reinen Formen, das die Logik darstellt, schließt sich Anfang und Ende zur Form des Kreises zusammen, das heißt im Reich der ewigen Wahrheit gibt es überhaupt weder Anfang noch Ende. Anders im zeitlich historisch-geschichtlichen Werden. Dort lehrt Hegel den einmaligen Lauf der Entwicklung. Das Greisenalter der Menschheit kann niemals wieder zum Kindheitsalter werden.

Das Schema der Menschenalter ist häufiger im Sinn einer geschichtsphilosophischen Konstruktion gebraucht, niemals aber vielleicht mit einer so tiefen Sinngebung verbunden wie bei Hegel. Das Leben des Geistes wirkt sich anfänglich in der Hauptsache nur in religiösen Vorstellungen aus, das ist die Knabenzeit der alten Völker, welche die Kultur einleiten. Im schönen Jünglingsalter der Mensehheit herrscht das ästhetische, im Mannesalter das moralische Bewußtsein. Hat aber das Menschheitsleben seine Vollendung erreicht, so dominiert das theoretische Interesse, und die Geschichte der modernen Philosophie lehrt uns am besten das moderne Bewußtsein verstehen. Was jene alten Völker auf das innigste bewegte, das drückten sie in religiösen Symbolen aus. Die Sprache der Griechen war die Kunst, die der Römer Moralität und Recht. Der tiefste Ausdruck für das Geistesleben der germanischen Völker ist die Philosophie.

Wenn nun aber auch das griechische Volk das Volk der Kunst und das römische Volk das Volk der Moralität war, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Kunst ihren denkbar höchsten Ausdruck im Griechentum und die Moralität im Römertum gefunden hat. Es soll lediglich damit gesagt sein, daß diese Werte damals in jenen Völkern am meisten wirksam und lebendig waren. Demungeachtet können wir einen Fortschritt etwa in der Entwicklung des moralischen Wertes auch über das moralische Volk der Römer hinaus behaupten.

Orientieren wir uns noch einmal an dem Endzweck des historischen Geschehens, den Hegel als die Freiheit des selbstbewußten Geistes ausgesprochen hat. Die Kindheit des Menschengeschlechts, wie sie in den asiatischen Despotien

zum Ausdruck kommt, ist von diesem Zustand am weitesten entfernt. Fetischismus, Ahnenkult, Zauberei und Magie sind die Formen ihren religiösen Verehrung. Alles wird ihnen zum Gotte, aber nicht im Sinne von Meister Eckhart, der das große Antlitz der Welt sich auch in den kleinen Dingen spiegeln sah, sondern vielmehr in dem Sinne, daß ihnen jedes noch so unbedeutende Ding zur Fratze der Gottheit und damit auch zum Gegenstand der Furcht und des Aberglaubens werden mußte. So sehr das religiöse Leben damals ausgebreitet war und so sehr es die Gemüter ergriff, so weit war es auch von wahrhafter Tiefe entfernt. Sinnlich und irdisch, nicht aber geistig und transzendent wurde das Göttliche empfunden. Die Moral dieser kindlichen Menschheit war durchaus heteronom, durch die Furcht vor Strafe und Vergeltung und durch die Hoffnung auf Lohn gelenkt. Das Recht war noch wenig entwickelt und von der Gunst der Starken und Mächtigen abhängig. Die Kunst lebte in ihren ersten Anfängen in inniger Verbindung mit der Religion und entwickelte Formen, die auf das Kolossale hinausliefen, ohne den Reiz der Schönheit und die Würde des Erhabenen zu besitzen. Eine ausschweifende und ungebildete Phantasie ergötzte sich an einer fabelhaften Tiersymbolik. Von Philosophie und Wissenschaft konnte noch keine Rede sein.

Mit den Griechen beginnt alle wahre Kultur. Ihre Religion erhob sich zu der Form eines ästhetischen Polytheismus. In den Gestalten der Götter bauten sie sich die Ideale der Schönheit auf, wie überhaupt der künstlerische Wert an allen Institutionen Anteil hatte. Die Griechen sind das Volk der schönen Individualität, die auch den Staat und das öffentliche Leben zum Kunstwerk gestaltet. Damals offenbarte sich die Freiheit in ihren ersten schönen Zügen. Sie trat noch nicht in voller Selbständigkeit hervor. Sie blieb noch unentwickelt und unentfaltet, gleichsam im Zustande der Knospe stehen. Sie blieb noch zu eng an die Sinnlichkeit gebunden. Der Gegensatz von Pflicht und Neigung war noch nicht hervorgetreten, aber schon tat sich die Freiheit kund in vernünftigen Taten und edler Sitte. Die Kunst, die das Griechentum geschaffen, trägt mit Recht den seltenen Namen der Klassik und wird in ihrer Art stets unübertroffen bleiben. Philosophie und Wissenschaft sind von diesem genialen Volke recht eigentlich geschaffen.

Das Römertum hat seine ganze Kultur recht eigentlich nach der Seite der Moralität hin entwickelt. Die Religion nahm eine ernstere und strengere Gestalt an, und der moralische Begriff der Pflicht stellte sich der Neigung entgegen. So kam es zu der Begründung eines gewaltigen Staatswesens, das auf Recht und Ordnung begründet war und die Idee des Imperiums verkündete, welches die gesamte Menschheit umfassen und zur Einheit führen sollte. In der Kunst blieben die Römer im wesentlichen Nachbildner des Griechentums, und auch in Philosophie und Wissenschaft sind ihre Leistungen den Griechen nicht ebenbürtig.

Das letzte Zeitalter des Menschengeschlechts wird durch die christliche Religion eingeleitet, die das Bild der Welt und die Kultur der Menschheit mehr verändert hat als irgendein anderes Weltereignis. In der christlichen Religion wurde Gott als Geist verstanden und jener einseitige Sollenscharakter ihr genommen, der für die jüdische Religion so bezeichnend ist, die in der Gottheit immer nur den strengen Richter und eifersüchtigen Wächter und

Schirmherrn seiner Gebote erschaut. Die christliche Religion hat an die Stelle des moralischen Gottes den Gott der Liebe als den einzig möglichen und wahrhaftigen gesetzt. Nunmehr ist die strenge Schranke zwischen Gott und Menschen eingerissen, und das Göttliche findet sich im Menschlichen, das Menschliche im Göttlichen wieder. Und diese Erhöhung des religiösen Lebens findet auf allen Kulturgebieten deutlichen Nachhall. Das sittliche Leben vollendet sich in der Idee der Freiheit. Der Mensch hat nunmehr die volle Einsicht in den Gegensatz von Sein und Sollen erlangt. Nicht aber tyrannisiert er die Neigung und behandelt sie hart und grausam, sondern läßt sie leicht und freudig mit dem Sollen zusammengehen. Durch die christliche Religion hat die Kunst einen ganz neuen Inhalt bekommen, denn die Religion hatte ja Gott als Geist oder als das wahrhaft Unendliche vorgestellt. Dieser neue Gegenstand war für den modernen christlichen Künstler anfangs viel zu groß und stellte an ihn so ungeheuere Anforderungen, daß seine Leistung mit Notwendigkeit hinter der Leistung der alten Kunst zurückblieb. Immer mehr aber ist es der Kunst gelungen, ihres neuen Gegenstandes Herr zu werden, und wenn sie das Göttliche vollkommen in Anschauung bilden kann, dann hat sie ihre Vollendung erreicht. Die Philosophie endlich ist zum umfassenden Organ des Kulturverstehens geworden und findet in den Grundvorstellungen der Religion ihre eigenen philosophischen Prinzipien wieder.

Die Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert.

In der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus hat sich die Geschichtsphilosophie vollendet. Es wird schwerlich jemals größere Systeme geben als die von Fichte, Schelling und Hegel geschaffenen Formen, und die moderne Geschichtsphilosophie lebt durchaus noch von den großen Problemstellungen jener Zeit. Die Probleme aber, die noch nicht recht zum Austrag gekommen waren und die Folgezeit beschäftigten, das war einmal die Frage nach dem leitenden Kulturwert des historischen Geschehens, die von jedem der drei großen Geschichtsphilosophen eine verschiedene Beantwortung erfahren hatte, und dann weiter die Frage, ob das Allgemeine der Idee oder das Besondere in der Gestalt der Persönlichkeit für die Weltgeschichte mehr bedeute, ein Problem, das in der modernen Geschichtsphilosophie zur Fragestellung Milieu bzw. Masse oder Individualität geführt hat. Wir sahen, daß Fichte und Hegel in der Beantwortung dieser Frage weit auseinandergingen, sofern Hegel der Weltvernunft alle Macht zusprach, während nach Fichte die große Persönlichkeit eine selbständige Bedeutung besitzt. Ferner aber blieb die Frage nach dem Wert der Geschichte Gegenstand einer beständigen Diskussion, und das führte zu einer eingehenden Durchforschung ihrer methodologischen Struktur. Schließlich war es natürlich, daß die idealistische Geschichtsphilosophie mit ihrer Voraussetzung allgemeingültiger Werte auch Gegner fand. Und so sehen wir denn bald nach Hegel und teilweise auch schon zu seinen Lebzeiten den Positivismus und Materialismus zu eigenen geschichtsphilosophischen Bildungen übergehen.

a) Die Philosophie des Positivismus.

Der bedeutendste und relativ selbständigste der Geschichtsphilosophen des 19. Jahrhunderts nach Hegel ist der französische Geschichtsphilosoph Auguste Comte, auf dessen Philosophie sehr entgegengesetzte Einflüsse gewirkt haben und an dessen Geschichtsphilosophie Aufklärung und Romantik gleichen Anteil hatten. So zeigt sich etwa der aufklärerische Charakter seiner Philosophie in dem Bestreben, das historische Leben durch Gesetze zu rationalisieren, in der Feindseligkeit gegen Theologie und Metaphysik und in dem Wunsche, sie durch die exakten Naturwissenschaften zu ersetzen, während der romantische Charakter seiner Welt- und Kulturauffassung vor allem in der Verherrlichung des Mittelalters, in der Forderung einer absoluten Autorität auf moralischem Gebiet sowie auch in der Unterstreichung einer kontinuierlichen Entwicklung und in der Ablehnung einer allzu freien Kritik als gefährlich für die sozialen Verhältnisse sich kundgibt.[1])

In seiner ganzen Wertsetzung ist Auguste Comte ursprünglich mehr den theoretischen Werten und speziell den Naturwissenschaften zugewendet. Immer mehr wird ihm jedoch die Geschichte zur höchsten und bedeutsamsten Wissenschaft. Indem aber die Geschichte für ihn so wichtig wird, steigert sich für ihn gleichzeitig auch die Bedeutung des moralischen Wertes, dessen enger Zusammenhang mit der Geschichte von Comte behauptet wird. Schließlich werden von ihm die affektiven Eigenschaften, die sich speziell auch im Gefühlsleben des Menschen kundtun und hier zur Bildung des künstlerischen und religiösen Lebens führen, unbedingt bevorzugt.

Comte entwickelt den Begriff der Geschichte, indem er sie mit den anderen Formen der Wissenschaft vergleicht und ihr einen Platz in seiner Hierarchie der Wissenschaften anweist. Soviel ist für Comte gewiß, daß alle Wissenschaften Gesetzeswissenschaften sind, und daß auch die Geschichte hiervon keine Ausnahme bildet und bilden darf. Diese Gesetze des historischen Lebens sind bisher noch nicht erkannt worden. Auguste Comte glaubt das Gesetz der historischen Entwicklung gefunden und dadurch die Geschichte zu einer objektiven oder positiven Wissenschaft gemacht zu haben. Eine positive Wissenschaft ist eine exakte Wissenschaft, die in ihrer ganzen Auffassung und Methode dem klaren Vernunftzustande einer vorgeschrittenen Menschheit entspricht. Indem nun Comte die Behauptung aufstellte, daß jede Wissenschaft ihrem vollendeten Zustande gemäß Gesetzeswissenschaft sein müsse, hat er vor allen Dingen den heftigen Kampf um die historische Methode heraufbeschworen, der bis zur Gegenwart fortdauert und noch keine endgültige und allgemein anerkannte Entscheidung gefunden hat.

Auguste Comte hat ein System der Wissenschaften aufgestellt, das unter dem Gesichtspunkt der Einfachheit bzw. Kompliziertheit der wissenschaftlichen Phänomene geordnet ist. An den Anfang des Systems tritt diejenige Wissenschaft, welche die einfachsten und allgemeinsten Phänomene aufzuweisen hat, nämlich die Mathematik. Am Ende steht die Wissenschaft von den kompliziertesten und speziellsten Phänomenen: die Geschichte. Zwischen diese beiden Extreme schieben sich die anderen Naturwissenschaften ein,

[1]) Vgl. hierzu mein Buch: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes, Leipzig 1909.

ein Begriff, der nach Comtes Auffassung ja auch für die Geschichte als Physik des sozialen Lebens gilt. Sie ordnen sich in der Reihenfolge: Astronomie, Mechanik, Physik, Chemie, Biologie. Das Verhältnis zwischen den Wissenschaften muß dahin betrachtet werden, daß die früher genannten die Voraussetzungen und Grundlagen der später genannten bilden. Die „einfacheren" Wissenschaften, die es mit den allgemeineren Phänomenen zu tun haben, sind gleichzeitig auch diejenigen, die früher den positiven Zustand exakter Wissenschaftlichkeit erreicht haben. Die Mathematik ist zuerst, die Geschichte zuletzt eine exakte Wissenschaft geworden. In den Phänomenen der komplizierteren Wissenschaften ist nach der Lehre Comtes das Objekt der einfacheren Wissenschaft immer vorhanden und vorausgesetzt. Zu ihrem Objekt tritt dann immer eine gewisse Komplizierung in der Gestalt von etwas Neuem hinzu, was nur den besonderen Gegenstand der späteren Wissenschaft konstituiert. Dieses Verhältnis der Phänomene zueinander schließt es vollkommen aus, daß etwa der Gegenstand der Biologie aus dem Gegenstand der Chemie zu begreifen wäre. Vielmehr ist das neu hinzutretende Element, wie etwa in der Biologie das Leben vom Standpunkt der früheren Wissenschaft, die von dieser Erscheinung abstrahieren muß, etwas durchaus Unbegreifliches. Es bedarf immer wieder eines neuen Prinzips und einer neuen Methode, um dieses Neue zu verstehen.

Die Anordnung und Gruppierung der Wissenschaften, wie sie Auguste Comte vollzogen hat, will nun keineswegs besagen, daß die Wissenschaft, welche an der Spitze steht, also die Mathematik, etwa die wertvollste und die anderen beherrschende Königin unter den Wissenschaften sei. Man kann ebenso gut die Geschichte wie die Mathematik als die erste der Wissenschaften auffassen, da die Vorzüge und Nachteile beider Wissenschaften in entgegengesetzter Richtung liegen.

Die Naturwissenschaften der einfachen Phänomene sind durch die strenge Notwendigkeit ihrer Gesetze charakterisiert. Die Naturwissenschaften der komplizierten Phänomene und vor allen die Geschichte haben es dagegen mit Gesetzen zu tun, die mehr oder weniger modifizierbar sind. Die Gesetze der Astronomie haben einen anderen Notwendigkeitscharakter wie die Gesetze der Geschichte. Jenen gegenüber ist der Mensch vollkommen ohnmächtig, auf diese kann er seinen Einfluß ausüben und ihre Wirkungen modifizieren.

Schon aus dieser Unterscheidung erhellt, daß der Gesetzesbegriff bei Auguste Comte einen sehr allgemeinen und dehnbaren Charakter hat, und daß er sehr Verschiedenartiges darunter begreift. Er versucht den Gesetzesbegriff als die einheitliche Zusammenfassung von Tatsachen zu beschreiben, die auf dem Wege der Induktion festgestellt sind. Im Gegensatz zu den besonderen Tatsachen sind die Gesetze die allgemeinen Tatsachen. Der Begriff der Kausalität und der Begriff des Zweckes muß von jenem logischen Gebilde, das Comte als Gesetz bezeichnet und das durch ein eigentümliches Moment der Relativität charakterisiert ist, sorgfältig ferngehalten werden. Dabei ist das große historische Gesetz, das Comte aufgestellt hat, und auf das es uns in diesem Zusammenhang allein ankommt, auch nicht ohne die Voraussetzung eines ganz bestimmten Wertsystems zu denken, eine Anordnung von Kulturformen, die von ihm ganz ausdrücklich vollzogen ist.

Das Gesetz der historischen Entwicklung, das Comte aufgestellt und an der Gesamtentwicklung der Menschheit deutlich zu machen gewußt hat, ist das Gesetz der drei Stadien. Die Menschheit muß drei verschiedenartige Stadien der geistigen Entwicklung durchlaufen, um im letzten Stadium am Ziele zu sein: den theologischen Zustand, den metaphysischen und schließlich den positiven. Der theologische Zustand ist vor allem dadurch charakterisiert, daß die Menschheit auf dieser Stufe ihrer Entwicklung alles Geschehen in der Welt durch die Leistung von Göttern zu erklären sucht. Wir sehen also, daß dasjenige, was nach Comtes Lehre für die geistige Physiognomie der Menschheit charakteristisch ist, zunächst einmal die Art ihrer Welterklärung ist. Das scheint im ersten Moment ein rein intellektualistisches Merkmal zu sein. Dennoch läßt die allgemeine Form der Welterklärung augenscheinlich auch wichtige Schlüsse auf die ästhetische und ethisch-religiöse Natur des Menschen zu. Der zweite Zustand des Menschengeschlechtes ist der metaphysische, in dem an die Stelle der Götter als Prinzipien des Weltverstehens gewisse Entitäten und real wirkende Zwecke oder Ideen treten. Die Vorstellung der Götter ist verblaßt, und das, was als Residuum geblieben ist, sind gewisse Begriffe, die zu Realitäten hypostasiert sind, wie der Begriff einer Substanz oder Kraft, mag sie nun in spiritualistischem Sinne als geistige oder in materialistischem Sinne als sinnlich-materielle Wesenheit gedacht werden. Der letzte Zustand des Menschengeschlechtes ist dann endlich der positive Zustand, in dem alle Erscheinungen in naturwissenschaftlichem Sinne durch Gesetze als allgemeine Tatsachen und Feststellungen erklärt werden.

Durch diese verschiedenartigen Erklärungsprinzipien dokumentiert sich in erster Linie die intellektuelle Entwicklung, welche die Menschheit durchgemacht hat oder noch durchlaufen wird. Denn der positive Zustand der Menschheit ist noch nicht erreicht, wenn er auch von Comte als nahe bevorstehend gedacht wird. So notwendig dieser Gang des Menschengeschlechtes vom theologischen zum positiven Stadium auch sein mag, so ist es auch wieder deutlich, daß nicht die gesamte Menschheit im selben Tempo vorwärts schreitet, sondern die begabteren Rassen und Nationen des Menschengeschlechtes erreichen ihn weitaus früher. Comte beschränkte daher die Darstellung der Entwicklung und den Nachweis des von ihm gefundenen Gesetzes auf die Elite der Menschheit, auf die großen Nationen Westeuropas, die durch die gemeinsame Kultur der Griechen und Römer bestimmt sind, und die er, entsprechend der Innigkeit ihrer geistigen Gemeinschaft, auch gerne als die westeuropäische Republik bezeichnet. Was aber für diesen großen und vorbildlichen Kulturkreis gilt, das gilt auch notwendig für die Kultur der anderen Erdteile, deren Völker sehr bald dem Beispiele der westeuropäischen Nationen folgen werden.

In der Entwicklung der Menschheit lassen sich in der Hauptsache vier Reihen unterscheiden, nämlich die intellektuelle, die moralische, die ästhetische und die materielle, oder anders ausgedrückt: die Gesamtentwicklung der Menschheit gliedert sich in die Entwicklung der Philosophie und Wissenschaft, der Moralität und des politischen Lebens, der Kunst und schließlich des Wirtschaftslebens und der sozialen Organisation. Die Religion wird von Comte nicht als besonderes Entwicklungsgebiet aufgefaßt. Er faßt sie in der Haupt-

sache nur als eine Form der Welterklärung. Was abgesehen von den theoretischen Bestandteilen an ihr noch kulturbedeutsam ist, das fällt für Comte unter den Begriff der Moral.

Zwischen diesen verschiedenen Reihen bestehen notwendige Beziehungen. So entspricht etwa der metaphysischen Welterklärung eine „metaphysische" Moral und eine bestimmte Form des politischen und sozialen Lebens. Aber Comte geht diesen Abhängigkeiten im einzelnen nicht nach, was ja auch ohne Frage die Übersichtlichkeit und Klarheit seiner Darstellung stören würde, sondern betrachtet die vier großen Formen des Kulturlebens jede für sich in einer künstlichen Isolation. So schildert er etwa die moralische Entwicklung in der Hauptsache so, als wenn sie aus sich selbst heraus geworden wäre. Ja, es liegt ihm sogar nichts daran, im einzelnen zu zeigen, wie die spätere Form des ästhetischen oder moralischen Lebens aus der früheren sich entwickelt hat, sondern dem Positivismus kommt es nur darauf an, festzustellen, daß diese ganz bestimmte Form, dieser besondere Typus des Weltverstehens oder der sozialen Organisation auf jenen anderen gefolgt ist.

Von den vier Reihen ist die intellektuelle Reihe die dominierende. Um uns darüber klar zu werden, welchen Zustand der Menschheit wir vor uns haben, müssen wir immer in erster Linie auf die Form der Welterklärung achten. Daneben ist vor allem der moralische Zustand entscheidend, aus dem das höchste Wertleben der Menschheit hervorgeht.

Neben diesem allgemeinen Schema der Entwicklung: theologisch, metaphysisch, positiv, macht Auguste Comte noch einen anderen wichtigen Gesichtspunkt für seine Darstellung geltend. Im Grunde genommen gibt es nur zwei mögliche Weltauffassungen, die theologische und die positive. Jene entspricht dem Knabenalter der Menschheit, diese seinen reifen Mannesjahren. Das metaphysische Zeitalter mit all seiner Skepsis und Kritik ist im Grunde nur ein Übergangszeitalter, da es vollkommen außerstande ist, wirklich etwas Positives zu geben. Man kann somit das metaphysische Zeitalter als jene Übergangszeit der Menschheit betrachten, in welcher die alten Ideale vernichtet und zerstört und dadurch die neuen Ideale vorbereitet wurden. Dann läßt sich die Menschheitsgeschichte in einer zwiefachen Entwicklung begreifen, einer negativen und einer positiven. Die negative Entwicklung bedeutet die Errichtung des theologischen Systems, aber ihm gegenüber sind von vornherein schon die positiven Instanzen an der Arbeit. Auch die scheinbaren Fortschritte des theologischen Systems, das seine höchste Vollendung im Mittelalter erreicht, bedeutet unter einem höheren philosophischen Gesichtspunkt schon ein Nachlassen des theologischen Gedankens. Deswegen folgt auf das große Zeitalter des Monotheismus so bald die Vernichtung der Theologie durch die Metaphysik, welche in der französischen Revolution ihre Vollendung erreicht. Gleichzeitig mit dem Untergang des theologischen Systems baut sich das positive System unter der Leitung des naturwissenschaftlichen Denkens auf, das eine neue, höhere Sittlichkeit, eine neue Kunst, eine neue politisch soziale Organisation und eine neue Religion im Gefolge hat. Diese Elemente des neuen positiven Systems verfolgt die Darstellung der positiven Menschheitsgeschichte aus ihren ersten Anfängen heraus. Die positive Entwicklung führt zu einem Ziele, das endlich der Gespaltenheit des menschlichen Bewußtseins

ein Ende bereitet, das schon so lange unter dem Gegensatz von theoretischer Einsicht und religiös-ethischer Überzeugung leidet. Es gilt die Forderung unserer intellektuellen Eigenschaften mit denen unserer affektiven zu versöhnen. Es handelt sich darum, Religion und Moralität auf dem Boden einer naturwissenschaftlichen Weltauffassung neu zu begründen. Nur so kann eine vernünftige Ordnung der menschlichen Gesellschaft herbeigeführt werden, die auch gleichzeitig stabil genug ist, um aller Kritik und allen Angriffen seitens revolutionärer und anarchischer Bestrebungen erfolgreichen Widerstand zu leisten. Um eine einheitliche und vernünftige Verfassung der menschlichen Gesellschaft zu begründen, ist in erster Linie eine einheitliche Organisation des Wissens erforderlich. Diese ist in der von Comte aufgestellten Hierarchie der Wissenschaften vollendet, durch die nunmehr alle Disziplinen menschlicher Erkenntnis ein für allemal den Einflüssen der Theologie und Metaphysik entzogen sind. Damit steht die Bahn für eine Neuordnung der menschlichen Gesellschaft frei und offen vor uns.

Es erhebt sich nun allerdings die Frage, welche Bedeutung die Tätigkeit des Reformators in einer von unverbrüchlichen Gesetzen geordneten Welt noch besitzen könne. Hier kommt Comte der von ihm geprägte Begriff des modifizierbaren Gesetzes zu Hilfe, der vor allem für das soziale Leben wichtig ist. Die Macht der Gesetzmäßigkeit als des Allgemeinen muß darin gesehen werden, daß die drei Stadien des Menschengeschlechtes mit Notwendigkeit aufeinanderfolgen, so daß der positive Zustand eines Kulturkreises erst dann sich erfüllen kann, wenn die Menschheit den metaphysischen durchlaufen hat. Deswegen ist aber die Individualität, der Held und Reformator, nicht ohne eigene Wirksamkeit. Seine persönliche Leistung muß darin gesucht werden, daß er die Entwicklung beschleunigt und die Phänomene des gesellschaftlichen Lebens mit größerer Stärke und Intensität in Erscheinung treten läßt.

Der Gegenstand der philosophischen Geschichte, die Comte als Soziologie bezeichnet, ist die Menschheit. Die Menschheit bildet eine absolute Einheit und ist als solche eine vollkommene Realität. Das Individuum ist im Grunde genommen nur eine Abstraktion, nur die Menschheit ist wirklich. Das Individuum führt nur soweit ein wahrhaftes Leben, als es an der Idee der Menschheit teilnimmt und für die Menschheit etwas leistet. Die Menscheit führt ein ewiges Leben, während die einzelnen Individuen sterben. Dem wertvollen Menschen aber ist es beschieden, in der Idee der Menscheit weiterzuleben. Mit seinem Tode tritt er in die innigste Gemeinschaft mit dem „Großen Wesen" ein, das weit mehr aus Toten wie Lebendigen besteht und durch die großen Toten immer bestimmender und ausschlaggebender für die Entwicklung der Menschheit wird.

Die Idee der Menschheit ist die religiöse Idee der Geschichtsphilosophie von Auguste Comte. Die Menschheit ist das wahrhaftige große Wesen und soll an die Stelle der Gottheit treten, die das theologische System zum Mittelpunkt aller seiner Überlegungen gemacht hat. Die Gottesreligion soll abgelöst werden von der Menschheitsreligion. Insofern ist die Menschheitsgeschichte Religionsgeschichte, weil sie von den Kämpfen und Leiden des großen Wesens, von seinen schmerzlichen Siegen und mutigen Kämpfen erzählt. Nichts vermag so sehr die sozialen Gefühle zu steigern und zu erheben wie die Beschäftigung

mit der Geschichte, da sie das Gefühl einer vollkommenen Solidarität und eines gemeinsamen Schicksals erweckt, was uns dazu führt, die egoistischen Triebe immer mehr zu überwinden und die altruistischen Neigungen zu pflegen.

Mit der Betonung des Menschheitsganzen als wahrhaftiger Realität hängt es zusammen, daß die Idee der Persönlichkeit nicht so stark zum Ausdruck kommt, wie es ihren von Comte behaupteten Leistungsn gemäß hätte sein sollen. Dauernd steht das Ganze der Kulturbewegung und die allgemeine Situation des sozialen Milieus im Vordergrund der Betrachtung und läßt die Heroen der Geschichte als Organe der Massenbewegung erscheinen.

Das erste Stadium der Menschheitsentwicklung zerfällt in drei Epochen, die Epoche des Fetischismus, des Polytheismus und des Monotheismus. Der Fetischismus beseelt und vergöttert alle Welt. Die theologische Idee hat hier augenscheinlich ihre größte Macht. Der Begriff des Naturgesetzes war noch nicht gefunden, ja kaum geahnt. Ursprünglich von Comte gering eingeschätzt wegen der Primitivität der ganzen Naturerklärung, gewinnt dieses Stadium für ihn immer höhere Bedeutung, je mehr ihm zum Bewußtsein kommt, daß die affektiven Eigenschaften des Herzens und der Phantasie sehr viel größeren Wert besitzen als die Gaben des wissenschaftlichen Intellekts. Der Zustand des Fetischismus ist als vollkommene Einheit, als innigste Verbindung der Menschen zu einer sozialen Gemeinschaft zu denken. Ohne bewußte Moralität werden sie doch in dieser Zeit von einer natürlichen Sozialität geleitet. Comte glaubt wie Rousseau an die natürliche Güte des Menschengeschlechts und malt das Anfangsstadium der menschlichen Entwicklung in leuchtenden Farben aus. So sehr die Beseelung der ganzen Natur durch Götter auch die Beschränktheit der intellektuellen Tätigkeiten in dieser Epoche beweist, so verrät sie doch auch wieder eine reiche Begabung der Phantasie und zugleich eine gewisse Tiefe des künstlerischen Empfindens. Der Zustand des Fetischismus ist ein Zustand ursprünglicher Harmonie und der spezifisch ästhetische Zustand der Menschheit.

Aus ihm geht der Zustand des Polytheismus hervor, indem die intellektuelle Begabung der Menschheit erstarkte. Die Abstraktionskraft des Menschen war gestiegen, und diese Abstraktionsfähigkeit ist es in der Tat, welche die religiösen Vorstellungen immer mehr überwindet. Der Fetischismus hatte sich jedes Ding beseelt gedacht. So war jeder Baum des Waldes einer Gottheit heilig und von dieser beseelt und bewohnt. Nun faßte der Mensch das gemeinsame Göttliche zusammen und setzte an die Stelle der vielen Waldgötter den Gott des Waldes. Damit wurde das Wunderbare schon bis zu einem gewissen Grade beschränkt. Es blieb Raum für ein anderes Prinzip der Welterklärung, das sich damals schon in dem griechischen Begriff der *μοῖρα* ankündigte, das positive Prinzip der Naturgesetzmäßigkeit. Wenn somit auch die Theologie des Polytheismus als die reifere und höhere Form der Welterklärung angesehen werden muß, so wurde doch schon damals ganz augenscheinlich das religiöse Bewußtsein geschwächt, indem das Göttliche nicht mehr als so unmittelbar mit der Welt verbunden und sie mit tausendfachen Kräften erfüllend gedacht wurde. Das Göttliche begann sich von der Welt zu entfernen, es wurde gleichsam durch einen Willensakt des Menschen zurückgeschoben. Es entfernte sich von nun an immer mehr, um schließlich als pure Illusion zu verschwinden.

Die intellektuelle Begabung dieses Zeitalters war bedeutend. Dennoch war die wissenschaftliche Leistung nicht groß, weil die ruhige Feststellung der Tatsachen durch metaphysische Spekulationen immer verwirrt und verdorben wurde. Die Kunst entfaltete eine erste Blüte, aber in der Hauptsache nur auf dem Gebiet der Architektur, Skulptur und Dichtkunst. Auch fehlte es dieser Kunst vermöge der Ungunst der sozialen Situation durchaus an Stabilität, so daß sie einem frühzeitigen Verfall anheimgegeben war.

Die Moralität dieses Zeitalters blieb auf einer niedrigen Stufe, wenn es ihm auch nicht an tüchtigen moralischen Instinkten, an Vaterlandsliebe und Heroismus gefehlt hat und speziell im Römertum zeitweilig von einem echten Geist der Moralität erfüllt war, der sich am schönsten in seiner großartigen Rechtsschöpfung offenbarte. Was jedoch ein gesundes moralisches Leben und geordnete soziale Verhältnisse erst ermöglicht, das fehlte diesem Zeitalter, nämlich die Errichtung zweier von einander deutlich geschiedenen Gewalten, einer weltlichen und einer geistigen mit absoluten und universalistischen Tendenzen.

Zu einer vollendeten sozialen und politischen Organisation gehören nach Comtes Theorie zwei universalistische und zentralisierende Gewalten, die unabhängig voneinander sind. Die weltliche Zentralgewalt hat das äußere politische Leben des Staates zu leiten. Die geistige Gewalt ist die höchste Autorität in Fragen der Moralität und Erziehung. Das polytheistische Zeitalter hat schon einen schwachen Anfang zur Herausbildung dieser Prinzipien gemacht. So deutet das Orakel in Delphi, das eine so große Bedeutung für das politische Gesamtleben Griechenlands besaß, auf das Prinzip der geistigen Gewalt und das römische Imperatorentum auf das Prinzip der weltlichen Gewalt hin. Dennoch zeigte sich der moralische Tiefstand dieser Epoche in den barbarischen Eroberungskriegen und der abscheulichen Institution der Sklaverei, die selbst von den besten Männern dieses Zeitalters anerkannt wurde.

Zwischen den Führern der geistigen und materiellen Bewegung, dem Priesterstande und dem Kriegerstande, die als notwendige Organe des theologischen Zustandes angesehen werden müssen, bestand damals noch kein Zusammenarbeiten in der Richtung auf große gemeinsame Kulturideale. Die große Erfüllung des theologischen Systems brachte erst der monotheistsche Zustand der menschlichen Gesellschaft.

Allerdings darf man nicht verkennen, daß die bewunderungswürdige Entfaltung des theologischen Systems, welche das Mittelalter offenbart, auch gleichzeitig schon den Todeskeim dieser ganzen Weltanschauung in sich barg. Der Monotheismus war eine ungeheuere Tat der logischen Abstraktion. An die Stelle der vielen Götter trat nun der eine Gott, und dieser eine Gott wurde in absoluter Jenseitigkeit gedacht. So wurde das ganze große Feld der Natur für die naturwissenschaftliche Erklärung frei. Anfänglich hegte man die Überzeugung, daß diese transzendente Gottheit des Monotheismus ihren Willen durch Wunder kundtäte und imstande sei, die Ordnung der Natur, die von ihr gesetzt war, überall und jederzeit zu durchbrechen. Aber das Wunder wurde immer mehr beschränkt und schließlich auf die dunkle Vergangenheit zurückgeschoben, so daß die Gottheit, von der Welt getrennt, durch die Bedingtheit des Naturmechanismus die Welt regierte. Die Gottheit wurde somit an den Naturmechanismus gebunden und verlor schließlich alle Bedeutung.

Unvergleichlich groß aber ist die Bedeutung dieses Zeitalters für die Organisation des politischen und moralischen Lebens sowie für die sozialen Einrichtungen der Menschheit. Es begründete das Prinzip der beiden Gewalten im Papsttum und Kaisertum, von denen das erstere die geistige Wohlfahrt der Völker und das letztere ihre materielle Wohlfahrt begründen sollte und tatsächlich auch in hohem Maße begründet haben. Denn ihre Leitung und Regierung war gut und segensreich, solange sie ihre Kompetenzen nicht überschritten, solange das Papsttum auf jede weltliche und das Kaisertum auf jede geistliche Macht Verzicht leistete. So hat vor allen Dingen das Papsttum die Gewalttätigkeiten und Kriege vermindert. Die plumpen und grausamen Eroberungskriege wurden gemildert. Es war nun nicht mehr allein das Interesse der Gewalttätigkeit und des rücksichtslosen Egoismus, was die Kriege herbeiführte. Weit mehr, als das früher der Fall war, wurde um ideale Güter gekämpft. So war es vor allen Dingen das religiöse Interesse und die religiöse Sehnsucht, welche die Menschen zu kriegerischen Taten trieb. An die Stelle der Eroberungskriege traten die Religionskriege, die besonders in den Kreuzzügen ihre höchste Blüte fanden. Segensreich wirkte das Christentum und seine Spitze, die päpstliche Gewalt, auch in sozialer Hinsicht. Der rücksichtslose Egoismus der Großen und Mächtigen wurde gedämpft und gemildert durch eine Lehre, die den Altruismus zum Prinzip erhob und das große Gebot der Menschenliebe verkündete. Auch trug das Papsttum nach Kräften dazu bei, daß die unwürdige Lage, in welcher sich die niedrigen Volksschichten befanden, die zum großen Teil noch in den Fesseln einer unwürdigen Sklaverei schmachteten, gemildert wurde, und wenn es ihm auch nicht gelang, die armen Heloten zu vollkommener Freiheit zu führen, so milderte es doch ihr Los, indem es die Sklaverei in Leibeigenschaft wandelte.

Auch das Imperium und die mittelalterlichen Institutionen der Vasallität und des Rittertums dienten im allgemeinen dem moralischen Wohle der Menschheit. Denn wenn auch das System der Feudalität manche Härten in sich trug, so begünstigte doch auch wieder der Frauenkult der ritterlichen Liebe die Erstarkung der altruistischen Moral in der Erweckung der affektiven Fähigkeiten.

Die geschichtsphilosophische Konstruktion weiß dann weiter deutlich zu machen, daß die Zeit des Mittelalters auch der künstlerischen Entwicklung zugeneigt war. So fand die Architektur in der Gotik eine neue große Ausdrucksform, und das größte Epos aller Zeiten, die göttliche Komödie, wurde im Mittelalter geschaffen.

Um die Wende des 13. Jahrhunderts hat diese große Epoche der Menschheitsgeschichte ihr Ende erreicht. Gegen den Universalismus erheben sich die partikularen Gewalten. Auf die große synthetische Epoche des Menschengeschlechts folgt nunmehr die analytische und kritische. Es ist das große Übergangszeitalter, das Comte als die metaphysische Epoche des Menschengeschlechts bezeichnet, und das den positiven Zustand vorbereitet. Wir können von nun an ganz deutlich zwei Bewegungen unterscheiden, die beide zu dem endgültigen Zustande des Menschengeschlechtes hinleiten, eine destruktive Bewegung, die zur vollkommenen Vernichtung des alten theologischen Systems durch die metaphysische Kritik führt, und eine positive, welche die

Elemente der neuen Gesellschaftsordnung entwickelt. An der Grenze zwischen dem positiven und metaphysischen Zustand liegt das große weltgeschichtliche Ereignis der französischen Revolution.

Die intellektuelle Entwicklung führt im metaphysischen Zustand zur vollkommenen Zertrümmerung der Gottesvorstellung. Schon der Protestantismus hat die Wundermacht des höchsten Wesens auf das empfindlichste geschwächt, und im Deismus ist die Gottheit zu einer abstrakten Wesenheit verflüchtigt. Die ganze große Bewegung der Philosophie dieser Zeit läuft darauf hinaus, an die Stelle der lebendigen Gottesvorstellung abstrakte Entitäten zu setzen. Und diese philosophische Kritik an dem alten System nimmt immer radikalere Formen an, je mehr an die Stelle der Philosophen, die ursprünglich als die Leiter der intellektuellen Bewegung angesehen werden müssen, die Rechtsgelehrten und die Literaten traten. Diese philosophische Kritik, die, mit dem Protestantismus und seinen Vorläufern beginnend, im Aufklärungszeitalter ihre Vollendung erreicht, wandte schließlich die Waffen der Kritik gegen sich selber, indem sie die Möglichkeit aller Erkenntnis bestritt und so schließlich in einem haltlosen Skeptizismus endete.

Weiter ergriff die metaphysische Kritik aber auch das Gebiet des moralisch-sozialen und politischen Lebens und zerstörte von Grund aus die alte Gesellschaftsordnung. Im Zeitalter der Renaissance trat das Laster in furchtbar großer Gestalt hervor und Recht und Sitte wurde mit Füßen getreten. Die moralische Gewalt des Papsttums wurde in die allgemeine Korruption mit hineingerissen und befleckte die Reinheit und Hoheit ihres Amtes durch Ländergier, Grausamkeit, Wollust und Simonie. Die Autorität des Papsttums ging vollkommen verloren. Diese ursprünglich so hochstehende und segensreiche soziale Institution sank zu einem kläglichen Schattengespenst herab. Auch das Imperium verlor allen Glanz, und an die Stelle der universalen Mächte traten nunmehr die nationalen Gewalten, indem die zentripetale Bewegung jetzt durch eine zentrifugale abgelöst wurde, sei es nun daß die Feudalität wie in England oder die Monarchie wie in Frankreich die weltliche Diktatur an sich riß.

Die metaphysische Tendenz war der künstlerischen Entwicklung im allgemeinen nicht günstig, sofern die Rückkehr zu den Idealen der Antike und das ungeheuere Ansehen, welches speziell das Griechentum im Geiste dieser Weltanschauung genoß, die gesunde moderne realistische Entwicklung der Kunst beeinträchtigte und störte. Die Niederlage, die das theologische System durch die Metaphysik erlitt, offenbarte sich auch auf materiellem Gebiete. So ist es ja deutlich, daß der militärische Geist gleichzeitig mit der Macht und dem Einfluß der Theologen Bankrott erlitten hat, sofern es nicht mehr die rein militärischen Instinkte sind, die zum Kriege treiben, sondern nach den religiösen Ideen nunmehr in erster Linie die wirtschaftlichen Interessen ausschlaggebend zu werden beginnen.

Der Metaphysik war es nicht gegeben, eine neue Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu begründen. Sie konnte nur zerstören, aber nicht aufbauen. Gleichzeitig mit der destruktiven Bewegung der Metaphysik setzt die aufbauende Tätigkeit der positiven Philosophie ein. Sie entwickelt die positiven Elemente der neuen Gesellschaftsordnung in Wissenschaft, Kunst und In-

dustrie. Die Wissenschaft, welche nunmehr die metaphysischen Systeme ablöst, ist die Naturwissenschaft, die an die Stelle der vagen metaphysischen Ideen den Begriff des Gesetzes stellt. Ausgehend von Mathematik, Astronomie und Mechanik, erweiterte sie immer mehr den Kreis des positiven und gesetzmäßigen Weltverstehens. Am längsten leisteten die Biologie und die Geschichte Widerstand, aus denen die metaphysischen Begriffe am schwersten zu vertreiben waren. Die Hierarchie der Wissenschaft, wie sie von Comte aufgestellt wurde, ist als Abschluß dieses ganzen Prozesses anzusehen.

Die Entwicklung des künstlerischen Elements, das ebenso wie die moderne Philosophie und Wissenschaft ein notwendiges Glied der positiven Gesellschaftsordnung werden sollte, beginnt schon im Mittelalter in der Bildung der modernen Sprachen, in denen der neue Geist der Dichtkunst sein adäquates Ausdrucksmittel fand. Es bildete sich die moderne Kunst heraus, die sich in das Gewand eines kräftigen Realismus hüllte und als Dichtkunst im Roman ihre höchste Vollendung fand. Die neue Kunst ist vor allen Dingen durch ihre enge Beziehung zu dieser irdischen Welt und durch ihr nahes Verhältnis zum sozialen Leben und zur Geschichte ausgezeichnet. Vor allem die Geschichte wird für die positive Kunst ein unendlich reicher und kostbarer Stoff der Bildung und Formung sein. Die Kunst wird verherrlichen das Leben des großen Wesens, der Menschheit, ihr schweres Schicksal, ihr tragisches Leid, ihren schmerzlichen Untergang und ihre endgültige siegreiche Erhebung.

Das Werden der positiven Gesellschaftsordnung ist dann schließlich ganz besonders durch die Entwicklung der Industrie und des Wirtschaftslebens charakterisiert. Der industrielle Geist ist das ganz neue Element gegenüber dem alten theologischen System. Denn kein Kulturelement ist der alten theologischen Ordnung so feindlich gesinnt wie die Industrie, die um ihres eigenen Daseins willen den militärischen Geist bekämpfen muß und die Menschheit zum Frieden führt, indem sie die verschiedenen Nationen immer enger aneinander schließt und eine Gemeinsamkeit der Interessen begründet, von der das alte Wirtschaftssystem weit entfernt war. Die Entwicklung des Handels und der Industrie hat dahin geführt, daß schließlich die sozialen Hemmungen der Leibeigenschaft überwunden wurden und ein freier Arbeiterstand sich herausbildete, der nunmehr als notwendiger, unentbehrlicher Faktor für alles Gemeinschaftsleben angesehen werden muß.

Am schlimmsten war es in dem ganzen metaphysischen Zeitalter um den moralischen Wert bestellt. Die philosophische Kritik hatte zur Zerstörung aller moralischen Überzeugung geführt und die politische Kritik dann vollends jedes Autoritätsbewußtsein ausgelöscht und dadurch die staatlich-soziale Ordnung auf das schwerste erschüttert. Das Aufklärungszeitalter bedrohte die menschliche Gesellschaft mit vollkommener Anarchie. So bleibt denn dem positivem Zustande vor allem die politische und moralische Organisation der Gesellschaft vorbehalten. Es gilt die gesamten positiven Kulturelemente der Menschheit zusammenzufassen, die Theorie der modernen Gesellschaft zu entwickeln und auf Grund dieser Theorie die menschliche Gesellschaftsordnung von neuem zu begründen.

Da ist es nun nach Comtes Lehre vor allem die Trennung der beiden Gewalten, die das neue segensreiche Zeitalter der menschlichen Kultur inaugurieren

wird. Eine moralische Gewalt soll errichtet werden, frei von allen theologischen Vorurteilen, die nur die unbedingte Befolgung der großen sittlichen Gebote im Auge hat und von dem Geiste reinster Menschenliebe geleitet wird Diese moralische Gewalt soll dem Kultus der neuen Religioin vorstehen, die sich nicht mehr auf ein fabelhaftes göttliches Wesen, sondern ganz ausschließlich auf die Idee der Menschheit beziehen wird. Die moderne Religion ist dem Kultus des großen Wesens geweiht und verkündet die Herrschaft des Affektiven, die allgemeine Menschenliebe und die Idee des ewigen Friedens.

Diese moralische Gewalt, welche gleichzeitig auch die höchste Autorität des Wissens bildet, wird die Völker der abendländischen Republik unter ihre geistige Autorität beugen, und ihre Geltung und ihr Ansehen wird sich allmählich über den ganzen Erdkreis verbreiten, was durch den Umstand wesentlich erleichtert ist, daß sie die Heterogenität des Wissens und des Glaubens zu versöhnen weiß. Die Kräfte aber, auf die sich diese geistige Macht vor allen Dingen stützen wird, sind die Frauen und das Proletariat der Arbeiter. Während sie selber das Prinzip der Intellektualität vertritt, bedeuten die Frauen im ganzen Haushalt der menschlichen Natur vor allem das Prinzip des Gefühls und des Phantasielebens, während die Potenz des Willens besonders durch den Arbeiterstand vertreten wird.

Neben dem geistigen Machthaber, aber unabhängig von ihm sollen die weltlichen Mächte stehen, die aus der modernen materiellen Macht, der Industrie hervorgehen werden. An die Stelle der militärischen Machthaber sollen die industriellen Gewalten treten.

Der positive Zustand als der endgültige Zustand des Menschengeschlechtes ist durch die Idee der Moralität im engen Zusammenhang mit dem Prinzip des Universalismus bestimmt. Comte vertritt die Auffassung, daß die Religionen der Menschheit als eigentlich wertvollen Kern moralische, ästhetische und intellektuelle Momente enthalten. Das bedeutsamste dieser Elemente ist das moralische, das in der Idee der Menschheitsreligion seinen Ausdruck findet. Wenn der englische Geschichtsphilosoph Carlyle dahin neigt, die Persönlichkeit zu vergöttern, so ist für Auguste Comte die Menscheit in ihrer Totalität ein geheiligtes Wesen. Der Endzustand der Menschheit ist durch das absolute Übergewicht der altruistischen Neigungen über die egoistischen charakterisiert, die sich mit Freudigkeit in den Dienst des Ganzen stellen und in der selbstlosen und reinen Gesinnung der Frau sowie in der Tüchtigkeit und Auffassungsfähigkeit des Proletariers ihre stärksten Stützen finden. Wenn wir einmal feststellen, welche Stellung die einzelnen großen Kulturfaktoren im positivistischen Zustande einnehmen, so finden wir, daß die Wissenschaft und die Philosophie, die Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Ergebnisse in einer großen organischen Zusammenfassung, daß diese beiden es sind, welche, indem sie die Gesetze der Natur und des sozialen Lebens feststellen, damit auch gleichzeitig diejenigen Normen verkünden, die notwendig gelten und Anerkennung finden müssen. Auf der wissenschaftlichen Erkenntnis baut sich dann die moralisch-soziale Ordnung auf. Der Philosoph weiß, was ist, er kennt die große Tatsache der Welt. Alles menschliche Tun und Leiden ist augenscheinlich von dieser großen Tatsache abhängig. Die Aufgabe des moralischen Lehrers und des sozialen Reformators kann infolge dessen nur darin gesucht werden,

die Gesellschaftsordnung im Einklang mit der Natur aufzurichten. Die moralische Ordnung ist damit für alle Zeiten fest begründet. Denn es hat keinen Sinn, sich gegen eine Bestimmung aufzulehnen, die ihren Grund und Ursprung in einem Gesetz der Natur hat. Dann ist ein für allemal der unselige Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen beseitigt. Ist es doch der Glaube, der immer auf moralische Forderungen sich beruft, während der wissenschaftliche Mensch auf die Tatsachen des Naturgeschehens hinweist. Glaube ich an das, was notwendig ist, so ordne ich mich dem großen Zusammenhang der Natur unter und lehne mich nicht dagegen auf. Das theoretische Bewußtsein der unverbrüchlichen Naturordnung erzeugt eine Resignation, die einen hohen moralischen Sinn in sich schließt. Wir fügen uns in das Unvermeidliche und schließen uns eng an das Ganze an, aus dem alle Quellen unseres Lebens hervorbrechen. Unsere eitle Selbstüberhebung wird getilgt, und wir führen unser Leben nur als Teil des großen Weltlebens, das uns alle umschließt und umfängt. Wir wissen auch wohl, daß die individuelle menschliche Seele, die ja im Grunde genommen eine Abstraktion ist, unmöglich fortdauern kann, sondern daß ihr ein Weiterleben nur beschieden ist, wenn ihre Leistung jene Höhe erreicht, die in der Idee der Menschheit das wertvolle Gattungsleben umschließt.

Die Religion hat im dem positiven Staat ihre Stelle, sofern die Idee der Menschheit zum Gegenstand des Kultus erhoben wird. Die Idee der Menschheit soll die Stelle Gottes einnehmen. Ihr allein gelten die Gebete der Gläubigen. Durch Priester in hohen, stillen Tempeln soll das Schicksal der Menschheit verkündet, ihr hoher Triumph gefeiert werden.

Die höchste Aufgabe der Kunst aber ist darin zu suchen, daß sie diesem religiösen Kultus der Menschheit Glanz und Schönheit gibt, in hohen Liedern ihr großes Sein verrherrlicht und auch die stillen Stätten ihrer Verehrung mit Bildern der Schönheit schmückt.

So sehen wir, daß die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes von einem Wertsystem beherrscht wird, in dem der moralische Wert den höchsten Maßstab hergibt. Dabei wird die Selbständigkeit der einzelnen Werte mehr oder weniger zerstört; denn wenn auch Auguste Comte von einer positiven Moral spricht, so ist doch der Inhalt von dem, was geglaubt werden soll, in der Hauptsache theoretische Einsicht und ein Komplex moralischer Maximen, die sich aus dieser Einsicht ergeben. Die Kunst hat vollends alle Autonomie eingebüßt, indem sie so ganz in den Dienst des Moralkultus gezwungen wird. Auch verkennt Comte durchaus das Wesen der Moralität, das in dem Begriff des Sollens gipfelt, wenn er meint, daß die moralische Ordnung sich aus der Seinsordnung ableiten lasse. Von besonderem Interesse ist seine Auffassung des Gesetzesbegriffes, der sich hier an die Stelle einer ideellen Wertverwirklichung schiebt und sowohl einen sinnvollen Endzweck der menschlichen Entwicklung wie auch ein Feld freier und zielbewußter Tätigkeit für den sozialen Reformator zuläßt.

Die Lehre von Auguste Comte bedeutet die letzte großzügige Konstruktion des gesamten Menschheitsprozesses. Wohl finden wir bedeutsame Konstruktionen einzelner Gebiete, so etwa des künstlerischen Geschehens, nicht aber wird der gesamte Prozeß der Menscheitsgeschichte der philosophischen Deutung unterworfen. Die geschichtsphilosophische Spekulation richtet

sich besonders auf die Fragen der Geschichtslogik. Sie fragt nach der Methode und nach Begriff und Wert der historischen Wissenschaft. Von besonderem Interesse wird dann die Frage, ob die Persönlichkeit oder die Masse oder welcher bestimmte Kulturwert für den historischen Prozeß maßgebend sei, ob etwa den materiellen Verhältnissen eine größere Macht innewohne oder dem ideellen geistigen Leben.

b) Die materialistische Geschichtsphilosophie.

Die deutsche Geschichtsphilosophie, wie sie von Schelling, Fichte und Hegel vertreten wurde, hatte, so schien es, die Bedeutung des geistigen Lebens überschätzt, und so erfolgte dann in der Geschichtsphilosophie des Marxismus, der von Feuerbach der Weg gebahnt war, ein heftiger Gegenstoß gegen den deutschen Idealismus. Nicht die Wertideen sind kulturbildend und lebenerzeugend, sondern vielmehr die wirtschaftlichen Kräfte. Der wirtschaftliche Wert war von der Philosophie des deutschen Idealismus stark ignoriert worden. Er wurde jetzt im Gegensatz zu Wissenschaft, Kunst und Religion als das eigentliche Agens des Weltgeschehens betrachtet. Für das, was auf der großen Weltbühne geschieht, ist die ökonomische Lage sehr viel wichtiger wie die philosophischen Ideen oder die moralische Überzeugung. Denn die stärkste Forderung, die das Leben stellt, geht auf die Erhaltung der Existenz, auf Nahrung, Wohnung und Kleidung, auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse. Der deutsche Idealismus hat den Kulturidealen eine metaphysische Realität zugesprochen, die sie in Wahrheit nicht besitzen. Er hat das wahre Verhältnis zwischen den Dingen umgekehrt. Die materiellen Verhältnisse und die ökonomischen Faktoren, wie sie in den Verhältnissen von Angebot und Nachfrage, von Produktion und Konsumtion zum Ausdruck kommen, bilden die Grundbeziehungen des sozialen Lebens, denen die denkbar größte Realität innewohnt. Materielle Gütergewinnung, materieller Gütergenuß sind für die Entwicklung der Menschheit entscheidend. Sie bereiten den Boden vor, auf dem dann allererst das Interesse für die geistigen Güter und Werte entspringen kann.

Das wirtschaftliche Leben ist also nach Marx von entscheidender Bedeutung für die Menschheitsgeschichte[1]). Er sucht es in seiner historischen Entwicklung zu verstehen. Indem er es aber geschichtsphilosophisch betrachtet, kommt er mit Notwendigkeit zu dem Begriff einer wertvollen Wirtschaftsgemeinschaft und damit zu der Idee eines wirtschaftlichen Wertes überhaupt. Diesen Wert des wirtschaftlichen Lebens sieht er in dem sozialdemokratischen Zukunftsstaat erfüllt. Die vollendete Wertform, die das soziale Wirtschaftsleben annehmen kann, ist gerade diese Gestaltung, welche die kapitalistische Wirtschaftsordnung zerstört und begräbt. Marx fragt also nicht nach den Gesetzen, die ein gleichgültiges Geschehen regulieren, sondern nach dem Endzweck eines wertvollen Prozesses. Auch seiner Konstruktion des historischen Geschehens liegt ein Wertsystem zugrunde, in dem der wirtschaftliche Wert die Dominante bildet. Seine Geschichtsphilosophie unterscheidet

[1]) Marx, Kapital, 1867 ff. Vgl. L. Woltmann, Der historische Materialismus, 1900.

sich von der seiner großen Vorgänger zunächst einmal nur durch den verschiedenen Wertgesichtspunkt.

Allerdings verbindet sich bei Marx mit dem neuen Wertgesichtspunkt des wirtschaftlichen Lebens auch gleichzeitig eine materialistische Metaphysik, und erst dadurch tritt dieser Geschichtsphilosoph in einen strengen Gegensatz zu der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus. Es ist nicht nur allein ein Maximum an Kulturbedeutung, was den wirtschaftlichen Wert vor den anderen Kulturwerten auszeichnet, sondern die wirtschaftlichen Ideen und Maximen sind auch gleichzeitig die wirksamsten Ursachen für den historischen Verlauf. Das wirtschaftlich wertvolle Leben hängt am innigsten mit der Realität der Welt zusammen. Es läßt sich auf metaphysische Kräfte zurückführen, die gerade diese Zielstrebigkeit auslösen. Die Wirklichkeit der Dinge ist absolut sinnlich und materiell zu deuten, und aus dieser metaphysischen Materialität läßt sich am besten das Streben nach sinnlichen und materiellen Gütern begreifen. Die geistigen Güter und das ihnen zugewandte Streben basieren, wenn wir ihre Ursache erforschen, auf dem materiellen Wertempfinden und den ihnen korrespondierenden materiellen Grundkräften.

Mit dieser Bevorzugung des wirtschaftlichen Wertes hängt es dann auch wieder notwendig zusammen, daß die Massen und und nicht die einzelnen großen Persönlichkeiten für das historische Geschehen entscheidend sind. Denn aus den ökonomischen Grundkräften geht alles starke und wirksame Leben hervor, und an diesem Ringen und Kämpfen um die Notdurft des Lebens nimmt jedes Individuum in größerem oder geringerem Maße teil, während die hohen wissenschaftlichen und künstlerischen Ideen nur die einzelnen bewegen und nicht imstande sind, in gleicher Weise das soziale Leben in seinen Tiefen zu erregen und zu erschüttern. Schließlich ist doch die Gesamtheit des religiösen, künstlerischen und wirtschaftlichen Lebens durch die ökonomische Lage bedingt und erhält von ihr aus ein besonderes Gepräge. Die Religion der kapitalistischen Gesellschaftsordnung muß von der des sozialistischen Zukunftsstaates grundverschieden sein, da sie ja mit dem Wirtschaftssystem in einem unentfliehbaren Zusammenhang steht.

c) Naturwissenschaftliche Auffassung der Geschichte.

Der englische und französische Positivismus, der mit dem Materialismus der fünfziger Jahre Hand in Hand geht, bedroht die Selbständigkeit der historischen Wissenschaften und ihre eigentümliche Prinzipienbildung, die im Zeitalter des Idealismus und der Romantik herangereift war. Die einsichtsvollen Unterscheidungen eines Friedrich Schlegel in bezug auf die verschiedene Aufgabe und Methode von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft war vergessen worden, und das Bestreben richtete sich darauf, die Geschichte zu einer Naturwissenschaft zu „erheben", ein Bestreben, das dann später in Darwins Theorien über die Entwicklungsgesetze des organischen Lebens eine machtvolle Unterstützung fand. Wenn auch schon bei Auguste Comte das Bestreben vorlag, die Geschichte durch Gesetzesbestimmungen zum Range einer objektiven Wissenschaft zu erhöhen, so wahrte doch seine Herausarbeitung des historischen Gesetzesbegriffes der Geschichte noch ein gewisses Maß von Selbständigkeit und vermochte auch

der Eigentümlichkeit der historischen Phänomene und der Besonderheit menschlicher Kulturentwicklung noch in hohem Grade gerecht zu werden. Der Versuch, die Geschichte nun tatsächlich zu einer Naturwissenschaft zu „erheben", ist erst von Comtes Schülern, besonders von John Stuart Mill und Thomas Buckle, unternommen[1]). So suchte letzterer die Gesetze des Völkerlebens, ihres Wachstums und ihres Verfalls zu ergründen, und hier erschien nun die Statistik als ein ungemein wertvolles Mittel, um das Schicksal der Menschheit in ihrer Gesamtheit kennenzulernen. Wenn uns der alte Chronist von den Taten und Schicksalen eines Königs oder Heerführers erzählt, so mögen solche Erzählungen uns erfreuen und einen interessanten Stoff für künstlerische Darstellungen gewähren. Aber wie überaus wenig bedeuten sie doch für das Ganze der Menschheit. Einen ganz anderen Einblick in das Leben der Menschheit erhalten wir, wenn wir etwa statistisch feststellen können, daß die Geburtenziffer eines Volkes immer mehr zurückgeht oder die Zahl der Eheschließungen sich vermindert, wenn die Kindersterblichkeit zurückgeht oder die Zahl der Selbstmorde steigt. So wird uns der Rückgang der Geburten davon überzeugen, daß mit den Jahren ein Verfall der betreffenden Nation eingetreten ist, daß sie sich überlebt hat und dekadent geworden ist, so daß nun bald ein anderes Volk an ihre Stelle treten wird. Die Geschicke des Völkerlebens sind dem Leben des einzelnen analog. Die Völker wachsen aus roher Naturkraft empor und werden in ihrer starken Gesundheit das willkommene Werkzeug müder, überlebter Kulturen. Später werden sie von dieser fremden Kultur ergriffen, sie nehmen sie auf und sind ihre bewußten Bekenner und Verfechter. Sie unterjochen die Bildner und Schöpfer, denen sie einst gedient, und errichten ein neues Kulturwerk auf den Trümmern der alten Welt. Aber auch ihnen droht der Feind in einer ungeschwächten Volkskraft, deren Vitalität einmal später den Sieg über ihre müde Kulturschönheit davontragen wird. Geht die Geburtenziffer zurück, so wissen wir, daß die Volksgesundheit geschwächt ist, und daß die Zeit bald nahen wird, wo sie aufhören muß, ein selbständiges Dasein zu leben.

Von diesem Standpunkt aus erscheint das Ganze der Menschheit, besonders aber die Masse eines einzelnen Volkes als das historisch Relevante. Nicht so sehr liegt das Interesse auf den großen Leistungen als der Vollendung und Krönung des Volkslebens, sondern die Gesundheit und Kraft des Volkskörpers, an der ja alle mehr oder weniger Anteil haben können, wird ganz besonders unterstrichen. Die Masse als Masse wird nunmehr interessant, das bloße psychophysische Dasein in Kraft und Stärke wird historisch wichtig, da ja die Kräfte dieses Massenlebens im Grunde genommen alles produzieren. Auch die Schöpfung des sogenannten Genius ist doch schließlich ein Produkt der Massen, wie überhaupt diese positivistischen Geschichtstheorien dem Begriff des Genialen außerordentlich skeptisch gegenüberstehen. Der Begriff des Genies mußte diesem Naturalismus als eine Art asylum ignorantiae erscheinen. Das Unerklärte und Rätselhafte galt bisher als das Geniale. Das Unerklärte kann aber erklärt und das Rätselhafte gelöst werden, wenn wir uns nur nicht zu sehr an das alte Dogma von der Höhen- und Tiefendifferenzen

[1]) Thomas Buckle, History of civilisation 1875.

unter den Menschen klammern und uns entschließen, alle Erscheinungen an dem Begriff eines durchschnittlichen und normalen Menschen zu messen. Wir werden dann sehr bald zu der Einsicht gelangen, daß alles viel durchschnittlicher ist, als es auf den ersten Blick erscheinen möchte, und daß der größte und kleinste Mensch nicht so gar weit voneinander entfernt sind. Auch in dem sogenannten Genie sind alle Komponenten enthalten, die wir in dem Durchschnittsmenschen vorfinden, und es hat nichts Ausschließliches und Einzigartiges, das bei niemand weiter anzutreffen wäre. Höchstens ist sein psychophysischer Mechanismus etwas komplizierter aufgebaut, wenn nicht gar die Abweichung vom Normalen als eine gewisse Degeneration bezeichnet werden muß. Jedenfalls aber kann dieses Außerordentliche und Ungewöhnliche nur zum geringsten Teil den einzelnen Menschen selber zugerechnet werden. Vielmehr sind es nach Taine die Umstände, das Milieu, die allgemeinen Lebensbedingungen, die uns zu dem machen, was wir sind. Der Mensch ist das Produkt der Verhältnisse und ist notwendig so, wie er nun einmal ist. In den Kultus des Außergewöhnlichen und Genialen haben wir noch Rudimente alter mythischer Vorstellungen zu erblicken. Es ist das ein letzter Rest jenes Glaubensinhaltes, daß gewisse auserlesene Naturen ein persönliches Verhältnis zu einer übersinnlichen Welt haben, und daß Gott ihnen seine Absichten durch Inspiration unmittelbar kundtut.

d) Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Gegenüber der starken positivistischen und materialistischen Bewegung trat die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus vollkommen zurück. Sie lebte weiter in der Hegelschen Schule, die besonders um das geschichtsphilosophische Verstehen der Entwicklung des ästhetischen Bewußtseins sich hohe Verdienste erwarb. Sie fand noch einmal einen großartigen Ausdruck in dem Alterswerk Schellings, in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung[1]), die als eine Art Geschichtsphilosophie des religiösen Bewußtseins aufgefaßt werden muß, und in der Schelling zu den tiefsinnigen Spekulationen der Gnosis zurückkehrt. Der Gegenstand seiner Spekulation sind die mythologischen und religiösen Vorstellungen der Menschheit, die immer höhere und reinere Gestalt angenommen haben. Was bedeuten diese religiösen Vorstellungen, in denen wir ein Wissen von der Gottheit zu haben glauben? Sie sind Kundgebungen und Offenbarungen des Göttlichen. Aber nicht nur dieses. Der Stufengang der Offenbarung drückt auch gleichzeitig einen Stufengang des göttlichen Lebens aus. Sie sind Anzeichen des göttlichen Werdens, das jede Stufe seiner Selbstentfaltung mit einer immer höheren Kundgebung und Offenbarung an das Menschliche begleitet. Das Menschliche aber hat für das Göttliche diese Bedeutung, daß es in ihm sich wiederspiegelt und anschaut und so zur Selbsterkenntnis gelangt. Der Geist bedarf des Geistes, um sich selbst zu verstehen.

Die Bewegung des mythologischen Bewußtseins bedeutet also für Schelling die Selbstentfaltung Gottes in der Welt. Die mythologischen Vorstellungen sind weit mehr als phantastische Deutungen des Universums,

[1]) Ausgewählte Werke, Bd. III. Felix Meiner, Leipzig.

in ihnen drückt sich das tiefe Werden der Gottheit aus. Und diesem Werden der Gottheit folgt Schelling in einer grüblerischen Konstruktion bis zum Anfang des Anfangs, da die Grundprinzipien der Welt sich zur göttlichen Einheit zusammenschließen.

e) Schopenhauer.

Dem Kreise der idealistisch romantischen Denker gehört auch die einsame Gestalt von Schopenhauer an, der, ganz vereinzelt in jener historisch gerichteten Zeit, die Bedeutung der Geschichte nicht einzusehen vermochte. Nach seiner Lehre kann es nur eine Wissenschaft vom Allgemeinen geben, da sich das Besondere und Eigentümliche der erklärenden Erkenntnis entzieht. Deswegen ist die Naturwissenschaft die einzige Form wissenschaftlicher Erkenntnis. Das Individuelle als solches in seiner empirischen Gestalt ist ohne wissenschaftliches Interesse. Die bloße Tatsächlichkeit kann dem verstehenden Geist nicht genügen, der immer nach dem Allgemeinen strebt. Diese Richtung auf das Allgemeine hat auch die Kunst, die, wie schon Aristoteles gesehen hat, viel philosophischer ist als die Geschichte. Das Wesen der Dinge stellt die Kunst dar, das eigentlich Bedeutungsvolle der toten und lebendigen Welt. In ihren großen Symbolen verstehen wir die Gesetzmäßigkeit der Welt, in den ästhetischen Ideen erschauen wir als Subjekt reiner Betrachtung das Ewige und Zeitlose, befreit von den Schranken der Kausalität, welche die phänomenale Welt gebunden hält. Dagegen bleibt die historische Betrachtung in der Phänomenalität stehen und berauscht sich an dem äußeren Glanz großer Geschehnisse, als ob nicht das allgemein Menschliche, wie es die Kunst versteht, und auf das es schließlich allein ankommt, in der Geschichte eines Bauernhofes ebensogut anzutreffen wäre wie in der Geschichte eines Königreiches[1]).

f) Die Geschichtsphilosophie Carlyles.

Dieser einseitigen Bewertung des Allgemeinen sowohl mit Rücksicht auf den methodischen Gesichtspunkt der Betrachtung wie auch in Beziehung auf das Objekt der historischen Betrachtung tritt die historische Auffassung Carlyles entgegen. Tief durchdrungen von der Bedeutung des historischen Geschehens, sieht er in den großen Menschen der Weltgeschichte die Werkzeuge der göttlichen Idee. Als Prophet, als Staatsmann, als König, als Dichter erscheint der Held und erregt die schlummernden Kräfte zu gewaltigem historischen Leben[2]). Der Held ist die große Individualität, in der das ganze Leben einer Zeit ihr Zentrum und ihre Seele findet. Niemals könnte das Große geschehen ohne den Helden. Er ist vollkommen unersetztlich, in ihm lebt das Schicksal einer ganzen Zeit. Er ist das Wunderbare in dem gleichgültigen und indifferenten Leben, in dessen Wesen uns die Ahnung einer übersinnlichen Welt entgegenscheint. Träge und bewegungslos sind die Massen. Aus ihrer Natur kann das Heldenleben nicht abgeleitet und verstanden werden. Die Massen sind dem Pulverstaub zu vergleichen, der trüb und dunkel die Erde

[1]) Vgl. A. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung.
[2]) Th. Carlyle, Über Helden und Heldenverehrung.

deckt. Wohl ruht in ihm ein verborgenes Leben und gewaltige Kraft, aber aus sich selbst heraus kann er niemals zur Entladung kommen. Nutzlos würde er dort aufgespeichert liegen ohne die Erscheinung des Helden. Plötzlich naht sich der Held gleich der Erscheinung des Blitzes. Feurig naht er in Flammenschein und erregt den schwarzen Staub der Erde, der dort ein unscheinbares und nichtiges Dasein führte. Leuchtend tritt er ihm entgegen, und siehe, da entflammt er auch. Arme unwissende Menschen waren die Arabersöhne, die ein ungekanntes und ungenanntes Leben, ein stilles Hirtendasein führten. Da ist ihr Prophet in der Gestalt Muhameds gekommen und hat diese trägen Seelen geweckt und ihnen ein Hohes und Heiliges gegeben, das ihre Herzen in Flammen setzte und den Feuerschein durch die Welt trug. Dem Helden ist der Ausdruck, ist die Sprache verliehen, zu sagen und zu tun, was die Menschheit bewegt und leidet. Er hat die Macht, sich zu offenbaren und, indem er sich selber deutet und versteht, die Menschen zum Verstehen hinzuleiten. So war Dante die Stimme von zehn schweigsamen Jahrhunderten.

g) Nietzsches Bewertung der Individualität.

In der hohen Bewertung der Persönlichkeit stimmt Friedrich Nietzsche mit Carlyle vollkommen überein. Sein ganzes Wesen und seine ganze Lehre muß aufgefaßt werden als ein flammender Protest der Individualität gegenüber der einseitigen und ausschließlichen Bewertung des Allgemeinen, des Sozialen und des Milieu. Im Gegensatz zu allen diesen Theorien feiert Nietzsche die einzigartige Bedeutung des großen Menschen, die er in einem schrankenlosen Individualismus verkündet. Allerdings hat dieser Individualismus einen großen Stil. Es handelt sich um die Wenigen, die Auserwählten, die sich über die Jahrhunderte hin die Fackel des Geistes reichen[1]). Ihnen gegenüber können die Massen nichts anderes bedeuten als bloßes Material oder auch als Stoff und Nahrung ihres Wachstums und Werdens. Ihr niederes Dasein, ihr Sklavenlos muß dem Auge des historischen Betrachters als etwas durchaus Nebensächliches erscheinen. Sie bedeuten gleichsam die mißlungenen Versuche der Natur, das wirklich Wertvolle zu bilden. Der Genius ist das Meisterwerk der Natur, und die Herdenmenschen sind die Schlacken und Bruchstücke, die niedersinken an der reinen Gestalt. Nur in dem Allerpersönlichsten und Eigentümlichen, wie in den großen und vornehmen Herrennaturen, ist wahres Wertleben zu spüren, und nur das Werthafte kann Gegenstand der Geschichte sein.

Das was uns in der Betrachtung des Lebens interessiert, ist nicht sowohl das Vergangene oder auch das Gegenwärtige, sondern das Zukünftige. Die große Perspektive der Geschichte liegt in dem, was zu erwarten steht, in dem, was kommen soll. Selten hat die Sehnsucht so tief geatmet und die Hoffnung so groß und mächtig ihre Fittiche gerührt wie in der Philosophie von Friedrich Nietzsche. Die Geschichte ist weder der Tempel der Mnemosyne, wie Hegel gelehrt hat, noch eine ewige Gegen-

[1]) Vgl. besonders die Schrift: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie", Werke, Taschenausgabe, Bd. II. Naumann.

wart, wie ein moderner Denker verkündet, sondern eine Vorbereitung der Zukunft, ein Stadium schmerzlicher Erwartung. Fortwenden soll sich die Menschheit von dem, was war und vergangen ist. Ohne Schmerz und ohne Reue soll sie die lange und bange Tradition hinter sich lassen. Nicht unser Vaterland sollen wir lieben, sondern unser Kinderland. Als Mittel und Werkzeuge sollen wir uns denken und fühlen für die große Geburt, mit der die Zukunft schwanger geht. Nicht unsere Nächsten sollen wir lieben, sondern unsere Fernsten, das Fremde, nicht das Bekannte, die Einsamkeit, nicht die Geselligkeit. Denn Einsamkeit ist die Stätte des Großen. Grund und Endzweck alles Geschehens ist das Werden des Übermenschen, das heißt das Werden eines höheren Typus, der das Allzumenschliche und Kleinliche abgestreift hat. In diesem Sinne ist der Mensch etwas, das überwunden werden soll. Und dazu bedarf es nur eines großen und freien Entschlusses, abzustreifen alles Erbärmliche und Enge und die alte Demutslehre. Stolz und frei soll der Mensch sein und werden; der Idee des Jenseits abgewendet, dem Diesseits zugewendet sein, einem starken und mutigen Tatleben hingegeben in der absoluten Bejahung seiner Sinnlichkeit. Dem Körper soll sein Adel wiedergegeben werden, und im Bunde mit einem vornehmen und heroenhaft gesinnten Geist soll er das Ganze und Schöne gestalten. Die Geschichte ist die Werkstätte des Genius.

Das Verhältnis der großen Persönlichkeit zur Masse darf aber nicht so gedacht werden, daß jene für diese da ist, daß für die große Individualität etwa die Sollenspflicht vorläge, die Menschheit zum Licht zu führen. Vielmehr erhält die große Menschenmasse rein teleologisch ihren Wert nur durch die Idee der Persönlichkeit. Für sich betrachtet ist sie gänzlich bedeutungslos. Die Masse der Menschen ist für die großen Einzelnen und Einsamen da, nicht umgekehrt die Individualität für die Masse. Wie der Organismus der Pflanze seinen Zweck und seine Erfüllung in Blüte und Frucht erreicht und den großen Kräfteverbrauch in die Erreichung dieses Zieles setzt, so ist auch die Kräftebewegung der großen Massen nur für die Vollendung der großen und starken Persönlichkeit da und findet in ihr seine Sinnerfüllung.

h) Der Darwinismus.

Der individualistischen Tendenz in der Auffassung des historischen Lebens, wie sie sich in Carlyle und Nietzsche ankündigt, stand die große Anschauung des Darwinismus entgegen, die, den Anregungen früherer Denker folgend, das Prinzip der Entwicklung zum leitenden der biologischen Betrachtung erhob. Es handelt sich hier zunächst um einen Triumph des historischen Denkens im weiteren Sinne des Wortes, sofern mit dem Gedanken der Festigkeit der Arten gebrochen und die höheren Lebewesen aus niederen Lebensformen erklärt wurden. Dazu wurden das Prinzip der Vererbung und der Anpassung als Leitsätze für die biologische Betrachtung aufgestellt. Aus den ersten Anfängen heraus erben sich die Eigenschaften der Lebewesen fort. Die Nachkommen zeigen unweigerlich die Qualitäten ihrer Erzeuger. Sie müßten ihnen vollkommen ähnlich und als ihr vollkommenes Produkt zu verstehen sein, wenn nicht neben dem Prinzip der Vererbung auch das Prinzip

der Anpassung gölte und in Kraft stünde. Muß die Vererbung zur Stabilität und Erhaltung des Art- und Gattungscharakters führen, so die Anpassung zur Variation und Differenzierung der Arten. Das Milieu macht seinen Einfluß auf das Individuum geltend, welches sich seiner Umgebung anzuschmiegen sucht. Da ferner zwischen der Vermehrung der Individuen und ihrer Ernährungsmöglichkeit ein Mißverhältnis besteht, so tritt das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl in Kraft. Es ist ein Gesetz der Natur, daß in dem Kampf ums Dasein diejenigen Individuen erhalten bleiben, die sich den Veränderungen der Lebensbedingungen in der Eigentümlichkeit ihrer Organisation am besten anpassen können.

Die große Hypothese des Darwinismus hat auf das historische Denken zurückgewirkt und ist auch auf die Kulturgeschichte übertragen worden. Wir sehen darin den interessanten Vorgang, daß ein ursprünglich historisches Prinzip, auf das Gebiet der Natur angewandt, mit neuem Sinn erfüllt wird, und daß es dann wieder mit diesem neuen Sinn auf das alte Gebiet, von dem es hergenommen war, einwirkt, indem es seine Gestaltung zu verändern sucht. Der Kampf ums Dasein, auf das Gebiet der Kulturentwicklung übertragen, mußte zu einer gewissen Schwächung des universalen historischen Mitgefühls führen. Das Interesse des Historikers erregen nunmehr in erster Linie die starken und kräftigen Nationen, die, von einem gesunden Egoismus getragen, ihre Partikularität in rücksichtsloser Weise durchzusetzen streben, sowie auch jene Individualitäten, die der Veränderung und der Gunst der Umstände entsprechend ihr Verhalten einzurichten wissen. So gewinnt der politische Egoismus und der Nützlichkeitsstandpunkt allen sozialen Verhältnissen gegenüber an Kredit, sowie auch das Raffinement der Diplomatie, das sich immer wieder der veränderten Weltlage anzupassen weiß. Auch zwischen den Nationen tobt der Kampf ums Dasein, und wenn sie nicht im Schatten stehen wollen, müssen sie sich ihren Platz an der Sonne mit schweren Mitteln erkämpfen. Die religiöse Tat der Aufopferung wie auch der politische Idealismus, der auf große gemeinsame Menschheitsziele sinnt, erhält unter der naturwissenschaftlich gefärbten Kategorie der Entwicklung etwas Schwaches und Hinfälliges. So ist der Boden bereitet für eine historische Auffassung des Geschehens, die alles nach dem praktischen Erfolge mißt, die ein Faktum, ein historisches Geschehen nicht deswegen wertet, weil ein Kulturgut in ihm seine Erfüllung gefunden hat, sondern weil in dieser betreffenden Handlung oder Tat der Charakterwille einer Individualität oder die Ansprüche einer Nation sich durchgesetzt haben. Nach dieser Auffassung müssen wir als groß und historisch bedeutsam alles dasjenige anerkennen, was wirksam gewesen ist und die Massen erregt hat. Es gibt eine historische Beurteilung, die lediglich am Erfolge orientiert ist. Die Völker, die Erfolg gehabt, haben sich durchgesetzt, sie haben sich im Kampf um die politische Existenz als die stärkeren erwiesen, die Völkerrasse, welche die andere überwindet, ist auf jeden Fall immer die edlere und bessere Rasse, so daß mit dieser Erfolgsbeurteilung notwendig ein historischer Optimismus zusammengeht, der der Geschichte den tragischen Charakter nimmt. Wenn das Griechentum dem Römertum unterlag, so ging es zugrunde, weil es nicht charaktervoll und hinlänglich widerstandsfähig war.

i) Das Gesetz der Differenzierung.

Aus dem Prinzip des Darwinismus hat sich aber auch noch ein anderes nicht unwichtiges Prinzip der historischen Betrachtung ergeben. Es ist das von Herbert Spencer ganz allgemein proklamierte Gesetz der Differenzierung und der Integration[1]). Jede Form der Entwicklung und so auch vor allem die Entwicklung der sozialen Menschheitsgebilde hat einerseits die Tendenz zur Mannigfaltigkeit und Spezifikation und anderseits zur Gleichartigkeit und Uniformierung. Die unbekannte Weltkraft ist sowohl bestrebt, das Homogene aus einer gemeinsamen Wurzel heraus zu einer bunten Mannigfaltigkeit zu differenzieren und das Individuelle in der Fülle seiner Beziehungen und Unterscheidungsmerkmale zu bilden, wie auch anderseits diese Vielheiten und Mannigfaltigkeiten dahin getrieben werden, zu neuen sozialen Gebilden sich zusammenzuschließen, die gleichsam Einheiten höherer Ordnung sind, sofern die soziale Gestalt viel reicher gegliedert und in jeder Hinsicht sehr viel komplizierter geworden ist als die Urgestalt. Alles entwickelt sich aus einer relativen Gleichartigkeit durch eine relative Mannigfaltigkeit individueller Bildung zu einer höheren Einheit.

Diesen Prozeß kann man sich deutlich machen an der Entwicklung der Kulturgüter, die ursprünglich in einer allgemeinen Werteinheit, in der Gestalt des Mythologischen ruhen, sich dann zu bestimmten Kulturmächten differenzieren und später wieder zu Kultussystemen zusammenschließen. Und derselbe Vorgang kommt zum Ausdruck, wenn auf Zeiten der politischen Zentralisation, für die das Imperium des Mittelalters typisch ist, Zeiten der politischen Dezentralisation folgen, die von der nationalen Idee beherrscht sind. Vielleicht sind auch diese von der geheimen Idee erfüllt, daß die Vorherrschaft des nationalen Gedankens noch nicht das Ende bedeutet, und daß diese große Differenzierung zu Eigenwerten des nationalen Lebens in einer höheren Einheit, die dem Eigentümlichen vollauf gerecht wird, sich endgültig vollendet; aber im Sinne der Gegenwartskultur bejahen sie den nationalen Gedanken. Aus dem Prinzip der Philosophie, wie es von Herbert Spencer entwickelt ist, läßt sich dann weiter auch der Gedanke von analytischen und synthetischen Zeitaltern ableiten, das heißt die Idee von Menschheitsepochen, in denen das soziale Leben sich in jeder Hinsicht differenziert, nicht nur in bezug auf die Bildung einiger sozialer Verbände und ihrer ausschließlichen Bewertung, indem die Intensität des Erlebens und Bewertens im Verhältnis zum Ganzen abgeschwächt wird und die Richtung auf das Kleine und Vereinzelte geht, sondern etwa auch mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Arbeit, indem die Gemeinsamkeit des Zieles vollkommen zurücktritt hinter dem Kultus wissenschaftlicher Kleinarbeit.

k) Die Geschichtsphilosophie der Gegenwartskultur.

Wir haben schließlich noch die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Probleme in den letzten Jahrzehnten kurz zu charakterisieren. Wir können hier nur auf die Tatsächlichkeit einzelner Erscheinungen hinweisen, denn diese Zeit ist noch zu neu und jung, als daß sie als etwas Vergangenes betrachtet

[1]) Herbert Spencer, Prinziples of Soziology, 1876—96.

werden könnte. und so entzieht sie sich der historischen und geschichtsphilosophischen Betrachtung. Wenn es für die geschichtsphilosophische Betrachtung jeder historischen Entwicklung darauf ankommt, das ewig Bleibende und Gegenwärtige aus all den mannigfaltigen historischen Verschlingungen herauszuheben, so ist das Gegenwärtige in diesem Falle ein Etwas, das noch durch keine neuen Formen des Bewußtseins abgelöst, das gleichsam noch nicht überwältigt und überwunden ist und deshalb auch nicht verstanden werden kann. Wir wissen noch nicht, wo das alles hinaus will, wir erheben die Frage: „Was will das werden." Wir schwimmen im Strome, und uns ist die Möglichkeit der Reflexion über diese starke und unmittelbare Gegenwart genommen. Denn erst von einem gewissen Abschnitt der Entwicklung aus läßt sich das Vergangene verstehen. Unsere Zeit ist noch unvollendet, und unsere Unkenntnis und Unwissenheit über diese Zeit ist so groß, daß wir nicht einmal wissen, ob es sich in der Geschichte dieser Jahrzehnte um ein müdes Epigonentum handelt, das die erworbenen Schätze der Vergangenheit mit mehr oder weniger Verständnis betrachtet und noch einmal sich freut, die Kostbarkeiten des Geistes zu schauen, die es selber nicht schöpfen und erwerben kann, oder ob unser Zeitalter in der Hauptsache ein Zeitalter der Vorbereitung einer neuen großen Epoche der menschlichen Geistesgeschichte ist. Wir sind nicht imstande, es genauer einzuschätzen und zu bewerten, noch entzieht es sich allen Vergleichsmöglichkeiten. Noch ist es ein einziges, unübertreffliches Zeitalter, das unsrige, in dem wir leben. Was wir aber als Tatsache konstatieren müssen, eine Erscheinung von größter Wichtigkeit für die Entwicklung der Geschichtsphilosophie, das ist das Wiedererwachen des Idealismus, der sich im Kampf mit der übermächtigen materialistischen und positivistischen Bewegung immer mehr durchgesetzt hat. Denn nur in Verbindung mit einer idealistischen Philosophie ist eine Geschichtsphilosophie großen Stiles denkbar.

l) Der Neuidealismus.

Diese neuidealistische Bewegung hat zuerst an den Namen Kant angeknüpft, und es ist das große Verdienst von Kuno Fischer, daß er das Verständnis für die idealistische Philosophie von Kant bis Hegel zuerst wieder erweckt hat. Denn vor seiner großen Leistung um die Geschichte der Philosophie war die Verständnislosigkeit in Deutschland so groß, daß man das Größte und Wertvollste, was der Genius des deutschen Volkes geschaffen, als abstruse Gedankenverrenkung, als poetische begriffliche Spielerei mit überlegener Miene abfertigte und sich auf sein Besserwissen viel zugute tat. Kuno Fischer kann als der philosophische Praeceptor Germaniae angesehen werden, sofern er das deutsche Volk, oder vielmehr die Denkenden in diesem Volke, darauf aufmerksam machte, wie groß und ernst das war, was man zur Zielscheibe des Spottes aus törichtem Unverstand zu machen gewagt hatte. Unübertrefflich ist dabei sein ganzes Vorgehen, das die schwerflüssigen Begriffsmassen in leichtere Bewegung überleitet und überall deutlich macht, daß dort, wo man Willkür und Begriffsphantasie vermutet hatte, eine logische Notwendigkeit steckt, die aus dem Ganzen des Systems mit vollendeter Klarheit eingesehen werden kann. So verdanken wir ihm zu nicht geringem Teil das Verständnis für unsere große philosophische Vergangenheit,

und daß es uns nicht mehr wie früher so vollkommen an Maßstäben fehlt, um historische Größe zu würdigen und zu verstehen.

m) Lotze und Windelband.

Zu Lehre und System schritt dann der Neuidealismus in der Philosophie von Lotze, der den eigentümlichen Charakter philosophischer Normbegriffe zuerst deutlich machte und dadurch die philosophische Methode und Fragestellung von der psychologischen zu sondern wußte[1]). Der große Begriffsapparat des Neuidealismus wurde dann vor allen durch Wilhelm Windelband herausgearbeitet, der Gesetz und Norm, historische und genetische Fragestellung unterschied und den für die Geschichtsphilosophie so wichtigen Gegensatz des Nomothetischen und Idiographischen herausarbeitete. Die große Anteilnahme an geschichtsphilosophischen Problemen, die uns bei Windelband begegnet, der in seinem Lehrbuch eine klassische Form der philosophischen Geschichte geschaffen, tritt uns schon bei Lotze entgegen. So bringt der Mikrokosmos das für die Universalgeschichte so wichtige Problem wieder in Fluß, wie die geschichtsphilosophische Idee des Endzwecks mit der Forderung eines vollendeten Lebens in Einklang zu bringen sei.

n) Heinrich Rickert.

In der Philosophie Heinrich Rickerts schreitet der Neuidealismus zu umfassender Systembildung. Im Gegenstand der Erkenntnis ist es ihm gelungen, mit der Enge des Kantischen Systems zu brechen, welches das Problem der Erkenntnis in einseitiger Weise mit dem Problem der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gleichgesetzt hatte. Erst Heinrich Rickert hat die erkenntnistheoretische Fragestellung in erschöpfender und universaler Form erhoben. Das hängt zum Teil auch damit zusammen, daß er die großen Systembildungen des Idealismus in die Sprache der Erkenntnistheorie übersetzt, das Berechtigte an ihnen versteht und sie für seinen Systemgedanken nutzbar macht. Rickert hat Kants erkenntnistheoretische Frage: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ durch die neue Frage ergänzt: „Wie ist Geschichte als Wissenschaft möglich?“ Rickert bleibt jedoch bei der Frage: „Wie ist Wissenschaft möglich?“ nicht stehen, sondern vertieft sie zu dem Problem: „Wie ist Wirklichkeit möglich?“ Das heißt: „Wie muß die Wirklichkeit gedeutet und verstanden werden?“ Die Frage nach dem theoretischen Sinne der Wirklichkeit überhaupt war von Kant noch nicht erhoben worden, und wir sehen nunmehr, wie die metaphysischen Ausdeutungen der Wirklichkeit durch den deutschen Idealismus in der Philosophie Rickerts auf erkenntnistheoretischem Boden neue Bedeutung gewinnen.

Von einer so allgemeinen und erschöpfenden erkenntnistheoretischen Fragestellung aus ist dann Heinrich Rickert auch zu einer Gliederung der geschichtsphilosophischen Problemstellung vorgeschritten. Er ordnet die Geschichtsphilosophie in drei Problemgruppen. Die erste Problemmasse

[1]) Lotze, System der Philosophie, I. Logik. 1874.

umschließt die Fragen der Geschichtslogik oder der philosophischen Methodenlehre. Rickert fragt nach dem Ziel der historischen Erkenntnis und beantwortet diese Frage dahin, daß sie es notwendig mit der Darstellung eines Besonderen und Eigentümlichen, mit einer einmaligen Entwicklung zu tun hat, die in dem dunklen Schatten der Vorzeit anhebt und mit der Idee eines unbekannten Zieles schließt. Dieser Prozeß ist in seiner Realität einmalig und unwiederholbar, da es sich doch schließlich um das Menschheitsganze handelt, das mit dem Begriff des historischen Universums sich verbindet. Die historische Betrachtung geht über die auf unserem Planeten sich vollziehende Entwicklung nicht hinaus, Weltgeschichte fällt mit Menschheitsgeschichte zusammen. Auch wird von vornherein der Gedanke des Origines abgelehnt, daß immer wieder in sich geschlossene wertvolle Entwicklungen aufeinanderfolgen, Manifestationen des höchsten Wesens, die mit der Schöpfung beginnen und mit der Tat der Erlösung schließen, ohne daß sich das Ende mit einem neuen Anfang verbindet. Von derartigen metaphysischen Spekulationen muß sich der moderne Historiker frei halten. Er hat es nur mit der einen und einmaligen Menschheit und ihrer Entfaltung und Gliederung zu tun. Dieser Entwicklungsverlauf, der in allen seinen Teilen mannigfaltig ist und ein vollkommenes Individuum bildet, soll dargestellt werden.

Zum Verstehen dieser Totalität ist einzig und allein die historische Begriffsbildung befähigt, die Rickert der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung scharf entgegensetzt. Die historischen Begriffe werden mit Rücksicht auf das Individuelle und Besondere gebildet, die naturwissenschaftlichen Begriffe dagegen mit Rücksicht auf das Allgemeine. Die Geschichte strebt zur Totalität des Wirklichen, die Naturwissenschaft zu allgemeinen Gesetzen hin. Jene möchte wissen, wie das Ganze der Menschheit sich entfaltet und fortschreitet, in welche Ordnungen und Beziehungen es sich gliedert, und wie das geistige Leben seine besondere Gestalt und Form gewinnt, diese möchte feststellen, welche allgemeinen Gesetze die kleinsten Teile des Wirklichen bewegen. Die Geschichte wertet das Besondere und gliedert es dem historischen Ganzen ein, die Naturwissenschaft subsumiert das Einzelne als wertindifferentes Exemplar unter ein Allgemeines. Für sie ist nur das Allgemeine, das Gemeinsame an der Vielheit des Besonderen, wichtig und interessant. So sind die historischen Begriffe Begriffe von Individualitäten, sie wollen das Einmalige und Unwiederholbare verstehen.

Gewiß erscheinen in der Geschichte neben Begriffen von Individuen, Epochen, Handlungen, Begebenheiten auch Gattungsbegriffe, Gruppenbegriffe, Kollektivbegriffe, die das Gemeinsame an einer Vielheit ausdrücken wollen, aber diese Begriffe treten durchaus in den Dienst der individualisierenden Begriffsbildung, da sie gebildet sind, um das Individuelle deutlicher hervortreten zu lassen und seine Eigentümlichkeit zu offenbaren. So geht der Durchschnittsmensch in Begriffe von Massenbewegungen ein, gerade deshalb, weil er in seiner Isoliertheit nicht interessiert und auch nichts beweist. Die Massenbewegungen selber aber werden als einmalige Vorgänge gewürdigt und verstanden.

Von der Natur des empirischen Begriffes, der ein bestimmtes Wirklichkeitsstück meint, geht die Reflexion auf die Begriffsformen, die das ganze

Gebiet der historischen Wirklichkeit bedingen. Was sind die Formen, welche die historische Welt sinngemäß gestalten, und wie unterscheiden sie sich von den Formen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung? Welche Sondergestalt nimmt etwa der Begriff der Kausalität, der für alle empirischen Wissenschaften gilt, in der historischen Erkenntnis an?

Von den Formen der Begriffsbildung wandert die Reflexion zu den Prinzipien des historischen Geschehens und erkennt in den Kulturwerten die höchsten Bedingungen der historischen Wirklichkeit. Nicht Gesetze sind entscheidend für die Auffassung des historischen Lebens, sondern Wertideen wie Kunst und Religion, Wissenschaft und Staat, jene Begriffe also, welche den spezifischen Gegenstand der philosophischen Betrachtung bilden, die von der Philosophie gedeutet und in ihrer charakteristischen Sondergestalt verstanden werden. Daraus ergibt sich der enge Zusammenhang von Geschichte und Philosophie, der nur in einer historischen Weltanschauung einleuchtend hervortreten kann. Diese Kulturwerte sind das Auswahlprinzip des historischen Geschehens, denn nicht die ganze Fülle des Gegebenen geht in die historische Begriffsbildung ein. Sehr vieles wird als historisch bedeutungslos beiseite gelassen, auch von dem, was der Erkenntnis zugänglich ist. So soll auch die Persönlichkeit nicht in der ganzen Fülle ihres Erlebniszusammenhanges in die historische Wirklichkeit eintreten, sondern nur das von ihr findet Aufnahme, was die große Tat des Schaffens und Leistens mehr oder weniger erklärlich macht. Die Kulturwerte sind auch Ordnungsprinzipien, sofern sie die historische Welt gliedern und die großen Entwicklungsreihen konstituieren, an denen alle historische Betrachtung hängt. Endlich können sie als Erkenntnismittel aufgefaßt werden, sofern das Verstehen ihrer eigentümlichen Natur und der Zusammenhänge, die zwischen ihnen bestehen, eine Interpretation des Weltgeschehens in der Form der Universalgeschichte möglich macht.

o) Die Geschichtsphilosophie Diltheys.

Verwandt und entgegengesetzt ist die Geschichtsphilosophie Diltheys der Rickertschen Geschichtsphilosophie. Die Verwandtschaft muß wohl vor allen Dingen darin gesucht werden, daß auch er die Frage nach der historischen Vernunft und den Kategorien der Geschichte erhebt. Nur stellt er von vornherein die philosophische Methode der psychologischen Erklärung nicht scharf gegenüber. Die Psychologie soll die Erkenntnisbedingungen der Geisteswissenschaften hergeben, allerdings nicht die Psychologie der Elemente, sondern eine Psychologie der konkreten Lebenszusammenhänge. Der Philosoph und Psychologe, der Historiker und Künstler rücken in der Wissenschaftstheorie Wilhelm Diltheys nah zusammen. Gemeinsam ist ihnen allen die Funktion des Verstehens, die in dem Deuten des Philosophen wie auch in dem Auffassen und Nachfühlen des Historikers, wie schließlich auch in Intuition des Künstlers und des künstlerisch gesinnten Menschen gleichmäßig, wenn auch in verschiedenartiger Gestalt, sich kundgibt. Der Historiker muß die Seinserscheinungen verstehen und auffassen, und es ist gewiß eine philosophische Frage, dieses Verstehen auf seine Bedeutung und seine Tragweite hin zu prüfen. Dabei müssen wir von der unzweifelhaften Tatsache ausgehen, daß es die Geschichte ganz in erster Linie mit psychischen Geschehen zu tun hat. Denn

was in der historischen Entwicklung der Menschheit an Werken mancherlei Art getan, geschaffen und geleistet wird, das muß aus des Schöpfers Geist und Wesen heraus verstanden werden. Wenn ich das Kunstwerk verstehen will, so muß ich auch die Individualität des Künstlers deuten und verstehen. Ich muß mich in ihn hineinleben, in seine innerste Welt eindringen, sein psychisches Leben kennen lernen. Das aber ist die Aufgabe des Psycholgen, als des Seelenkenners, wie ihn Dilthey versteht, mit großer Liebe und Zartheit den feinsten Schwingungen der menschlichen Seele nachzuspüren, die Ganzheit des Erlebnisses nicht in bedeutungslose und wertlose „Empfindungen" aufzulösen, die den Atomen des Physikers verwandt sind, sondern in Erlebniseinheiten, die nach wie vor von Sinn erfüllt sind. Man könnte bei Dilthey von einer transzendentalpsychologischen oder auch wertpsychologischen Methode sprechen. Denn auf die Kenntnis des Wertlebens oder Geisteslebens kommt es an. Das Erlebnis wird untersucht, sofern in ihm ein Wertvolles erfahren wird. Dilthey sträubt sich vor allem gegen den Gedanken, daß der Wert von dem Erlebnis abzulösen und einer Sonderbetrachtung unterworfen werden könne. Wir können das Werthafte nur verstehen, sofern es in engster Beziehung zum Erlebnis steht.

Alles können wir verstehen, was vom Geiste geschaffen und aus dem Geiste geboren ist. Wir verstehen das Gebiet des „objektiven Geistes", die Erzeugnisse der Kultur. In der Kultur hat sich der menschliche Geist kundgegeben und Teile seiner selbst offenbart. Alle Kultur ist Menschenwerk, und was vom Menschen geschaffen ist, kann auch vom Menschen verstanden werden. Die Natur ist für den menschlischen Geist etwas Fremdes, weil nicht von ihm Herrührendes, die Natur kann er nie verstehen, sondern nur durch Begriffskonstruktion erklären. Aber die Welt der Kultur des Geisteslebens versteht er, weil sie seine Schöpfung ist.

Das Element der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit ist das Erlebnis als Bedeutungseinheit. Jedes Erlebnis ist der Aufbewahrung wert zunächst einmal für den einzelnen, der es gelebt. Indem sich dann Erlebnis mit Erlebnis verbindet, entsteht ein Zusammenhang, den wir als Individualität bezeichnen. Denn wir sind im Grunde das, was wir erlebt haben, und unserer Taten Werk ist unserer Seele Spiegel. In dem Erlebniszusammenhang läßt sich dann wieder eine festere Masse unterscheiden, die gleichsam reicher und schwerer an Bedeutungsmomenten ist, zu der die Lebenserfahrung eines Menschen sich verdichtet hat, und den man als den erworbenen Lebenszusammenhang bezeichnen kann.

Doch das Erlebnis ist eine Unmittelbarkeit ohne Reflexion und führt nicht über sich hinaus. Wohl hat jedes Gegenwartserlebnis eine Anweisung auf Vergangenheit und Zukunft, aber es ist nicht imstande, die Weiten der Vergangenheit zu deuten und der Zukunft Sinn zu erschließen. Erst durch das Verstehen gelangt der Menschengeist zu einem Wissen von sich selbst und der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit überhaupt, die in einer Fülle der verschiedenartigsten Lebensbezüge besteht und in den großen Wirkungszusammenhängen der Kultur sich vollendet.

Die historische Erkenntnis zielt gewiß auf das Individuelle und Einzelne ab, zu dessen Erläuterung und Verständnis der Begriff des Typus von höchster

Wichtigkeit ist. Es gibt sehr mannigfaltige Formen von Typen. Wir machen von diesem Begriff schon im alltäglichen Leben häufig Anwendung, so z. B., wenn wir von einem Willensmenschen, einem Verstandesmenschen, einem Gefühlsmenschen sprechen. Für das Gebiet der Nationalökonomie bilden wir den Typus des wirtschaftlichen Menschen. Auch dieser ist gewiß nicht der große Mensch in der Fülle seiner Lebensbeziehungen. Der Künstler und der Held sind idealtypische Begriffe. Und nicht nur für den Menschen in seiner eigentümlichen Lebensgestaltung, sondern auch für die großen Komplexe des Kulturlebens gilt der Begriff des Typus. So lassen sich typische Formen des religiösen Lebens und Typen der Weltanschauung bestimmen, die in der Eigenart ihrer Gestaltung alle Möglichkeiten des Wertlebens zu erschöpfen scheinen, und von denen aus dann weiter eine Charakterisierung und Bestimmung der tatsächlich historisch vorliegenden Kulturgegebenheiten möglich ist.

Während für Heinrich Rickert ganz in erster Linie das Problem der historischen Darstellung entscheidend geworden ist, so ist die Theorie Diltheys auf das Problem der historischen Auffassung gerichtet. Rickert erhebt die Frage: „Welche Form müssen die Produkte der historischen Begriffserkenntnis annehmen, damit eine sinnvolle Darstellung des historischen Geschehens möglich ist?" Die Frage Wilhelm Diltheys lautet: „Wie kann sich das historische Bewußtsein die Fülle des gesellschaftlich-menschlichen Lebens zu eigen machen, wie kann es diese Lebensfülle deutend verstehen, und zwar in einer Weise, daß von einer notwendigen Erkenntnis dieser historischen Wirklichkeit gesprochen werden kann?"

p) Georg Simmel.

Dieses Verstehenwollen der historischen Auffassung ist es auch, was Georg Simmel in seinen Problemen der Geschichtsphilosophie in erster Linie anstrebt. Deswegen ist für ihn ganz ähnlich wie bei Dilthey ein tieferes Eingehen auf psychologische Fragen und auf die Natur des erkennenden Subjektes erforderlich. Die Leistung des historischen Denkens ist augenscheinlich nicht nur in der eigentümlichen Erkenntnisauswahl und dem Charakter der historischen Begriffsbildung, sondern auch in der Normativität des Auffassens und Denkens, die von der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform so sehr verschieden ist, ungemein wichtig und bedeutungsvoll.

q) Die Marburger Schule.

Im Gegensatz zu den genannten Denkern ist die Marburger Schule in ihren Hauptvertretern Cohen und Natorp dadurch charakterisiert, daß für sie der Begriff der Wissenschaft doch in der Hauptsache mit der Idee der Naturwissenschaft zusammenfällt. Dennoch steht die Geschichte unter dem philosophischen Gesichtspunkt hinter der Naturwissenschaft nicht zurück. Denn wie die Logik als philosophische Grunddisziplin für die Naturwissenschaften aufgefaßt werden muß, so die Ethik als Wertfundament für die Geschichte. Logik und Ethik sind die beiden Kraftquellen der Philosophie als der Wissenschaft des Geistes. Allerdings ist die Ethik nicht als das einzige Fundament der Geschichtswissenschaft aufzufassen, sondern nur als dasjenige,

welches der Geschichte ihren Bedeutungsgehalt verleiht und sie zu einer, vom Standpunkt des Geistes aus gesehen, ebenbürtigen Genossin der Naturwissenschaften macht. Ihrer sprachlichen Unterlage nach wurzelt die Geschichte in der Logik, ihrem Kulturgehalt nach in der Ethik. So ist vor allen Dingen das Recht wie auch Staat und Nation nicht ohne Mitwirkung der Ethik zu denken. Die Ethik ist die positive, schöpferische Bedingung und das Prinzip aller dieser Kulturgüter.

r) Croce und Bergson.

Die Hegelsche Geschichtsphilosophie hat endlich in den letzten Jahrzehnten eine interessante Neubildung durch Benedetto Croce erfahren, der die Idee der Geschichte auf das engste mit dem Begriff der Philosophie zusammenschließt[1]), und in dem künstlerisch geschauten metaphysischen Weltbild Bergsons, das von dem Gedanken der schöpferischen Entwicklung getragen wird, ist der Wirklichkeits- und Wertgehalt des historischen Lebens in seiner Fülle und Konkretheit mit äußerster Schärfe den abstrakten Gebilden der Naturwissenschaft entgegengesetzt. Aber mit dieser neuen Metaphysik haben wir auch gleichzeitig den Punkt erreicht, wo eine philosophische Betrachtung der Vergangenheit vor der Stärke und Unmittelbarkeit der Gegenwart verstummen muß.

[1]) Vgl. besonders Benedetto Croce, Storia, cronaca e false storie (estr. dagli Atti dell, Accad. Pontaniana vol. XLII, 1912); Genesi e dissoluzione ideale della filosofia della storia (estr. dall, Annuario della Bibliteca filosofica die Palermo vol. XLIII, 1913); Intorno alla Storia della Storiografia (dalla Critica, maggio 1913.)

Dritter Teil.

Das System der Geschichtsphilosophie oder inhaltliche Konstruktion der Universalgeschichte.

Erstes Kapitel.

Der Sinn des historischen Geschehens.

Das System der Geschichtsphilosophie gibt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des historischen Geschehens. Während der erste Teil unseres Lehrbuches die Elemente der geschichtsphilosophischen Konstruktion in ihrer Isoliertheit betrachtete, der zweite Teil als Geschichte der Geschichtsphilosophie die bedeutsamsten Lösungen der Vergangenheit hervorhob, soll das System der Geschichtsphilosophie die vereinzelten Begriffselemente zu einer Einheit zusammenschließen. Die Probleme der Geschichtslogik und der Prinzipienlehre sinken hier auf die Stufe des Vorläufigen herab. Nur ihr allgemeinstes Resultat geht in die systematische Fragestellung ein. Das Problem der Universalgeschichte selber aber wird über alle wissenschafttheoretischen Erörterungen hinaus zu einer Lösung geführt. Wir wollen jetzt nicht mehr untersuchen, was die begriffliche Grundlage der Universalgeschichte ist, welche Formen des Denkens hier entscheidenden Geltungswert besitzen, sondern wir wollen vom Standpunkte der Wertphilosophie aus das historische Geschehen deuten.

a) Die Probleme der Geschichtsphilosophie und ihre Lösung.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie sind ewig. Wohl niemals wird die Philosophie aufhören, die dort behandelten Fragen zu diskutieren. Immer wird sie in die logische Struktur der Geschichte einzudringen suchen, immer wird sie sich bemühen, die Kulturwerte deutend zu verstehen und ihre Tragweite für das historische Geschehen zu ermessen. Die Richtung aber, in welcher sich diese Erörterung bewegen muß, und die verschiedenen Wege, die abzweigen und zu Sonderresultaten führen, alles dieses ist gewiß nicht willkürlich, sondern ruht auf logischen Möglichkeiten und Alternativen, welche die Problemfülle ausbreiten, der nachzugehen bis in alle Verästelungen hinein eine unendliche Aufgabe sein würde. Gegenüber dieser analytischen Tätigkeit will nun

das System der Geschichtsphilosophie auf Grund der analysierten Begriffe eine synthetische Konstruktion des Universums versuchen.

b) Wahrheitsgehalt einer universalhistorischen Konstruktion.

Der Wahrheitswert einer solchen Konstruktion bleibt gewiß durchaus problematisch. Denn wenn es auch auf Grund der gewonnenen und eingesehenen Prinzipien durchaus möglich erscheint, eine allgemeine Sinngebung des historischen Geschehens zu versuchen und seine Bewegungsrichtung zu verstehen, so unterliegt die Konstruktion des einzelnen doch in immer höherem Grade der Irrationalität des Gegebenen, und es ergibt sich aus dem eigentümlichen Gegensatz von historischer und philosophischer Geschichtsbetrachtung, daß ein Gebilde des geistigen Lebens für die empirische Geschichtsschreibung im allgemeinen durch den Abstand von der Gegenwartskultur an Erklärungsschwierigkeiten zunimmt, während es für die philosophische Deutung an Verständlichkeit gewinnt.

Das hängt damit zusammen, daß die historische Erklärung auf das Wissen und Verstehen des einzelnen abzielt, während die universalhistorische Deutung nur auf das Allgemeine und Typische an den Sondergestalten des historischen Lebens gerichtet ist: Rein historisch betrachtet, ist das erst kürzlich Vergangene leichter zu verstehen, weil es dem Charakter der Gegenwartskultur ähnlicher und verwandter ist. Die allgemeinen Gestaltungen des geistigen Lebens aber bedürfen einer gewissen Ferne, um übersehbar und begreifbar zu sein, wie hohe Gebirgsformationen, die erst von fernen Horizonten aus plastisch hervortreten. Sie müssen sich erst ausgelebt und ausgewirkt haben, um als Ganzes verständlich zu sein, und jede Übergangsepoche, der ein einheitliches geistiges Zentrum fehlt, ist von der höchsten Problematik durchdrungen. Je mehr großes geistiges Leben dann weiter eine vorläufige Auswirkung und Erfüllung erfahren hat, um so deutlicher wird auch der Weg, der vor uns liegt, denn von den vollendeten geistigen Einheiten fällt immer ein leises Licht auf die Zukunft. So mochte das Schicksal des Menschengeschlechtes weit rätselhafter und unsicherer erscheinen, bevor der griechische Geist sein eigentümliches Wertleben gelebt und die religiöse Gestalt des Christentums mit neuen Sinngebungen die Welt erfüllt hatte.

c) Das historische und naturwissenschaftliche Bewußtsein.

Die Probleme der Geschichtslogik interessieren uns hier nur als Resultat. Dieses Resultat ist aber die ganz andere Auffassungsmöglichkeit des historischen Bewußtseins neben dem naturwissenschaftlichen. Eine eigentümliche Form des Denkens, die so sehr das philosophische Bewußtsein berührt und in der Auffassung philosophischer Gegenstände sich bemerkbar macht, daß man von einem historisch-philosophischen Bewußtsein und einem naturwissenschaftlich-philosophischen Bewußtsein sprechen kann. So ist etwa Spinoza der Naturwissenschaftler unter den Philosophen, nicht nur sofern seine philosophische Orientierung von der Mathematik und den Naturwissenschaften ausgeht, was ja auch bei Kant der Fall ist, sondern sofern in seiner philosophischen Wertauffassung, so paradox es klingen mag, die Lehre des Wertfreien

und Wertindifferenten zum absolut Wertvollen wird, während im Gegensatz dazu die Philosophie Fichtes als der Triumph des historischen Denkens in der Gestalt der Philosophie erscheint. Der Naturalismus ist Naturwissenschaft in der Form der Weltanschauung, Wertwissenschaft als Deutung der Wirklichkeit im Sinne des Wertfreien, der Idealismus ist Geschichte in der Form der Weltanschauung oder historische Weltanschauung, Wertwissenschaft als Deutung des Wirklichen im Sinne des Sollens.

d) Das Irrationale der Universalgeschichte.

Weder die Naturwissenschaft noch die Geschichte kann mit ihrer einseitigen Zielorientierung zu einem Verstehen des Universums führen. Dieses Ganze bleibt der Philosophie überlassen, die ihrem Wesen nach eine systematische Wissenschaft ist. Das Reich des Systems aber ist das ruhige Reich des Begriffes, wo jede Bewegung stockt, wo alles Leben getötet ist. Das philosophische System ist ein teleologischer Zusammenhang von Vernunftwahrheiten. Das Geschehen wird hier selber zu einer Kategorie des Geistes. Es wird logisch verstanden und fügt sich in dieser seiner Verständlichkeit dem System ein.

Aber durch die logische Deutung ist der Sinn des Geschehens nicht erschöpft. Normen der Vernunft erheben sich, die ihre Erfüllung erst finden können, wenn das Geschehen in seiner Irrationalität erhalten bleibt, wenn wir das Irrationale nun nicht mehr selber zum Begriff des Irrationalen verflüchtigen, sondern es in seiner ungeschwächten Macht bestehen lassen. Diese irrationale Wirklichkeit, die mit dem erkenntnistheoretischen Begriff nur den Namen gemeinsam hat, ist Leben, das sich entfaltet.

e) Das universal-historische Geschehen.

Wir müssen den Begriff des Lebens in seiner höchsten Potenz denken, um dasjenige vollauf bezeichnen zu können, mit dem sich in der geschichtsphilosophischen Vorstellung die Wertidee verbindet. Leben ist es gewiß in sinnlicher Wirklichkeit und gleichzeitig mit einer Beziehung zum Unsinnlichen und Überwirklichen, sofern diesem Leben die Möglichkeit zur Gestaltung einer vernünftigen, objektiven Wirklichkeit verliehen ist. Es ist die Totalität des menschlichen Lebens, darauf diese Betrachtung gerichtet ist, wenn auch nicht die Ganzheit dieses Lebens in der universalhistorischen Betrachtung erscheint, sondern nur das bleibend Wertvolle an diesem Leben, der Ewigkeitsgehalt der Geschichte, der durch die Urbeziehung von Wert und Irrationalität gesetzt wird. Und dieses Leben darf auch nicht als ein Stagnierendes, einfach Daseiendes gedacht werden, sondern es handelt sich um ein Etwas, das immer neue Formen gewinnt und nie am Ziele ist.

Manches, was in der empirischen Geschichte erscheint, tritt in die Universalgeschichte nicht ein, weil es selber nicht der Aufbewahrung wert ist, sondern nur zur Erklärung des Bedeutsamen dient. Denn die Universalgeschichte hat es lediglich mit dem Wertleben zu tun, mit dem, was Eigenwert besitzt und über alle Zeiten hinaus gilt, während die empirische Forschung auch dasjenige in den Kreis ihrer Betrachtungen einschließt, was da lebt, um wieder zu vergehen. Nur mit dem absolut Wertvollen hat es

die Universalgeschichte zu tun, und dieses wird ihr zum Ausdruck des Ewigen, da sie die historischen Begebenheiten unmittelbar mit den absoluten Werten verbindet.

In der Universalgeschichte erscheinen nur die allgemeinen Gestalten, die Typen des Kulturlebens. Die Persönlichkeit als Treffpunkt eigentümlicher Wertbeziehungen, als Träger und Substrat leitender Ideen. Wenn irgendwo, so wird hier ihre Unersetzlichkeit und ihre Eigenart eingesehen, dasjenige nämlich, was sie für das Ganze bedeutet, und das, was sie für sich bedeutet, sofern sie wertvolles Geschehen auslöst und bedingt, und sofern sie ein in sich ruhendes werthaftes Leben führt. Alle Gebiete des Kulturgeschehens stehen hier unter letzten philosophischen Kategorien, und die großen Epochen der Weltgeschichte offenbaren sich als Komplexe eigentümlicher Werthaltungen, welche durch den Typus einer besonderen Volksindividualität oder auch eines besonderen Kulturkreises und seiner Stellungnahme zum Ganzen der Wirklichkeit bedingt sind.

Andrerseits gehört zu dem universalhistorischen Geschehen sinngemäß auch eine Fülle desjenigen Wertlebens, das den Prinzipien der historischen Wissenschaft gemäß, selbst wenn es auch im einzelnen ihrer Begriffserkenntnis zugänglich wäre, beiseite gelassen und ausgeschlossen wird, weil nicht genügend Wirksamkeit von ihm ausgeht. Ich denke vor allem an jene kleinen und stillen Taten des ethischen Lebens, welche die großen Kulturinstitutionen nur leise berühren, die sich in dem engen Kreise des Familienlebens und auf den stillen und leisen Gängen der Liebe entfalten. Ich denke auch an jene Taten der Selbstüberwindung in einsamen Stunden, an all das Schöne, was die Einsamkeit sieht, und das nur ein Auge zu sehen und ein Geist zu verstehen vermag, der das Verborgene schaut und die stillen Wege der Seele kennt. Ich denke an das reine Gottesgeheimnis der stillen Stunden.

So hat es die Universalgeschichte mit dem Größten und Kleinsten zu tun, mit den großen Öffentlichkeiten und den stillen Verborgenheiten. Mit all den Erscheinungen hat sie es zu tun, in denen der lebendige Atem des Weltgeistes weht. Und so wird es auch weiter geschehen müssen, daß jene Werteinschätzung, welche die Geschichte vollzieht, und die in der historischen Beurteilung sich vollendet, eine leise Korrektur erfährt, indem die Gestalten des Weltlebens in neuem Lichte erscheinen.

f) Die Idee der Kultur.

Der Ausgangspunkt der universalhistorischen Überlegungen ist die Idee der Kultur als Inbegriff des Wertlebens, denn auf diesen Begriff ist ja alles historische Leben sinngemäß bezogen. Unter Kultur verstehen wir ganz allgemein ein Werthaftes, das dem bloß Naturhaften entgegensteht. Sie ist das Gepflegte, das Geformte, das aus der ursprünglichen Natur geworden ist. Wir setzen den Begriff der Kultur dem der Natur entgegen, indem wir unterscheiden zwischen dem, was da ist und einfach vorliegt ohne unser Tun, und dem, was wir aus diesem Vorliegenden gemacht haben. Das Eigentümliche dieser ganzen Vorstellung liegt vor allem darin, daß der einheitliche Begriff der Natur zerbrochen wird; denn ursprünglich ist doch die Natur das Allumfassende,

das den Menschen mit seinem Tun genau so in sich faßt wie das pflanzliche Leben oder auch das Reich des Anorganischen. Genau genommen kann aber auch nicht alles Tun der Menschen unter den Gesichtspunkt der Kultur gestellt werden, sondern es gibt gewisse Tätigkeiten, die als rein naturhaft, als Ausdruck seines sinnlichen Daseins aufgefaßt werden müssen, mit denen er gleichsam sich der Natur einfügt und unterordnet und nicht in Gegensatz und Widerspruch zu ihr tritt. Genau betrachtet, gehören nämlich nur jene Handlungen des Menschen der Kultur an, durch die er sich in Gegensatz zu der bloßen Natur stellt und sie zu etwas macht, was durchaus nicht im Sinne ihres natürlichen Gegebenseins liegt. Der Mensch begeht also mit den Kulturhandlungen eine gewisse Auflehnung gegen die Natur. Er stellt sich aus dem Kreis ihres gewohnten Wesens heraus. Er bildete sie nur um und mochte sich, indem er sie überwand, wohl vielfach als ihr Herr und Meister vorkommen. So geschah es in der Zeit der Renaissance, jener großen Menschheitsepoche, in der das Individuum so selten nach der Natur stand und gleichzeitig so weit über sie hinausging. Diesen Gegensatz zu der Natur, in den der Mensch geriet, hat man mit religiöser Betonung als Abfall von der Natur bezeichnet, als Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes. Jedenfalls hat es zu allen Zeiten nicht an Stimmen gefehlt, welche diese Emanzipation des Menschen von der Natur rückgängig machen wollten und meinten, daß alles Unglück der Menschheit durch diesen Bruch mit der Natur veranlaßt sei. Das große Rätsel aber wird immer dieses bleiben: wie die Natur dazu gelangte, die geschlossene Einheit aufzugeben, und wie etwas, das ursprünglich zu ihr gehörte, immer mehr über sie hinauswuchs und sich in Gegensatz zu ihr stellte.

Am Anfang war nur Natur, und dann war etwas, was nicht nur Natur, sondern etwas darüber hinaus ist. Indem aber dieses andere wurde, entstand eine Bewegung, die wir als die Bewegung des vernünftigen Lebens bezeichnen müssen, und die das historische Geschehen hervorbrachte. Der Grund der vernünftigen Bewegung muß zu dem Naturhaften entweder neu hinzugetreten sein oder als ein Etwas angesehen werden, das immer da war, jedoch anfangs keine Möglichkeit hatte, sich auszuwirken. Alles das liegt vor den Pforten der Geschichte, und wir wissen keine bestimmte Auskunft darüber zu geben.

Nur soviel wissen wir, daß aus diesem unbekannten Schoße dann jene Mächte hervorgingen, die der Geschichte ihr Antlitz geben und an denen unser ganzes Tun und Wirken, unsere Liebe und unser Glaube hängt. Anfangs erscheinen sie eingehüllt in den Gedächtnisschleier der Mythologie, dann ringen sie sich mächtig los. Als früheste tritt die Religion hervor, die immer noch bestrebt ist, alle anderen in ihrer Einheit zu erhalten und zu bewahren. Sie ist es, die sich für das einzige Kind Gottes hält, während alle anderen Formen der Kultur von ihr als Weltkinder betrachtet werden. Dann erheben sich Philosophie und Kunst und Wissenschaft und Recht und Staat und Technik und hohes sittliches Leben. Alle diese reißen den Menschen aus seiner Isolation zur Gemeinschaft hin. In dem Kämpfen und Ringen um sie gehört er der Ganzheit an, und sein Wert bestimmt sich nur nach der Leistung für jene. Was er für sie getan, das mit Blut und Opfer Erkaufte gehört der Geschichte an. All dieses ist häufig ein Verzicht auf die Pflege des persönlichen Lebens.

Wenn die Forderungen der Kultur in ihrer Strenge an den Menschen herantreten, dann mag er sie wohl manchmal als Last empfinden. Er möchte wohl gar zu gern in Liebe und Freundschaft verweilen. Immer dem öffentlichen Leben hingegeben, fühlt sein Herz sich vereinsamt und strebt der Stille und Heimlichkeit zu. Wohl sucht er neben jenen noch andere Güter zu pflegen und muß es immer wieder erfahren, daß die Tragik des Leidens in dem Verzicht auf Eigenglück besteht. Will er dem Leben leben, so weist ihn der Mahnruf der großen Kulturmächte schonungslos auf den Schauplatz des Kampfes hin. Jene allein, die für sie gelitten und gestritten, die ihren Anforderungen gemäß Großes und Schönes geleistet haben, können Heimatsrecht in der Geschichte erwerben. In diesen Kulturmächten scheint etwas zu liegen, was über die Menschheit hinausgeht. Sie bedeuten eine Steigerung des Lebens, die darauf ausgeht, den Tod zu überwinden.

g) Kultur, Leben und Tod.

Den meisten Menschen ist selbstverständlich eine starke Bejahung des Lebens. Jeder Mensch fürchtet den Tod. Der Tod erscheint ihm als etwas ganz Furchtbares, Großes, Sinnloses und Paradoxes. Der Mensch schmückt sein Leben mit Liebesgenuß und mit Freundschaft und Glück, aber der Tod ist mächtiger als sie alle. Ihre leichte Schönheit hält ihm nicht stand. Da sind es nun die Kulturwerte, die ihrer Idee nach den Tod überwinden. Am augenscheinlichsten ist das bei der Religion, die den Tod nicht nur in dem Sinne überwindet, daß sie über ihn hinausgeht, sondern so, daß sie ihn verklärt.

Der Tod hat zum Leben und zur Kultur eine ganz einzigartige Stellung. Der Tod gehört zum Leben und gehört auch wieder nicht zum Leben. Er gehört dem Leben an, sofern er den Abschluß eines jeden Lebens bildet. Wir kennen nur das Leben, das im Tode erlischt. Jedes Leben endet mit dem Tode, und da das Ende das Ganze erst vollendet, so gehört der Tod zum Leben. Wo Leben ist, da ist auch Tod und umgekehrt. Aber andrerseits ist der Tod auch der absolute Widerspruch und Gegensatz zum Leben. Wo Tod ist, da kann unmöglich Leben sein. Die Idee des Todes schließt die Idee des Lebens aus. Die Idee der Kultur aber scheint es zu sein, welche das Leben mit dem Tode versöhnt.

Die Idee der Religion setzt ein Ziel, das zur vollkommenen Aufhebung des Todesgedankens führt. Welch eine Macht des Geistes kommt in ihr zum Ausdruck! Der Tod ist doch augenscheinlich das Sinnfälligste und Brutalste aller Phänomene. Er liefert den augenscheinlichsten Beweis für die vollkommene Zerstörung des Lebens. Und dennoch läßt die Religion gerade aus den Erscheinungen des Traumes und des Todes neues mächtiges Leben hervorgehen. Der Tod ist in ihrem Sinne kein Ende, sondern eine Erlösung. Dorthin, wo einst die Gestalten des Schreckens und Entsetzens gestanden hatten, wo einst die Verzweiflung den ewigen Abschied erschaute, setzt sie die freundlichen und großen Gestalten der Freude und Hoffnung. Durch ihre Verklärung des Todes, durch die große Sinngebung, welche die Religion an dem Wertfeindlichsten aller Phänomene vollzog, hat sie einen ganz neuen Aspekt der Welt und des Lebens geschaffen.

An ihr ist die Kunst aufgeblüht, für die sie einen so überaus wichtigen und so schön gestalteten Stoff geliefert hat. Auch die Kunst ist eine starke und mächtige Überwinderin des Todes. Auf den ersten Blick scheint sie es nicht zu sein, weil doch die Kunst das Sinnliche so sehr liebt und es niemals aufopfert und aufopfern möchte, sondern für immer bewahren. Was aber dem Sinnlichen so sehr zugewendet ist und sich von seinen Reizen und Verführungen berauschen läßt, das muß, wie es scheint, der Macht des Todes unterliegen. Doch die Kunst vermag das Gespenst des Schreckens siegreich zu überwinden, denn sie weiß, daß der Tod nur für diese Sinnenwelt gilt, nur hier allein Macht und Bedeutung besitzt. Und von diesem großen Wissen erfüllt, bildet die Kunst eine ganz neue Welt, die der Gefahr des Todes nicht unterliegt, weil sie vollkommen unwirklich ist und nur das Wirkliche den Tod erleidet. In dieser Welt der Kunst gibt es kein Altern und Sterben, und ihre besondere Gesetzmäßigkeit wird von der Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit nicht betroffen.

Neben der Überwindung der Wirklichkeit durch die Kunst steht ihre theoretische Beherrschung und Auflösung. Wie so ganz anders, so ganz verschieden und doch mit Rücksicht auf das letzte Ziel verwandt! Die Kunst schafft Bilder und Gestalten, die uns die ganze Unseligkeit des Irdischen vergessen lehren. Aus der überströmenden Fülle der Phantasie sind sie geboren, und ihre schöne Form ladet uns zu dauernder Betrachtung ein. Die Überwindung des Wirklichen bis zu seiner vollkommenen Abstoßung fällt der Kunst gar leicht, denn ihre freie Schöpfertätigkeit ist an die Züge des Wirklichen nur lose gebunden. Dagegen geht die Überwindung des Todes, welche die Wissenschaft vollzieht, mit einer gewissen Bindung an die Wirklichkeit und der Verpflichtung einer Rücksichtnahme auf ihre Struktur und Formennotwendigkeit zusammen. Die Wissenschaft und die Sittlichkeit können nicht so tun, als ob die sinnliche Wirklichkeit nicht vorhanden wäre. Wohl aber tun beide so, als ob die Idee des Todes nicht vorhanden sei und so führen sie uns über den Tod hinweg.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Gedanken. Die Wissenschaft bildet ihre Begriffe an der Wirklichkeit. Allen inhaltlich empirischen Begriffen entspricht etwas in der sinnlichen Erfahrung. Sei es nun, daß der Begriff ein sinnliches Einzelwesen meint, oder daß er als Gattungsbegriff eine Reihe von sinnlichen Einzelwesen zusammenfaßt. Die höchsten Begriffe des wissenschaftlichen Denkens versteht die Philosophie als Form dieser Wirklichkeit, die in der Idee der Erkenntnis begründet sind. Würde das Denken die Formen der Wirklichkeit vernachlässigen und aufgeben, so würde es sich ohne Zweifel selber aufgeben. So bleibt die Wissenschaft gebunden, und doch ist die Leistung der Abstraktion, die sie an der Wirklichkeit vollzieht, auch wieder eine ungeheure Tat der Entwirklichung. Sei es nun, daß sie an die Stelle der farbigen Sinnenwelt das System begrifflicher Beziehungen in der Naturwissenschaft setzt oder in der Geschichte die großen Bedeutungszusammenhänge offenbart oder in den philosophischen Begriffen den letzten Sinn der Welt enthüllt. Daß aber die Wissenschaft ihrem letzten Sinn nach auf das Unendliche abzielt und damit die Idee des Todes negiert, der die Vorstellung des Endes in sich schließt, ist offenkundig. Denn die Aufgabe, welche

sich die Wissenschaft stellt, ist eine erschöpfende Erkenntnis des Weltinhaltes. Der Reichtum des anschaulich Wirklichen, der das Weltganze erfüllt, ist niemals zu überwinden. Der Gegenstand des Denkens ist niemals restlos bestimmt. Folglich liegt die Erreichung des wissenschaftlichen Zieles im Unendlichen. Was die Wissenschaft zu erreichen strebt, ist, wie es scheint, ein Unmögliches. Sie will das Unmögliche möglich machen, indem sie das Unendliche begehrt. Sie rechnet nicht damit, daß der Menschheit eine Grenze gesetzt sei. Von der Unendlichkeit der Menschheit überzeugt, strebt sie dem unendlichen Ziele nach.

Endlich geht aber auch die Idee des Sittlichen über das Endliche und über den Tod hinaus. Das Wesen des Sittlichen in seiner ganzen Hoheit und Reinheit gefaßt, verdichtet sich zu dem Begriff eines absoluten Sollens. Dieses absolute Sollen stellt sich den sinnlichen Affekten und Reizungen entgegen. Das Affektive soll vom Geiste des Sollens erfüllt werden. Das Affektive hängt mit dem Klein-Menschlichen und unserer sinnlichen Bedürftigkeit zusammen. Dieses Endliche, Enge und Kleine ist das, was überwunden werden soll. Und wenn wir unter dem Kleinen und Engen den bedürftigen Sinnenmenschen verstehen, dann ist der Mensch in der Tat etwas, was überwunden werden soll. Der sittliche Wert gibt die Anweisung auf den unendlichen Menschheitsprozeß oder, um mit Fichte zu sprechen: immer neue Gegenstände macht sich das Ich zum Material pflichtmäßigen Handelns.

Lassen wir nun unsere Blicke schweifen auf das ungeheure Gebiet, das der Botmäßigkeit des sittlichen Wertes unterworfen ist, der allerdings nicht, wie man wohl gemeint hat, das ganze historische und soziale Leben mit Wertinhalt füllt, sondern nur einen Ausschnitt dieses Lebens. Dabei müssen wir natürlich zu dieser Sphäre oder zu diesem Wirkungszusammenhang des Sittlichen auch alles das rechnen, was zu ihr in gewollter und bewußter Opposition liegt.

Zu dieser Sphäre des Sittlichen gehört in erster Linie das schwer erkennbare Reich der Gesinnung, sofern es von dem Gedanken des Sollens bestimmt und von der Idee der Freiheit durchglüht ist. Adel und Vornehmheit der Gesinnung gehört hierher und das leidenschaftliche Streben, die Menschen zu bessern und zu bekehren, und der Wunsch, aus sich etwas zu machen und sein eigentümliches Wesen zu bilden und zu behaupten. Solche Gesinnung bleibt aber nicht immer als Gesinnung bestehen, sondern setzt sich in Handlung um. So tritt sie hinaus in das Leben und in die Geschichte. Wirksam ist sie als Motiv in dem Helden, der für des Vaterlandes Wohl die schwersten Opfer bringt, und in dem Staatsmann, dessen ruhelose Nächte dem Wohle der sozialen Gemeinschaft gewidmet sind. In gar vielem Tun und Handeln wirkt sich die sittliche Idee aus, sei es nun in der engen, unsichtbaren Sphäre der Alltäglichkeit oder in den großen Handlungen und Aktionen der Weltgeschichte. Auch dort überall steht sie auf dem Plan, wo Niedriges, Gemeines und Boshaftes gegen Hohes und Göttliches ankämpft. Und auch jene gehören der Sphäre des Sittlichen an, die als Philosophen über ihr Wesen nachdenken, und jene, die in Haus und Schule an das sittliche Bewußtsein appellieren und auf Pflicht und Recht aufmerksam machen. Und es bleibt nicht bei der Gesinnung und bei Tun und Handeln, sondern das Tun ver-

dichtet sich auch zu Einrichtungen und Ordnungen und Institutionen, die einen gewissen Bestand haben. So wird der sittliche Wert aus der Sphäre des freien Tuns in die Sphäre der Zuständlichkeit übergeführt. Vieles wird geschaffen und geordnet und gebildet, was seinen Sinn und sein Leben in der Anschauung des sittlichen Wertes hat.

Und mit diesem Wirkungszusammenhang des sittlichen Lebens hängt dann wieder das Gebiet des Rechtes und des Staates zusammen, das dem Sittlichen eine unendliche Ausbreitung gibt und alle Verhältnisse des Lebens und der Kultur mehr oder weniger angreift und durchdringt.

h) Kultur und persönliches Leben.

Achten wir auf den Charakter und die Macht der Kulturwerte, so ist es deutlich, daß sie uns dahin führen, das eigene persönliche Ich auszulöschen oder doch wenigstens zu vergessen. In den Verhältnissen der Liebe und der Freundschaft, die uns wohl ohne Frage die stärkste Lust gewähren, wahren wir das eigene Ich und erhalten es aufrecht. Wir sind uns seiner Freude und seiner Traurigkeit, seiner Schönheit und seines Unglücks bewußt, auch dann, wenn wir dem Gegenstande unserer Liebe noch so mächtig hingegeben sind.

Wenn wir die Spannung setzen zwischen dem Ich und Nichtich, zwischen Subjekt und Objekt, so betonen wir in unserer Liebe als Liebe zum einzelnen unser persönliches Wesen und vergessen mehr oder weniger die Welt, das Objekt, die Wirklichkeit. Wir nehmen den Gegenstand unserer Liebe in unser Ich hinein und sättigen uns mit ihm und füllen uns mit ihm aus. Aber in dem Verhältnis zu den Kulturwerten geben wir uns auf und vergessen uns. Diese grenzenlose Hingabe, welche die Geschichte weiter treibt, läßt uns die Idee des Todes überwinden.

Denken wir uns einen Denker, der sein langes und arbeitsames Leben damit ausgefüllt hat, nachzuweisen, daß mit dem Tode alles zu Ende sei. Er reflektierte über den Tod und nahm ihn immer wieder in seine Sphäre auf und überwand ihn immer von neuem und war der Idee der Kultur und ihrer Lebendigkeit so hingegeben, daß er nicht bemerkte, wie er alt und grau wurde, und konnte sich im Verhältnis zum Objektiven, das er im Grunde bekämpfte, so vergessen, daß der Tod herannahte, bevor er ihn recht gewahrte.

i) Die Idee der Zeitlichkeit.

Der Bedeutung der Kulturwerte scheint nun die Zeit als feindseliges Prinzip entgegenzustehen. Unser Tun und Schaffen ist an die Zeit gebunden, und wir können der Zeit nicht vorauseilen, sondern müssen uns nach ihr richten. Erst im Laufe der Gesamtentwicklung wird sich das Göttliche und Wertvolle offenbaren, und erst am Ende der Geschichte hat es sich vollkommen erfüllt. Wo wir auch einen Einschnitt in der Zeit machen, immer stoßen wir auf ein Halbvollendetes. Immer ist die Wahrheit noch nicht erkannt und das Gute noch nicht verwirklicht, immer ist das Schöne noch nicht vollendet. Erst am Ende des ganzen kulturhistorischen Prozesses wird das Wertvolle wirklich sein. Das bedeutet aber, daß das schöpferische Tun und Gestalten der Persönlichkeiten an die Zeit gebunden ist. Für Plato war es unmöglich, die Wahr-

heit zu enthüllen, weil zu seinen Lebzeiten die menschliche Erkenntnismöglichkeit allzu begrenzt war. Die Griechen vermochten das vollkommene Kunstwerk noch nicht zu gestalten, weil der Geschmack noch nicht hinlänglich gebildet war. Die Gegenwart hat mehr Möglichkeiten, das Wertvolle zu entdecken, aber auch wir sind als Kinder unserer Zeit an der Schöpfung und Gestaltung des Größten behindert. Dasjenige, was uns eine überlegene Stellung gegenüber der Vergangenheit gibt, ist die Einsicht, daß wir, vom Prinzip der Zeit beherrscht, immer darauf angewiesen sind, Relatives zu leisten. Das historische Bewußtsein erhebt sich somit über den ganzen Prozeß und ist das Wissende gegenüber dem naturalistisch-dogmatischen Bewußtsein der Vergangenheit, das da immer in der Meinung war, das Absolute erkannt und ergriffen zu haben. Das historische Bewußtsein weiß von der Relativität und Beschränktheit aller endlichen Leistungen und vermag Rechenschaft abzulegen über die verschiedenen Formen und Typen der Weltanschauung, zu denen die Menschheit notwendig gelangen muß, wenn sie den Versuch macht, dem Höchstgefühlten und Erkannten irgendeine Gestalt zu geben.

k) Der Standpunkt der schöpferischen Tat.

Gegen diese mächtige Betonung und Unterstreichung der Zeit, die das Unvollendete und Unsystematische lehrt, wird der schöpferische Genius Einspruch erheben. Ihm muß diese Bindung an die Zeit als ein trauriges Sklavenlos erscheinen. Keine Kraft der Vernunft und keine Anstrengung des Geistes vermöchte nach dieser Vorstellung die Wahrheit zu erkennen oder das Schöne zur Darstellung zu bringen. Angewiesen ist auch der Genius auf das Ende aller Dinge und dient nur dem Endzweck einer kommenden Menschheit. Er kann nur beitragen, aber nicht vollenden. Dadurch wird all seine Kraft gelähmt, weil er doch als Kind seiner Zeit von vornherein verurteilt ist, Unvollkommenes zu leisten. Ja, der Begriff des Genius wird durch diese Theorie aufgehoben und zerstört. Weil das Genie, das seiner Natur nach bestimmt ist, Vollendetes zu leisten, auf das Fragmentarische mit Notwendigkeit beschränkt bleibt.

So tritt hier dem historischen Standpunkte ein anderer gegenüber, den wir ganz allgemein als den Standpunkt der schöpferischen Tat oder auch der Idee des Systematischen bezeichnen können. Der religiöse Mensch glaubt an die Erfüllung seiner religiösen Sehnsucht, daß Gott sich ihm offenbaren werde. Der Künstler glaubt an sein Werk, der große Philosoph an sein System. Würden sie diese Liebe und diesen Glauben nicht haben, so wären sie nicht das, was sie sind. Ihr Glaube aber ist ganz allgemein gesprochen der Glaube, daß das Vollenden zu aller Zeit möglich sei, d. h. also, daß die Zeit die absolute Erfüllung des Werkes nicht verhindern könne. Es ist das der Glaube aller wahrhaft großen und starken Naturen. Jesus Christus wollte ebensowenig wie Buddha einen Beitrag zur Verwirklichung der religiösen Idee leisten, sondern er wollte die absolute Religion begründen. Die sixtinische Kapelle ist nicht mit dem bescheidenen Anspruch gemalt, der Entwicklung des Schönen zu dienen, sondern wollte vielmehr das heiligste und herrlichste Symbol für die Wirklichkeit des Schönen selber sein. Und als Kant die Kritik der reinen

Vernunft und Hegel die reine Logik schrieb, da glaubten sie an die absolute Wahrheit ihrer Gedanken. Kant war ebenso fest und sicher überzeugt, daß die Erkenntnis begrenzt und auf die Erfahrung beschränkt sei, wie Hegel davon überzeugt war, daß es eine Erkenntnis des Absoluten geben müsse. Für den Philosophen, der sich an die Zeit gebunden fühlt, kann es kein vollendetes System der Werte geben. Notwendig bleibt es offen und fragmentarisch, so wie die Zeit immer notwendig offen und fragmentarisch bleibt. Dieser Gegensatz, den wir als den Gegensatz des systematischen und historisch unsystematischen Denkens bezeichnen wollen, die sich mit vollbegründeten Ansprüchen einander gegenüberstehen, hat Dilthey mit Recht als die Tragik des Erkennens bezeichnet. Er selber huldigt der Idee des Unsystematischen und der Geschichte, während etwa Eucken mehr der Idee des Systematischen und Schöpferischen huldigt. Beide Auffassungen sind einseitig. Es ist notwendig, dem verschiedenen Charakter der geistigen Mächte gemäß zwischen diesen Werten selber zu unterscheiden.

1) Vollendungswerte und Beitragswerte.

Da stehen dann auf der einen Seite diese drei, welche Hegel in die Sphäre des absoluten Geistes verlegt, Religion, Philosophie und Kunst. Auf der anderen aber Wissenschaft, sittliches Leben, Recht, Staat, Wirtschaft, Technik. Nur die letzteren sind auf das engste mit der Idee des Endzwecks verbunden. Niemals wird jemand, der sich im emsigen Studium der Wissenschaft hingibt, die Auffassung vertreten, daß er selber imstande sei, die Wissenschaft, die er betreibt, vollkommen zu vollenden. Das ist vollkommen ausgeschlossen, denn die Idee der Wissenschaft ist ja darauf gerichtet, den immer neu gegebenen Inhalt der Erfahrung vollkommen auszuschöpfen und zu verarbeiten. Eine solche Leistung übersteigt bei weitem die Lebensarbeit eines einzelnen Menschen, sie kann prinzipiell nur als Leistung der Gesamtheit verstande werden.

Ganz anders steht es mit der Wertidee der Religion, der Philosophie und der Kunst. Sie sind nicht das Werk der Gemeinschaft, sondern das Werk eines einzelnen. Deswegen gibt es auch im Grunde genommen keine Philosophie als strenge Wissenschaft. Deswegen kann das Kunstwerk im Grunde nur einen Meister haben. In der Wissenschaft und den verwandten Kulturwerten gibt es Mitstrebende, Mitarbeiter, Mitkämpfer. In der Religion, Kunst und Philosophie gibt es nur den Meister und die Jünger. Das eigentümliche Verhältnis der Jüngerschaft ist nur auf diesen Gebieten heimisch. Denn hier ergeben sich mit Notwendigkeit eigentümliche persönliche Beziehungen, und ein ganz besonderes Vertrauensverhältnis muß hier bestehen. Die Offenbarung des religiösen Propheten, der Ausdruck des Künstlers und die Lehre des Philosophen, sie verraten viel von persönlicher Lebenshaltung und einer persönlichen Art, die Dinge zu schauen. Der religiöse Prophet lehrt seine Jünger durch Gleichnisse und Symbole die Gesichte und Visionen verstehen, die er in seiner großen Erhebung zum Göttlichen erlebt hat. Der große Philosoph lehrt seine Jünger, die Welt im Begriff zu verstehen. Der große Künstler offenbart seinen Jüngern die Welt, die durch seine Seele hindurchging, die

durch seine Seele ihre große Schönheit empfing und in unsterblichen Gestalten Ausdruck und Sprache gewann. Und das Werk des einen Großen erhebt hier immer den Anspruch, ein Vollendetes zu sein. Das Werk des religiösen Genies duldet keine Weiterbildung und keine Veränderung. Die Zeit soll und darf für die religiöse Lehre nichts bedeuten. Sie duldet wohl verschiedene Auslegungen und Auffassungen, aber sie muß so bleiben, wie der Meister sie geschaffen. Und wer dürfte es wagen, an dem Kunstwerk Veränderungen vorzunehmen und Umgestaltungen an ihm zu vollziehen? Auch das Kunstwerk ist absolut vollendet und für alle Zeiten so da, wie es einmal geschaffen wurde. Und dasselbe gilt auch im Grunde genommen für die Philosophie. Jedes wahrhaft große System ist eine Neuschöpfung und keine Weiterbildung. Schon die kleinste Veränderung zerstört das System. Wohl gibt es Weiterbildungen von Gedanken, nicht aber von Systemen.

So kann die Zeit entweder als absolute Grenze gefaßt werden zwischen dem wertenden Bewußtsein und dem Wert selber, auf den die Werthaltung sich richtet, oder die Zeit gilt als etwas, was in irgendeiner Weise überwunden werden kann. Im ersteren Falle, wenn nämlich die Zeit als Grenze gedacht wird, gibt es wieder zwei Möglichkeiten, nämlich entweder diese, daß die Zeit überhaupt bestimmend für den Wertcharakter irgendeines Gegenstandes ist. Das würde dann bedeuten, daß dem Wert, etwa der Wahrheit oder der Idee des Kunstwerkes überhaupt, kein Ewigkeitsgehalt zukommt, sondern daß das Werthafte immer nur für eine bestimmte Zeit gilt. Oder die Zeit ist zwar Schranke für den Wert, doch nicht in der Weise, daß der Wert durch sie vollkommen bestimmt wäre, sondern der Wert bestimmt die Zeit. Dann ist die Erfüllung des Werthaften das Ziel der menschlichen Entwicklung und verbindet sich mit dem Gedanken des Endzwecks, nicht aber vermag der schöpferische Geist zu seiner Zeit das Vollendete zu schaffen.

Wenn wir so den Vollendungscharakter von Philosophie, Kunst und Religion betonen, so soll das etwa nicht bedeuten, daß diese Werte überhaupt gar keine Entwicklung durchgemacht, und daß ihre ersten Leistungen auf diesem Gebiete schon sogleich den Stempel der Vollendung an sich getragen hätten. Das ist natürlich nicht der Fall. Sie sind allmählich geworden. Aber in einem verhältnismäßig schnellen Wachstum erreichen sie bald die Vollendung und geben nunmehr dem Genius die Mittel an die Hand, sich vollkommen zu offenbaren. Das gilt sowohl für die Begriffe der Philosophie wie auch für die Symbole der Kunst und die Gleichnisse der Religion.

Für die Kunst wird das vollkommen zugegeben. Es gibt schwerlich einen Fortschritt im künstlerischen Erlebnis und eine Vertiefung der ästhetischen Idee und eine größere Kraft der künstlerischen Gestaltung, als wir in Griechenland oder in dem Italien der Renaissance schauen und erleben können. Erlebnis, Gestaltung und Stil können wohl anders sein, aber von einem Fortschritt gegenüber diesen Meisterwerken wird schwerlich geredet werden können. Und für die Religion gilt wohl etwas ähnliches. Schwerlich wird jemand glauben, daß das religiöse Erlebnis noch eine Vertiefung erfahren kann gegenüber dem Erlebnis eines Christus, Buddha, Franz von Assisi, Meister Eckhart. Und die Gestaltung der religiösen Lehre? Niemals wird eine Religion verkündet werden, welche die Lehre des Christentums übertreffen könnte, denn

die Lehre des religiösen Genies kann niemals übertroffen werden. Sie ist einzig und ganz vollendet.

Es fragt sich nun noch, ob der Fortschrittsbegriff auch für die Philosophie eine entscheidende Idee ist. Diese Frage ist viel diskutabler als die Frage der Religion und Kunst. Denn die Philosophie hat es doch ohne Frage mit der Erkenntnis zu tun. Die Erkenntnis gliedert sich aber in einfache logische Gebilde, die wir als Urteile bezeichnen. Alle diese Urteile schreiten zum Ziele der Wahrheit fort, und die systematische Ordnung dieser Urteile macht das Gebiet der philosophischen Wahrheit aus. Mit der Vermehrung dieser Urteile also oder mit der Vollendung des philosophischen Systems entwickelt sich die Philosophie. Es schreitet aber auch fort das philosophische Wissen, weil das Wissen fortschreitet in den Einzelwissenschaften, denn sie gewähren zum großen Teil das Material für die philosophische Reflexion in den verschiedenen Formen ihrer Methode. Auf sie ist die kritische Besinnung der Philosophie gerichtet und erhebt sich von hier aus zu der Ergründung ihres eigenen Gegenstandes. Endlich aber kann auch noch das Erlebnis angeführt werden. Der ungeheure Strom des historischen Geschehens bringt immer wieder Neues hervor, und aus dieser Fülle des historischen Lebens kann immer wieder ein neues philosophisches Erleben hervorgehen, das dem Unendlichen und Absoluten näher kommt.

Das scheint so zu sein und ist in ähnlicher Form begründet worden[1]), und dennoch dürfte diese Zuordnung der Philosophie zu den Beitragswerten verfehlt sein.

Wir müssen dem philosophischen Erlebnis oder der philosophischen Intuition ganz gewiß die höchste Bedeutung beimessen. Wir geben zu, daß das Erlebnis sich verändert, daß jede neue Kulturlage das Göttliche und Wertvolle in neuer Gestalt erscheinen läßt; daß wir ihm immer wieder eine neue Seite abgewinnen. Aber diese Veränderung des Erlebnisses ist doch nur von relativer Bedeutung gegenüber dem philosophischen Grunderlebnis, dem Erlebnis jener leuchtenden Gewißheit, wie es vielleicht zuerst Sokrates-Plato beschieden war. Das philosophische Grunderlebnis ist die Einsicht in den logischen Zusammenhang der Welt. Immer ist mit ihm eine große metaphysische Weihe verbunden. Diese Einsicht, so müssen wir annehmen, war den Größten der Philosophie beschieden. Mit der philosophischen Einsicht des platonischen Idealismus von der Natur der Wertidee ist die Philosophie gewissermaßen vollendet, bzw. ist es nicht möglich, irgend etwas aufzuweisen, was diesem Erlebnis gegenüber als Fortschritt aufzuweisen wäre. Es ist mit anderen Worten niemals ein Begriff entdeckt worden, der an Tiefe und Bedeutsamkeit das Erlebnis der platonischen Idee jemals übertroffen hätte.

Ein anderes ist das Erlebnis und die Aufweisung des philosophischen Prinzips, ein anderes seine Auseinanderlegung im System. Gewiß ist mit dem philosophischen Grunderlebnis der Wahrheit die Leistung nicht abgeschlossen. Das System soll erst das Prinzip bewähren, indem es seine Bedeutung nach allen Seiten entfaltet und seine Fruchtbarkeit für das ganze Gebiet des Wirklichen, für die Kultur und das Leben erweist. Nun muß aber in dem Gedanken

[1]) Vgl. Jonas Cohn, Der Fortschritt in der Philosophie Logos, Bd. IV, H. 1.

des Systems wieder ein Doppeltes unterschieden werden, nämlich einerseits die Aufweisung der verschiedenen Grundbegriffe, in welche der Zentralbegriff sich verzweigt, und durch die eine vollkommene Beherrschung der Wirklichkeit und der Kultur gegeben ist, und andrerseits die Gruppierung und Anordnung dieser Begriffe zu einem System. Das eine ist die Aufweisung der Kategorien des Weltverstehens, das andere das System der Kategorien. Wir meinen nun, daß die großen Systeme der Vergangenheit die Aufweisung der philosophischen Formen schon im wesentlichen geleistet haben und daß nur die sinnvolle Anordnung dieser Formen problematisch ist. Die logischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte haben an neuen logischen Prinzipien nicht viel zutage gefördert. Die Diskussion dreht sich vielmehr in der Hauptsache noch um die logische Tragweite und Bedeutung der gefundenen und aufgewiesenen Prinzipien. Wir möchten ferner meinen, daß sich in der Philosophie des deutschen Idealismus die Philosophie vollendet hat, und daß es auch schon früher Höhepunkte der philosophischen Einsicht gegeben hat, über die hinaus ein unbedingter Fortschritt nicht stattfinden konnte. So ist die Philosophie Platos in gewisser Weise ein Vollendetes, das in seiner Art nicht übertroffen werden kann. Nur in einer Hinsicht muß ein Fortschritt in der Philosophie behauptet werden. Das ist ein Fortschritt hinsichtlich der Anwendung des Prinzips und seiner Fruchtbarmachung und Erschließung neuer Gebiete. Denn die Wissenschaften schreiten ohne Frage fort, indem sie immer neuen Inhalt in begriffliche Form verwandeln. Mit ihrem Fortschreiten werden aber auch der Philosophie immer wieder neue Aufgaben gestellt. Hat es doch die Philosophie mit den Erkenntnisformen der Wissenschaft, mit dem Charakter ihrer Methode sowie mit den Zielen der verschiedenartigen wissenschaftlichen Erkenntnis zu tun.

Wenn wir den Begriff des Fortschritts in dieser Weise begrenzen und seine untergeordnete Bedeutung für die absoluten Werte behaupten, dann haben wir in der Tat die Möglichkeit, den typischen Gegensatz von Kant und Herder, der auch in der modernen Geschichtsphilosophie immer wiederkehrt, zu versöhnen. Dann gilt dies Prinzip in der Hauptsache nur für die Annäherungswerte, nicht aber für die absoluten Werte. Dann ist die Idee der schöpferischen Persönlichkeit gewahrt, weil begrifflich und prinzipiell nichts im Wege steht, daß sie auf jenen Kulturgebieten das denkbar Höchste leistet. Dann brauchen wir nicht mit tiefer Resignation unseren Zustand als einen Zustand des Vorläufigen zu empfinden, sofern uns als den zu zeitig Geborenen der Genuß der Wahrheit und Schönheit sowie die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse notwendig verborgen bleibt. Dann kann jedes schöne und mächtige Kulturvolk zum Genuß der höchsten Kulturgüter gelangen. Dann vertreten die absoluten Kulturwerte gleichzeitig auch die Idee des Systematischen im Sinne der Möglichkeit eines Eintritts ewiger Güter in den zeitlichen Prozeß, während die Annäherungswerte das Durchbrechen der zeitlichen Schranken als Ziel eines unendlichen Prozesses setzen. Dann wahren die absoluten Werte gerade vor allem die Idee der schöpferischen Persönlichkeit, da ja ihrem Sinn gemäß die Persönlichkeit nicht restlos der zeitlichen Bestimmung unterliegt, sondern der Bestimmung des Endlichen durch das Unendliche eine Bestimmung des Unendlichen durch das Endliche entgegenkommt.

Wenn wir nun auch an dieser Stelle die Idee des Fortschritts und des Endzwecks notwendig einschränken mußten, so erkennen wir dabei doch die eminente geschichtsphilosophische Bedeutung dieser Begriffe vollkommen an. Es ist ja sicher richtig, daß man das geschichtsphilosophische Problem von der Idee des Fortschritts her am besten verstehen kann. In der universalhistorischen Entwicklung wird der Sinn des historischen Geschehens dadurch garantiert, daß die Menschheit in ihrer Ganzheit trotz zahlreicher Rückschläge im einzelnen nach einem gemeinsamen Ziele fortschreitet, indem unter Fortschritt Wertzuwachs in Verbindung mit Wertsteigerung verstanden wird. Je mehr die Menschheit sich entwickelt, um so bedeutsamer und wertvoller ist nach dieser Auffassung der Kulturzustand eines Volkes.

m) Persönlichkeit und Wertidee.

Als Voraussetzung einer geschichtsphilosophischen Konstruktion ergibt sich also einerseits das Allgemeine in der Gestalt allgemeingültiger Werte. Diese Werte, welche die systematische Philosophie zu deuten und zu rechtfertigen hat, geben der Geschichte ihren Sinn. Auf der anderen Seite steht das Besondere in der Gestalt der historischen Individualität, vor allem als historische Persönlichkeit, die als Wertträger angesehen werden muß, sofern ihr in der Hingabe an die Wertideen ein Sinn zuteil wird, der über das Allgemeine und Allseitige hinaus noch als ein besonderes wertbildendes Moment aufzufassen ist. Diese beiden sind die metaphysischen Grundelemente der Universalgeschichte, die unmöglich ist ohne den Gedanken der Wertidee und der Persönlichkeit. Ob aber und wie das Endlich-Persönliche aus der übersinnlichen Sphäre des Wertes stammt, und ob es dorthin zurückkehrt, das sind metaphysische Fragen, welche die Universalgeschichte nicht berühren, deren Thema sofort eine Begrenzung erfährt durch den Gedanken, daß sie es mit diesen beiden Grundfaktoren nur zu tun hat, sofern sie sich in der Zeit treffen. Sofern Wertidee und Persönlichkeit unter dem Treffpunkt der Zeit betrachtet werden, entsteht der universalhistorische Prozeß. Denn das Treffen und Berühren dieser Beiden, des Unendlichen und des Endlichen, führt zu dem Phänomen der Kultur, die weder verstanden werden kann als das Werk des Allgemeinen, weil sie sonst den Charakter einer vollkommenen Ausgeglichenheit und siegreichen Vollendung tragen würde, noch ebensowenig als das Werk des Besonderen aufgefaßt werden darf, weil es ihr sonst an Allgemeingültigkeit fehlen würde und man unmöglich verstehen könnte, wie aus einer so großen Mannigfaltigkeit entgegengesetzter Willensbestimmungen ein vernünftiges Resultat sich ergeben sollte. Die Universalgeschichte macht also auch diese dritte Voraussetzung, daß das Unendliche nicht in absoluter Transzendenz verharrt und sich außerhalb der Sphäre der Zeit vornehm zurückhält, sondern daß das Unsinnliche und Übersinnliche sich in der Zeit verwirklicht. Das Unendliche und Werthafte wird so nicht mehr im Sinne der Griechen als unbekümmert um die Welt gedacht, sondern als bekümmert. Das will sagen: das Werthafte ist in irgendeiner uns verborgenen Weise auf das Endliche hingewiesen und angewiesen, oder auch das Endliche bedeutet etwas für das Unendliche. In der Idee der Wertverwirklichung liegt aber dieses beides, daß

die Wertidee die Tendenz hat, sich im Sinnlichen und Endlichen zu verwirklichen, und andrerseits, daß dem Endlichen und Persönlichen das Bestreben innewohnt, diese Verwirklichung herbeizuführen. Indem sich nun die Kultur als das durch die Arbeit und Leistung der Persönlichkeit in der Sinnenwelt gestaltete Werthafte immer als das Produkt zweier Elemente enthüllt, kann entweder das Allgemeine oder das Besondere als der für die Gestaltung des Sinnlichen zum Sinnvollen bedeutsamere Faktor angesehen werden.

n) Sinn der Kulturbewegung.

Das sind die Voraussetzungen, welche die Universalgeschichte zu machen gezwungen ist, und die natürlich von vornherein eine Reihe schwieriger Probleme in sich bergen. Die erste Frage, die sich erhebt, ist die Frage nach der Bedeutung des sinnlich-wertvollen Geschehens, und zwar zunächst in dieser ganz allgemeinen Form: Bedeutet das sinnlich-werthafte Geschehen, das wir in der Kulturbewegung erschauen, nur etwas für die Sinnenwelt in der Weise, daß es die unsinnliche Welt unverändert läßt, oder hat es auch eine Veränderung der übersinnlichen Welt zur Folge?

Die Idee eines Geschehens in der Zeitlosigkeit, wie es die christliche Patristik lehrt, ist augenscheinlich ein absolut Unverständliches. Zu allem Werden, zu aller Entwicklung gehört Zeit. Ohne das Prinzip der Zeit können wir uns keine Veränderung und kein Geschehen denken. Gegen ein unsinnliches Geschehen, das etwa das sinnliche Geschehen parallel begleitet, wie in den alten Mysterienspielen dem Spiel der Erde ein Spiel im Himmel und ein Spiel in der Hölle entspricht, sprechen aber auch noch andere Gründe als die Paradoxie eines Ewigkeitsgeschehens. Wird nämlich neben dem sinnlichen Geschehen ein unsinnliches Geschehen angenommen, dann ist naturgemäß das unsinnliche Geschehen das wahrhafte Geschehen. Ist dieses aber der Fall, so wird der Prozeß der Kulturbewegung zu etwas gänzlich Bedeutungslosem, zu einem bloßen Reflex von jenem wahrhaften Geschehen. Ihm wird aller Ernst und alle Wichtigkeit und alle Größe genommen, und der Völker Verzweiflungskampf und der große Siegeszug der Heroen wird zu einem Schattenspiel herabgewürdigt. Nicht als ob in diesem Falle das Geschehen der Sinnenwelt jedes Wirklichkeitssinnes entbehrte; denn ihre Erscheinung und Gestalt ist ja ein Hinweis und ein Anzeichen für einen Prozeß, der wirklich und wahrhaft sich ereignet. Aber das sinnliche Geschehen wird seines Eigensinnes und seiner Selbständigkeit beraubt. Es bedeutet nur etwas für ein anderes. Es ist im Grunde genommen nur symbolisch zu verstehen. All dies farbige und gestaltenreiche Geschehen ist die weitläufige Transskription irgendeines dunklen metaphysischen Etwas, das in ihm seine Übersetzung aus der Sprache des Unsinnlichen in die Sprache des Sinnlichen erfährt. Hängt aber das Wertmoment vollkommen und ausschließlich am Sinnlichen, und entspricht dem historischen Geschehen kein übersinnlicher Vorgang, so sehen wir nicht recht ein, warum das Werthafte überhaupt eine Vermählung mit der Sinnenwelt eingegangen ist. Wenn dem sinnlichen Prozeß der Kulturwerdung etwa in metaphysischer Hinsicht ein Werden des Göttlichen entspricht, dann erblaßt das irdische Geschehen zu einem Wesenlosen und Schemenhaften. Ist aber das Kultur-

geschehen als ein absoluter, in sich ruhender Vorgang gedacht, der nicht über sich hinausweist, der für das Jenseits nichts bedeutet, dann ist auch die Idee der Kulturwerte und der Begriff des Endzwecks ein Unverständliches; denn wir verstehen das Werthafte und Unendliche in seiner Verbindung mit dem Sinnlichen nicht, wenn wir nicht die Voraussetzung machen, daß die Wertideen das Sinnliche verändern und umgestalten, wenn wir nicht meinen, daß sie etwas anderes an ihre Stelle setzen, das mehr als sinnliches Leben ist. So muß also im Geiste jeder Universalgeschichte, welche die Verwirklichung des Absoluten und Zeitlosen im Zeitlichen und Endlichen lehrt, der Prozeß des Geschehens sowohl für das Sinnliche wie für das Unsinnliche etwas bedeuten. Für das Sinnliche bedeutet die Wertverwirklichung Überwindung und Aufhebung, für das Unsinnliche Überwinden und Aufheben. So bedeutet der historische Prozeß im Sinne der alten Religionsphilosophie eine Offenbarung des Göttlichen in der Sinnenwelt, welcher einen Gegensatz, der im Weltall durch die Schuld des Bösen verursacht war, in erlösender Liebe wieder aufhebt.

Diese metaphysischen Vorstellungen müssen wir hier beiseite lassen und bei dem Gedanken stehen bleiben, daß im Geiste der Universalgeschichte das zeitlos Werthafte für das Sinnliche und das historische Geschehen Überwindung und Aufhebung bedeutet, daß aber andrerseits das historische Geschehen für das Übersinnliche diese Bedeutung hat, daß es ihm ein Feld der Betätigung ist. Oder um die altreligiösen Begriffe in erweitertem Sinne zu gebrauchen: das Unsinnliche bedeutet für das Sinnliche Erlösung, das Sinnliche für das Unsinnliche die Möglichkeit, sich zu offenbaren.

Wird nun aber das historische Geschehen als ein Prozeß gedacht, in dem sich zeitlos gültige Werte verwirklichen, welche die Tendenz haben, sich im Sinnlichen zu offenbaren, das seinerseits auf das Werthafte als Grund seines Unterganges angewiesen ist, so entsteht sogleich das Problem: Wie ist es möglich, daß das zeitlos Geltende, das sich nicht verändert, gleichzeitig auch in der Zeit sich entwickelt und erfüllt? Diese Frage darf nicht so entschieden werden, daß man sagt: In Wahrheit bleibt das Werthafte als das Zeitlose unverändert, und die Entfaltung des Werthaften ist nur ein bloßer Schein. Denn wenn wir die Frage so entscheiden, dann ist es ja augenscheinlich, daß die historische Entwicklung nur eine scheinbare ist. Vielmehr muß die Antwort so lauten: daß die Entwicklung des Werthaften so gewiß sich in der Zeit vollzieht, wie die Zeit als die notwendige Form aller endlichen Erkenntnis angesehen werden muß. Solange endliches Bewußtsein gilt, solange gilt auch die Zeit als die Form des endlichen Bewußtseins. Warum aber sollte das Werthafte über sein Gelten für das endliche Bewußtsein hinaus nicht noch etwas bedeuten, was für uns, die wir alles nur unter der Form der Zeit verstehen, vollkommen rätselhaft ist, dennoch aber seinen guten Sinn hat? Ferner ist zu bedenken, daß auch das „Zugleich", von dem die Rede war, sofern die Werte gleichzeitig gelten und sich entwickeln, ein unzutreffender Ausdruck ist, sofern das Zeitlose und Zeitliche ja nie zugleich ist. Von „zugleich" kann nur gesprochen werden, wenn es sich um zwei Dinge oder Vorgänge handelt, die beide dem Prinzip der Zeit unterliegen, denn nur sie sind miteinander vergleichbar. Nur in diesem Falle kann ich sagen, daß a in demselben Zeitmoment

sich ereignet, in dem auch b sich ereignet. Ist das Prinzip der Zeit als tertium comparationis vorausgesetzt, dann kann man sagen, daß eine Veränderung mit einem Unveränderlichen zugleich sei. Aber wie sollte das Zeitlose mit einem Vorgang in der Zeit zugleich sein? Das Zeitlose gilt für alle Zeit, der Vorgang in der Zeit ist von dieser als Prinzip abhängig. Die Zeit ist also in diesem Falle nicht dasjenige, was zwei Dingen oder Vorgängen in gleicher Weise übergeordnet ist, sondern sie ist nur dem einen übergeordnet, dem andern aber untergeordnet. Wenn wir die allgemeingültigen Werte als die höchsten Begriffe, zu denen unsere denkende Vernunft sich erhebt, als das Göttliche bezeichnen, und wir meinen, daß nichts in der Welt so sehr diesen Namen verdient wie sie, dann besteht allerdings immer noch die Paradoxie, daß das Göttliche ein Etwas ist, was unverändert gilt und jenseits aller Zeit seinen ruhigen Bestand hat, und daß das Göttliche etwas ist, das sich verändert und in der Zeit einem bestimmten Ziele zustrebt. Es handelt sich hier um folgende Antithesen: 1. das Göttliche ist zeitlos absolut und zeitlich relativ, 2. unveränderlich und veränderlich in Entwicklung begriffen.

Die erste Antithese besteht nur so lange, als wir die Zeit im plumpen metaphysischen Sinne als ein Prinzip denken, das unabhängig vom Denken besteht. Fassen wir die Zeit als die Form endlicher Erkenntnis, so muß sich diese Antithese in den Satz auflösen, daß das Göttliche unabhängig von der Zeit sein Wesen hat, dem endlichen Bewußtsein aber als etwas gegeben ist, was die Zeit bestimmt; daß das Göttliche etwas sei, was einerseits absolut gilt, unabhängig von der Zeit, andrerseits aber auch für die Zeit gilt und für jede Entwicklungsepoche ein Neues und Anderes bedeutet. Das Göttliche ist an sich immer dasselbe, zeigt sich aber verschieden in dem Verhältnis zum anderen.

Unabhängig von aller Zeitlichkeit, die mit der Natur des Endlichen zusammengeht, bestimmt das Göttliche die Zeit. Es gilt über die Zeit hinaus und gilt nach der Zeit hin, es ist Wert und Norm zugleich. Durch das Gelten für ein anderes wird es aus seiner Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit erlöst. Es bedeutet ein immer Neues für das endliche Bewußtsein, es gibt sich ihm und erscheint ihm als wertvolles Geschehen. Indem das Göttliche die Zeit bestimmt, wird die Zeit gleichsam von ihrer Relativität befreit und erhält durch die Teilnahme am Zeitlosen eine Art Vollendungscharakter.

Aber was kann nun dies bedeuten, daß das Göttliche die Zeit bestimmt, wenn die Zeit nur eine Form unseres Denkens ist? Ist die Zeit nur eine Form unseres Denkens, dann gibt es doch im Grunde überhaupt keine Bewegung und keine Entwicklung, dann verliert auch die Idee der Wertverwirklichung und damit die Idee der Universalgeschichte jeden erkennbaren Sinn. Besinnen wir uns aber doch, was diese Behauptung einschließt. Wenn wir sagen, daß die Zeit eine Form unseres Denkens ist, und weiter behaupten, daß wir uns Veränderung nur in der Zeit vorstellen können, so ist damit der Begriff des Geschehens und der Entwicklung noch keineswegs eliminiert. Wir wissen dann nur, daß die Sinnenwelt uns notwendig in einem Nacheinander erscheinen muß, und daß das Prinzip der Zeit uns daran hindert, über das Gegenwärtige hinaus Vergangenheit und Zukunft zu schauen und zu wissen. Wir können uns im Gegensatz dazu ein Bewußtsein denken, daß das „Heute“ und „Morgen“

zugleich sieht und dessen unbegrenztes Denken Fernen der Erinnerung mit entlegener Zukunft verbindet. Damit ist der Begriff des Geschehens so wenig verworfen, daß vielmehr die Unterscheidung zwischen eine mendlichen und unendlichen Bewußtsein durch die Idee des Geschehens erst möglich ist.

Ferner ist die Zeit in dieser Vorstellung kein bloßes Phantom. Sie gilt für jedes endliche Bewußtsein. Infolgedessen gilt sie, solange endliches Bewußtsein besteht. Mag aber unsere Phantasie noch so weit reichen, und mögen die Aspirationen unseres religiösen Bewußtseins noch so hoch hinausgehen: wir können uns doch kein Schicksal der Seele vorstellen, nach dem sie den Charakter des Endlichen vollkommen aufgeben würde und, zu dem Zustand des absoluten Wissens gelangt, Gott gleich wäre. Solange aber unser Bewußtsein ein beschränktes ist und den Charakter des Endlichen bewahrt, solange gilt auch die Zeit als Erkenntnisform alles Endlichen.

Das Geltende verändert sich nicht, das Göttliche ist das Vollendete. Alles andere ist der Veränderung und dem Geschehen unterworfen. Das Geschehen ist selber nicht von der Zeit abhängig, sondern lediglich die Erkenntnis des Geschehens für ein endliches Bewußtsein. Wenn wir sagen, daß das Werthafte die Zeit bestimmt, so meinen wir damit, daß die Wertidee das sinnliche Geschehen bestimmt, das für unsere Erkenntnis immer der Zeit als der Form unserer Anschauung unterworfen ist.

o) Die doppelte Bestimmung des historischen Geschehens.

Wenn wir das welthistorische Geschehen mit Rücksicht auf die Faktoren, die seinen Ablauf bestimmen, jene Faktoren, die wir zeitlich als das Verhältnis von Ursache und Wirkung bezeichnen, zu verstehen suchen, so unterliegt der historische Prozeß einer doppelten Bestimmung: der Bestimmung durch die Wertidee als das Allgemeine und der Bestimmung durch die Individualität als das Besondere. Diese Bestimmung durch das Allgemeine kann man auch als die Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens bezeichnen, wenn man sich von vornherein darüber klar ist, daß die Gesetzmäßigkeit, von der hier die Rede ist, mit der Gesetzesvorstellung der Naturwissenschaft nichts zu tun hat. Denn die Gesetzmäßigkeit der Universalgeschichte reguliert einen einmaligen Verlauf. Es ist der Prozeß, welcher das Menschengeschlecht zu einer allmählichen Erfahrung der Wahrheit und zu einem Verstehen des Schönen führt. Das Allgemeine begibt sich in die Form der Anschauung und gibt unserem Denken und Fühlen die Richtung. Die Wertidee, etwa der Erkenntnis, tritt aber nicht auf einmal in Erscheinung, sondern gelangt nach und nach in dem historischen Prozeß zu ihrer Erfüllung. Immer neue Teile der Wertidee verwirklichen sich in der sinnlichen Sphäre, und jede stellt sich in der Form und Gestalt eines besonderen Typus dar. Durch eine Reihe von immer neuen typischen Formen und Gestalten, die immer wieder einen anderen Ausdruck für das Schöne finden, bewegt sich die Entwicklung der Kunst einem bestimmten Ziele zu, und der Weg des Wissens führt durch eine Reihe von ganz verschiedenartigen Formen der Weltauffassung und Lebensbeurteilung hindurch, durch wechselnde Ziele der Einzelforschung einem allgemeinen Verstehen entgegen. Die Reihenfolge aber, in der diese Gestalten in Erscheinung treten, ist augenscheinlich eine festgesetzte und bestimmte. Das Unsinnliche begibt sich in die Gestalt

der Anschauung nach einer festgesetzten Ordnung. Diese Ordnung kann durch die Tätigkeit der Individualität nicht durchbrochen werden, sie ist an die Ordnung des Geschehens gebunden. So offenbart sich also die Kunstwelt in einer Reihe typischer Gestalten. Eine solche typische Gestalt ist etwa der schöne Stil, wie er bei Praxiteles zum Ausdruck gelangt, der das Gesetz für eine ganze Kulturepoche gegeben hat: das Gesetz der griechischen Schönheit. Ein solcher Typus der Weltanschauung ist etwa der Materialismus des Demokrit als die erste große Form der naturalistischen Weltauffassung. Die Reihenfolge in der Offenbarung des Wertgeschehens scheint nicht durchbrochen werden zu können. Wie ist nun das Verhältnis der großen historischen Individualitäten zu dem Wertgeschehen zu denken? Werden sie bedingungslos von ihm erfaßt und getrieben als blinde Werkzeuge des Weltgeschehens, oder ist ihnen noch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Typus ihrer Epoche, der sich im Zeitgeist ausdrückt, verliehen?

Ein Beispiel mag unseren Gedanken erläutern. Zu dem Typus der griechischen Verfassung und der ganzen Gestaltung, welche der Stadtstaat, die πόλις, als Form des politischen und sozialen Lebens angenommen hatte, gehörte auch die Sklaverei. Aristoteles, der umfassendste Geist, den die griechische Kultur hervorgebracht hat, konnte den freien Arbeiterstand als Ingredienz einer politischen Gemeinschaft nicht denken und noch viel weniger wünschen. Wohl ist in Griechenland die Vorstellung von einem Staat, der die Sklaverei nicht kennt, als flüchtige Intuition erwacht, aber unmöglich konnten Anschauungen dieser Art Dauer und Bestand haben. Und vor allen Dingen war es vollkommen ausgeschlossen, daß diese Vorstellungen ihre Verwirklichung in irgendeinem sozialen Verhältnisse gefunden hätten. Weder vermochte die Idee eines freien Arbeiterstandes damals in dem System eines Philosophen Platz zu gewinnen, noch hat sie vor allen Dingen sich in sinnliche Wirklichkeit umgesetzt. Denn aus der Form der Sklaverei mußte erst die Form der Hörigkeit und der Leibeigenschaft hervorgehen, bevor sich die wirtschaftliche Entwicklung in dem Typus des freien Arbeiterstandes vollendete. Wir pflegen diese Tatsache in empirisch-historischen Erwägungen auf die allgemeine Kulturlage zurückzuführen, wenn wir etwa sagen, daß die ganze politische und kulturelle Situation damals so beschaffen war, daß die Idee der freien Arbeit unmöglich Gestalt gewinnen konnte. Fragen wir, was das bedeutet, so kommen wir dahin, anzunehmen, daß die ganze Wertungsweise des damaligen Zeitalters die Idee der freien Arbeit nicht ertragen konnte. Die Sklaverei war ein notwendiges Ingrediens des antiken Wirtschaftssystems. Und wenn ihr moralisches Unrecht auch damals schon teilweise empfunden wurde, so wurde diese Wertung, welche rein ethischen Motiven entstammte, doch vollkommen zurückgehalten und zurückgedrängt durch die Wertung des Staates, der als unbedingter Selbstzweck im Zusammenhange der alten Kultur eine so entscheidende Rolle spielte. Vor allem in der griechischen Kultur machte sich in der Wertung des kontemplativen Lebens und der Geringschätzung des praktischen Tuns eine Gefühlsposition und Wertstellung bemerkbar, welche der Idee des modernen Staates der Arbeit stark widerstrebte.

Fragen wir somit nach der Haltung, die unter dem geschichtsphilosophischen Bewußtsein das Allgemeine der Wertidee annimmt, so kommen wir

zu dem Resultat, daß die Gestaltenfolge der Wertrealisierung festgeordnet und bestimmt sei, so daß es etwa möglich ist, daß die Idee des nationalen Staates früher in Erscheinung zu treten vermochte als die Idee des universalen Staates. Wenn wir aber von der Idee des nationalen Staates und ihrer Verwirklichung sprechen als der politischen Situation, in welche wir hineingeboren sind und von der jede große politische Behandlung der Dinge ausgeht, so sprechen wir natürlich von einer bewußten Erfassung dieses Gebildes. Erst dann kann man davon sprechen, daß die nationale Idee Gestalt gewonnen hat, wenn in dem ganzen politischen Tun und Treiben der Völker eine Abstoßung der universalen Ideen zum Ausdruck kommt und die Überzeugung sich Bahn gebrochen hat, daß nur auf der eigentümlichen Gestaltung der Volksindividualität ein wertvolles politisches Gemeinschaftsleben sich aufzubauen vermag. Dagegen ist etwa im griechischen Volke die Idee des nationalen Staates noch nicht verwirklicht worden, weil im Griechentum wohl von einer Hochschätzung der eigenen Volksindividualität, nicht aber von einer Anerkennung des Wertcharakters der Nation gesprochen werden darf. Auch ist das griechische Volk weit davon entfernt, auf den Gedanken der Weltherrschaft zu verzichten. Diese universalistische Idee war für das Griechentum noch gar nicht aktuell geworden. Hat sie doch ihren großen bewußten Ausdruck erst durch Alexander den Großen erhalten.

Wenn nun die Reihenfolge der Wertgestalten des historischen Lebens feststeht, so fragt es sich, welche selbständige Bedeutung denn eigentlich der Persönlichkeit und der Volksindividualität gegenüber der Gesetzmäßigkeit des Allgemeinen zukommt. Sie kann im Sinne der Geschichtsphilosophie nicht als das ruhige Gefäß für die Aufnahme wertvoller Gedanken, nicht als das blinde Werkzeug der Ideen verstanden werden. Die Persönlichkeit ist es, welche an der Verwirklichung der Wertideen arbeitet, und es ist eine tiefsinnige metaphysische Frage, darüber nachzudenken, wie weit ohne ihr Tun das Heil überhaupt in die Welt gelangen konnte. Die Größe der persönlichen Leistung aber scheint vor allem darin zu liegen, daß sie das Seinsollende, welches der religiöse Mensch als das Gottgewollte bezeichnet, mehr oder weniger schnell, mehr oder weniger groß und mächtig zur Entfaltung bringt.

Solange die große Persönlichkeit fehlt, die heldenhafte, so lange bleibt das Werthafte für sich, so lange gibt es sich nicht der Menschheit hin. Still ruht die heilige Ordnung, und kein großes Geschehen löst sich aus. Die Zeit wartet auf ihren Helden. Nicht immer ist der Held da, wenn ihn die Zeit voller Sehnsucht erwartet. Es gibt heldenlose Zeiten, da die Gefahr eines allgemeinen Unterganges vorzuliegen scheint, ohne daß ein Retter sich naht. Es gibt heldenlose und würdelose Zeiten, da der Gang der Weltgeschichte zu stocken scheint. Es ist der Held und das Heldenhafte überhaupt, das an den großen Wendepunkten der Geschichte so gewaltig in Erscheinung tritt und die weihevollen Momente heraufbeschwört, da das Irdische sich zum Himmlischen erhebt und schweigende Jahrhunderte von einem unerhörten Glanz erfüllt werden. Der Held beschleunigt das Ende der Weltgeschichte, indem er alles menschliche Streben und alle menschliche Sehnsucht durch Größe zur Ruhe bringt.

Wenn die Geschichte ihren Helden feiert, so feiert sie damit einen Festtag des historischen Lebens, einen vorläufigen Ruhepunkt auf dem arbeitsmüden

Weg der Entwicklung, die vorzeitige Erfüllung des Zieles. Sie feiert auch ein Vollendetes im Unvollendeten und die Anwesenheit des Höchsten in den kleinen Dingen der Welt.

p) Die Typen des Kulturlebens.

Die Gestalten des Weltlebens, die der Held zu verwirklichen sucht und die in der Ordnung des ganzen Kulturgeschehens, in ihrer Gesetzmäßigkeit begründet sind, bezeichnen wir am b esten als die Typen des Kulturlebens. Solche Typen finden wir auf allen Kulturgebieten. Um gleich ein großes Beispiel zu wählen, so sind etwa Typen der griechischen Kunst, die selber ein Typus des künstlerischen Gesamtlebens ist, die von Winckelmann unterschiedenen Formen des alten Stils, des erhabenen und des schönen Stils. Oder auf philosophischem Gebiet Naturalismus und Idealismus, Romantik und Realismus als Kulturerscheinungen besonderer Art, Magie und Mystik als Grundformen des religiösen Bewußtseins. Oder auf dem Gebiet des politischen Lebens der nationale Staat und die Universalmonarchie. Diese historischen Wertbegriffe, welche wir Typen nennen, haben eine Allgemeinheit, welche die Mitte hält zwischen der Allgemeinheit des Kulturwertes überhaupt, wie Staat und Kunst, und allgemeinen historischen Begriffen, wie Republik und Königreich als Formen des Verfassungslebens oder Protestantismus und Katholizismus als Formen der christlichen Lehre.

Wir haben mit Absicht hier zwei ganz verschiedenartige Begriffspaare gewählt, die doch das gemeinsam haben, daß sie philosophisch unwertig sind oder dort ihre Stelle haben, wo das philosophische Interesse an der Geschichte aufhört. Unter Typus wollen wir nämlich eine Form der sinnlichen Gestaltung des Kulturwertes verstehen, die sich unmittelbar aus dem Gegensatz ergibt, der einem jeden Wertgebiet zugrunde liegt und noch nicht zu sehr mit den Einzelheiten des sinnlich-historischen Lebens belastet ist. In dem Typus sollen nur die allgemeinsten Gestaltungen des Weltlebens begriffen sein. Nur ihr allgemeiner Rhythmus soll sich kundtun und offenbaren — nicht mehr. Begriffe verschiedener Verfassungsreformen oder auch die Formen der christlichen Lehre sind schon zu tief in die Empirie verstrickt, als daß es möglich wäre, sie noch in ein unmittelbares Verhältnis zur Wertidee zu setzen. Deswegen sind diese auch keine geschichtsphilosophischen Begriffe, sondern gehören vollkommen der historischen Forschung an.

q) Gliederung des universalhistorischen Geschehens.

Von den Typen des Weltlebens her ist eine Gliederung des universalhistorischen Prozesses möglich. Für jede Epoche der Weltgeschichte oder auch für jeden Kulturkreis wird eine bestimmte Gestaltung etwa der religiösen Idee typisch und wichtig sein. Von geschichtsphilosophischem Interesse ist aber nicht sowohl die Gestaltung der Religion als eines positiv dogmatischen, kirchlichen Gebildes, wie das im Sinne der alten Geschichtsphilosophie lag, die von der Idee des Christentums aus das Weltgeschehen zu begreifen suchte, sondern vielmehr die Gestaltung des religiösen Bewußtseins unabhängig von jeder kirchlichen Dogmatik.

Wenn nun auch ein bestimmter Typus ganz im allgemeinen als charakteristisch für eine Epoche angesehen werden kann und die Physiognomie eines Zeitalters mehr oder weniger bestimmt, so ist es doch vollkommen ausgeschlossen, auf Grund dieser Typen eine scharfe Gliederung der geschichtsphilosophischen Welt vorzunehmen. Neben dem leitenden Prinzip treten immer wieder neue Prinzipien hervor, und die alten behaupten sich neben den neuen. Die Typen sind nicht vergänglich und können nicht obsolet werden wie Rechtsnormen, die veralten, sondern es handelt sich um Gestaltungen, die der schaffende Geist immer wieder von neuem erzeugt. Wenigstens gilt das für diejenigen Werte, die wir als die absoluten bezeichnet haben, für Religion, Philosophie und Kunst, wenn auch für alle wieder in verschiedenem Sinne. So läßt der Fortschrittswert in seinen späteren Gestaltungen das Frühere als ein Überwundenes zurück. Hat sich der Sinn des Kulturstaates erfüllt, so muß der despotische Staat notwendig als wertgeringer erscheinen. Dagegen ist die Schönheit der griechischen Plastik ein Vollendetes, das nicht übertroffen werden kann. Hier besteht nur die Möglichkeit, daß Gleichwertiges in einer ganz anderen Form gestaltet wird.

Den Kulturwerten entsprechend, gliedert sich das historische Universum in verschiedenartige Reihen von typischen Gestalten. Wenn auch zwischen diesen Gestalten ein korrespondierendes Verhältnis anzunehmen ist, sofern einer bestimmten Form des künstlerischen Lebens eine bestimmte Form religiöser Gestaltung entspricht, so muß doch jede geschichtsphilosophische Betrachtung zunächst einmal auf die Sondergestalten einer bestimmten Sphäre gerichtet sein.

Dabei ergeben sich dann wieder sogleich zwei Probleme, nämlich:

1. die Frage, welcher Kulturwert wohl der eigentlich dominierende in einer Kulturentwicklung sein möchte, und
2. wie wohl das Verhältnis zwischen den verschiedenen Kulturgebieten zu denken sei.

Wir müssen annehmen, daß das menschliche Geistesleben sich auf einem Wertgebiet am höchsten entfaltet, daß es sich in einer bestimmten Form vollendet, so daß das Leben des Geistes eine geschlossene Einheit bildet, deren begriffliche Übersetzung das System ist. Zum mindesten ist das eine Vernunftforderung, die immer wieder erhoben wurde und zu der wir immer wieder hingetrieben werden. Was ist denn nun das Eine, das not tut? Worauf kommt es vor allen Dingen an? Vollendet sich alles Geistesleben in der Religion? Sollte sie es sein als die älteste Form der geistigen Entwicklung, in der aller Gegensatz menschlicher Beurteilungen und Wertungen ruht und schweigt? Oder bedeutet für den historischen Prozeß mit Rücksicht auf den Wertgehalt und den bestimmenden Einfluß, der von ihm ausgeht, der logisch-theoretische Wert mehr als der religiöse? Vollendet sich das Geistesleben nicht in der religiösen, sondern in der wissenschaftlichen Kultur?

Wenn wir die Frage nach dem leitenden Wert des historischen Geschehens erheben, so haben wir zu unterscheiden zwischen seiner Wirksamkeit auf geistiges Leben und seiner Wirksamkeit in materieller Hinsicht. So können wir etwa die Frage verstehen, ob die Schönheit der griechischen Kultur in ihrer eigentümlichen Prägung abhängig zu denken ist in erster Linie von

der großen griechischen Metaphysik, in der das theoretische Bewußtsein seine ersten großen Triumphe feierte. Sind es die philosophischen Ideen in ihrer unvergleichlichen Neuheit, Frische und Kraft, die das große Leben der Kunst entscheidend bestimmt und auch das sittliche Leben gestaltet haben? Wenn in der Philosophie eines Volkes ein Streben nach Gottweisheit, nach Welt- und Lebensweisheit zum Ausdruck kommt, das innige Bedürfnis, alles Rätselhafte zur Klarheit und alles Getrennte zur Einheit zu führen, wenn so Wertvolles und Großes von der Philosophie erhofft, erstrebt und geleistet wird, und die griechische Philosophie eine der denkbar höchsten Formen philosophischer Bildung bedeutete, dann mußte wohl von ihr ein lebendiger Strom ausgehen, der die gestaltenreiche Welt der Kunst mit Ideen befruchtete und auch dem staatlichen Leben einen schimmernden Glanz verlieh.

Diese Wertbedeutsamkeit ist es recht eigentlich, welche die Geschichtsphilosophie interessiert. Wenn wir davon sprechen, daß die theoretische Kultur entscheidend ist, dann meinen wir, daß sie der Gesamtkultur ihr Gepräge gibt. Mehr von historischem Interesse ist dagegen die Frage, welche Güter es sind, die große kriegerische Entwicklungen und Bewegungen hervorrufen. War der Grund der Kriege ursprünglich in Liebe, Haß und Ehrgeiz gelegen, so wurden später bestimmte Kulturmächte von ausschlaggebender Bedeutung. Im Geiste ästhetischer und theoretischer Steale hat Julian seinen Kampf gegen das Christentum geführt. Die Idee des freien Kulturstaates hat oft die Herzen entflammt. Religiöse Motive haben in den Kreuzzügen einen mächtigen Ausdruck gefunden. Und den Charakter der modernen Kriege bestimmt in der Hauptsache das wirtschaftliche Interesse.

r) Die Wertfeindlichkeit.

Erheben wir dann weiter die Frage nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Kulturwerten, so ist hier vor allem das Problem der Wertfeindlichkeit wichtig. Unter Wertfeindlichkeit verstehen wir das Faktum, daß zwischen den verschiedenen Kulturmächten, die anzuerkennen wir genötigt sind, kein Einklang besteht. Es handelt sich da um die Konstatierung eines Gegensatzes, und dieser Gegensatz ist Vorbedingung für alles Kulturgeschehen. Behaupten wir den Wertgegensatz, so behaupten wir damit, daß das Reich der Vernunft, wie es sich im Kulturgeschehen entfaltet, eine Spaltung aufweise. Das Leben des Geistes, wie wir es erleben, ist zerklüftet und zerrissen, die Vernunft ist mit sich selbst in Widerstreit gesetzt. Die eigentliche Größe und Tragik der Kultur liegt nicht sowohl darin, daß das Vernünftige mit dem Sinnlichen im Streit liegt und der Geist mehr und mehr die Herrschaft über die Natur gewinnt. Gewiß wird auch durch den Gegensatz von Vernunft und Natur ein Geschehen ausgelöst, aber das große historische Geschehen ist nur selten ein Kampf der Vernunft mit der Unvernunft. Ein solcher Kampf endet ja in der Regel mit dem Siege der Vernunft und läßt eine optimistische Auffassung des historischen Geschehens zu.

Von einem solchen Sieg der Vernunft über die Natur kann überall dort die Rede sein, wo barbarische Völkerschaften der Macht einer höheren Kultur unterliegen. Wenn die Barbaren des Nordens vor Hellas erbleichen, wenn Parther, Kelten, Gallier, Germanen dem siegreichen Rom erliegen, dann

feiert der Genius der Geschichte. Und wie hier mit Feldherrnkunst und überlegenen Waffen der Sieg errungen wird, so trotzt die Wissenschaft der Natur, dem Gebiete des bloß Sinnlichen immer neuen Boden ab und belauscht ihre Geheimnisse und macht sie sich zu eigen. Freudig jubeln wir stets dem Genius der Geschichte zu, wenn das Volk des Wissens und der Schönheit, das Gottgeliebte, die Sitze der Unkultur überwindet.

Freilich mag man sich fragen, ob das Volk des Wissens und der Kultur auch immer das Volk der Schönheit ist. Es möchte ja fast so aussehen, als ob jene Völker, die selber schön das Schöne leisten wie die Griechen, selten sind, und dann diese schmerzliche Antinomie besteht, entweder schön zu sein oder das Schöne zu schaffen. Mit der Steigerung der Zivilisation scheint ein Verlust an natürlicher Körperschönheit zusammenzugehen. Und so verstehen wir einen Dichter wie Baudelaire, der seinen frommen Hymnus dem Volke der nackten Kraft und Schönheit weiht, dem Kultur nicht nur Abfall, sondern auch Verfall bedeutet, und dem Gesichter, die von inneren Kämpfen ergriffen sind, in ihrer müden und siechen Schönheit keinen Ersatz bieten können für die frische Schönheit der jungen Völker.

Nur ist eine solche Beurteilung so unhistorisch wie möglich, denn alle Geschichtsphilosophie bedeutet eine Apotheose der Kultur. Sie setzt das bewußte Kunstwerk an die Stelle des naiven. Sie liebt die geformte und wissende Schönheit. Jene naive Schönheit konnte sich selber noch nicht als schön genießen, und es ist vollkommen unerfindlich, warum die Höhe der Kultur notwendig mit dem Verfall der Schönheit zusammengehen muß.

Ebensowenig wie in dem Sieg der Vernunft über die Natur, welcher als allgemeines Schema zugrunde liegen mag, der entscheidende Gegensatz des historischen Lebens gesehen werden darf, ebensowenig läßt sich umgekehrt behaupten, der Sinn des Geschehens müsse darin liegen, daß immer wieder die Kultur der Unkultur geopfert wird. Es gibt ja Freunde der derben und starken Natur, Freunde der Volksvermehrung und Fanatiker der Gesundheit, welche die Kinderproduktion auf das äußerste zu steigern wünschen, jene sozialen Naturalisten, die immer befürchten, daß Bildung des Lebens zum Untergange führen möchte. Sie sehen die Kultur der Griechen und ihren Untergang, sie sehen, wie die europäische Kultur kräftige Naturvölker degeneriert und verweichlicht hat. Den Rückgang der Geburten in Frankreich sehen sie und prophezeien den romanischen Völkern baldiges Ende. An die Stelle des Romanentums wird das Germanentum, an die Stelle des Germanentums das Slaventum treten. Alle Kultur führt zur Überkultur. Die Überkultur macht die Völker dekadent. Die dekadenten Völker müssen untergehen. Die Bewegung des historischen Lebens wird hier also in dem Gegensatz von Kultur als voll ausgereiftes müdes Leben und Barbarei als frische, ursprüngliche Tatkraft gesehen. Die Barbarei bekämpft die Kultur und überwindet sie, sobald die Kultur alt geworden ist, wie das Junge immer über das Alte triumphiert. Dann aber wird das ganze siegreiche Volk durch die Kulturkrankheit angesteckt und muß zugrunde gehen wie das Volk der alten Kultur.

Dieser Theorie und Auffassung haben wir ein Doppeltes entgegenzuhalten:

Erstens fragt es sich nämlich, was denn eigentlich dazu berechtigt, anzunehmen, daß die Kultur die Völker tötet und vernichtet. Doch wohl lediglich die

Erfahrungstatsache, daß Kulturnationen wie die Griechen und Römer zugrundegegangen sind. Lag dieser Untergang aber nicht vielleicht daran, daß mit den Mitteln der alten Kultur dem Staatswesen noch nicht die Stabilität verliehen werden konnte, die den modernen Staaten gegeben ist? England, Deutschland und Frankreich bestehen als moderne Staatengebilde schon fast so lange wie das Römerreich. Und sie sehen nicht danach aus, als ob sie schon Zeichen des Verfalles an sich trügen. Gegen die Angriffe des Barbarentums ist das moderne Europa viel geschützter, wie es das alte war, weil die Stätten der Unkultur an Macht und Ausdehnung erheblich verloren haben. Es ist doch nur eine rohe und plumpe Analogie, wenn man von dem Altwerden der Völker spricht. Das Einzelindividuum, die Persönlichkeit, wird alt in dem Sinne, daß sie ihre Grenze erreicht und dem Tode entgegengeht. Aber in der Nation, die sich durch Zeugung immer wieder ersetzen kann, liegt die Möglichkeit eines unendlichen Lebens. Warum sollte den modernen Völkern der „westeuropäischen Republik", die trotz aller Feindseligkeit durch ein gewisses Solidaritätsgefühl und gemeinsames historisches Schicksal verbunden sind, warum sollte ihnen notwendig der Untergang durch das Barbarentum drohen, weshalb besteht für sie nicht die Möglichkeit, fortzudauern bis zum Ende der Geschichte? Sollen wir wirklich annehmen, daß die Völker Westeuropas durch die Slaven und diese wieder durch die Mongolen abgelöst werden? Fast möchte man meinen, daß die Idee der Menschheit gerade in diesen hochkultivierten Völkern eine notwendige Gestalt angenommen hat, und daß sie durch ihr historisches Schicksal sich würdig erwiesen hätten, ihr Dasein bis ans Ende aller Dinge zu behaupten.

Weiter aber stellt sich die Erwägung ein, daß vielleicht die Menschheit die Idee der Kultur auf sich nehmen mußte, um an ihr zugrunde zu gehen. Welches Interesse können wir vom Standpunkt der Geschichte daran haben, ob Menschen in naturhaftem Zustande auf diesem Planeten kürzere oder längere Zeit ihr Dasein fristen? Ist doch der Mensch im Geiste der Geschichte immer etwas, was überwunden werden soll. Nicht ihm soll Bestand und Dauer beschieden sein, sondern, wenn die Geschichte überhaupt einen Sinn hat, so liegt dieser Sinn in der Überwindung des bloßen Sinnenwesens Mensch. Was liegt denn so Schreckliches in der Idee dieses Unterganges der Menschheit durch die Kultur? Ist es nicht schön, an der Weisheit, an der Schönheit und an der Tugend zu sterben? Ist nicht ein solcher Untergang weit erstrebenswerter als das lange vegetative Dasein in bloßer Natürlichkeit?

Weder jene, die den wahren Sinn der historischen Bewegung vor allem in der Überwindung der Natur durch die Kultur verstehen wollen, noch jene, die umgekehrt in dem Siege der Unkultur über die Kultur das Wesen der Geschichte erblicken, denken wahrhaft historisch. Jene verstehen wohl, denken aber nicht tief genug; diese denken ganz naturwissenschaftlich und sind von jeder historischen Auffassung weit entfernt. Die große Bewegung der Geschichte ruht nicht sowohl auf dem Gegensatz von Kultur und Unkultur als vielmehr auf dem Gegensatz von Kultur und Kultur. Und weil es sich um diesen Gegensatz handelt, gerade deswegen bietet auch die Geschichte ein so mächtiges und tragisches Schauspiel dar, an dem wir nicht ohne Rührung teilnehmen. Der Sieg der Kultur über die Unkultur erfüllt uns mit Genug-

tuung, der Sieg der Unkultur über die Kultur mit Trauer und Entsetzen. Aber wenn das Große und Schöne mit dem Großen und Schönen kämpft, wenn gleichwertige Mächte auf den Walplatz treten und wir erleben müssen, wie das Schöne und Vornehme im Kampf mit dem Schönen und Vornehmen zugrunde geht, dann erst werden wir von einem Gefühle hoher Tragik ergriffen. Dann erst erleben wir die Macht und Herrlichkeit des historischen Geschehens, wenn das Große mit dem Großen streitet: Griechenland gegen Rom, Julian gegen das Christentum, die Staufen gegen die großen Päpste, Napoleon gegen das Nationalitätsbewußtsein des deutschen Volkes, Friedrich I. gegen Heinrich den Löwen.

Kleinlich ist die Beurteilung, welche bei einem solchen Wettkampf des Großen und Schönen einseitig Partei ergreift und nicht vielmehr in der ruhigen Anerkennung der Leistung verharrt.

Die Gnosis hat recht, wenn sie die Auffassung vertritt, daß es sich in der Bewegung des historischen Geschehens um einen Kampf der Götter handelt. Wahrlich, um einen Kampf der Götter handelt es sich in der Weltgeschichte, und diese Götter sind die Wertideen.

Wir sind natürlich weit davon entfernt, zu behaupten, daß nicht auch die wirtschaftlichen Momente eine wichtige Rolle im historischen Geschehen spielten. Die Not des Lebens ist es gewesen, die Sorge um künftige Generationen, welche die Nomadenvölker zum Wandern trieb. Aber schwerlich waren es diese materiellen Instinkte allein, welche die kräftigen Völker Germaniens an die Grenzen des römischen Reiches herantrieben. Ein dunkler Instinkt und eine Sehnsucht nach dem Schönen und Wunderbaren mag es gewesen sein und das Gebot des Schicksals, dem sie gehorchen mußten.

Wenn Kultur mit Kultur in Streit gerät, dann ist es immer ein Kampf um Götter im Sinne von Wertideen. Und mag der Ehrgeiz und die Leidenschaft noch so mächtig die Führer erregen, immer tun sie das Große im Dienste ihres Gottes, mögen sie nun den Gedanken des Imperiums verteidigen oder der nationalen Idee Opfer bringen, mögen sie wie Julian die Sinnenschönheit der Antike und ihre Philosophie und Wissenschaft gegen den vermeintlichen Barbarismus des Christentums zu retten suchen oder im Dienste einer religiösen Überzeugung ihr Leben zum Opfer bringen.

s) Die Doppelheit des Vernunftgegensatzes.

Wenn wir nun die Behauptung aufstellen, daß die große dramatische Bewegung des Kulturgeschehens auf Wertgegensätzen beruht, daß es sich hier vor allen Dingen um einen Kampf der Ideen, um einen tiefen Gegensatz des Wertens und Anerkennens handelt, so haben wir, um uns den Sinn der Geschichte deutlich zu machen, in diesem Wertgegensatz ein Doppeltes zu unterscheiden. Der Wertgegensatz, der die historische Bewegung hervorruft, kann nämlich entweder darauf beruhen, daß verschiedenartige Ideen, Ideen verschiedenartiger Wertgebiete miteinander in Konflikt geraten, so die Idee des wissenschaftlichen und religiösen Lebens, oder daß die Wertidee mit sich selber in Konflikt gerät, daß ihre sinnlichen Erscheinungsweisen miteinander streiten. Das wird etwa dann der Fall sein, wenn sich zwei verschiedenartige Formen des religiösen Lebens gegeneinander wenden.

Unser praktisch gerichtetes Zeitalter ist immer sehr geneigt, die ideellen Mächte zu verkennen. Steht etwa in Rußland dem westlichen Europa der Agrarstaat dem Industriestaat, die slavische Rasse der germanischen und romanischen gegenüber, wie es die Geschichtsphilosophen der Nationalökonomie und der Rasse vermeinen? Liegen nicht vielmehr noch ganz andere Kulturgegensätze vor zwischen dem tief religiösen Rußland, dem Rußland der Theokratie, das nicht ohne Vorwurf und Grauen auf den sündigen Westen blickt, und der westeuropäischen Republik, die als gemeinsames großes Schicksal die Renaissance erlebt und dadurch zur Freude am rein theoretischen Denken und zur Freude am sinnlich Schönen erzogen wurde?

Wir konstruieren unsere Formel des Weltgeschehens mit Rücksicht auf den doppelten Wertgegensatz:

1. den Gegensatz verschiedener Wertideen,
2. den Gegensatz innerhalb der Sphäre ein und derselben Wertidee.

Wer hätte nicht schon die Qual empfunden, die darin liegt, nicht verstanden zu werden? Dieses Nichtverstandenwerden liegt in erster Linie an dem Gegensatz der Wertideen, von denen die Menschen beherrscht sind. Für den Toren haben wir das Lächeln gutmütigen Spottes, für den amusischen Menschen das wegwerfende Urteil: Banausentum, für den Sittenlosen die scharfe Aburteilung. Wie aber, wenn in zwei Menschen das Religiöse in einer bestimmten Form mit dem Theoretischen in Streit gerät oder das Ethische mit dem Ästhetischen? Dann fühlen wir gar bald, daß aus dem anderen eine Überzeugung spricht, der wir unsere Anerkennung nicht versagen können, und die wir doch bekämpfen müssen; und dieser Kampf bereitet uns Schmerz. Und wir selber sind auch manchmal durch diesen Kampf zerrissen und zerstört. In dem hochkultivierten Menschen kämpft nicht sowohl in erster Linie das ernste Gewissen mit dem leichtfertigen Laster. Das Wertvolle selber hat sich die Brust des Menschen zur Walstatt erwählt. Wer hätte nicht selber den harten Kampf zwischen theoretischer Einsicht und religiöser Überzeugung durchgekämpft! Vor allem bleibt jenen dieser Kampf nicht erspart, die den Weg der Wissenschaft gewählt haben. Und im Gewande der Schönheit vermag das Sinnliche gar leicht uns abzulenken von dem strengen Gebot der Pflicht. Unmöglich scheint es uns, von so Entgegengesetztem bestimmt, unser Leben in Einklang zu führen, die Harmonie zu finden, die wir erstreben, da man, wie es scheint, nicht mehreren Göttern dienen kann. So ist es also der Polytheismus der Werte, welcher dem Leben die größten und schwersten Konfliktsmöglichkeiten schafft. Und eine Versöhnung zwischen ihnen herbeizuführen, ist unser höchstes Ziel, weil wir nur so zu einer wahrhaft geistigen Einheit werden. Und dieser Gegensatz ergreift auch die Völker und verhindert ein gegenseitiges Verstehen, das nicht nur durch die Verschiedenheit der natürlichen Gegebenheit und durch die Verschiedenheit des historischen Schicksals, sondern vor allem auch durch die entgegengesetzte Wertanerkennung gehemmt ist.

Wenn wir nun nach dem Sinn des historischen Geschehens fragen, so vertreten wir mit aller Geschichtsphilosophie die Überzeugung, daß in ihr die Bewegung des Geschehens, das auf einem Gegensatz beruht, und welches von einer Ruhelage ausging, die sich im Dämmergrau dem Blick des Forschers

entzieht, daß dieser Gegensatz zu einer Einheit geführt und versöhnt werden soll. Der Gegensatz aber, den wir in erster Linie zu betonen hatten, ist der Gegensatz von Wert und Wert oder von verschiedenen Formen des vernünftigen Lebens, deren Widerstreit so hart ist, daß niemals die eine in die andere übergeleitet, die eine in der anderen aufgehoben werden kann. Das Ziel des Weltgeschehens kann somit auch nur die Herstellung einer Werteinheit in dem Sinne sein, daß diese Antinomien, die das Leben zerreißen, zur Versöhnung gebracht werden.

Dann ist das Ziel des historischen Geschehens erreicht, wenn der Kompetenzenstreit der Vernunft erledigt ist und die Götter des Kulturlebens ihren Bezirk abgegrenzt, ihr Reich in Besitz genommen haben. Wenn das sittliche Leben, durch keine Ansprüche fremder Mächte beleidigt, sein eigentümliches Dasein lebt; wenn das Schöne an seiner Stelle selig ist; die Wissenschaft frei und ungekränkt an ihrer Stelle sich entfaltet, und der Religion ihr heiliges Innenreich gesichert ist; wenn der Staat nicht mehr verlangt, als ihm gebührt, und die Rechte und die Freiheit des Persönlichkeit ebenso gut gewahrt wird wie das Recht der Gemeinschaft; wenn das Recht selber dem gesteigerten Rechtsbewußtsein der Menschheit vollkommen entspricht und mit dem Bewußtsein höherer Sittlichkeit nicht mehr im Konflikt liegt: dann ist ein Zustand der Menschheit erreicht, den wir als den Zustand der irdischen Glückseligkeit bezeichnen können. Eine harte Arbeit der Geschichte ist erforderlich, um dieses Ziel zu erreichen. Denn wenn es schon schwierig ist, daß Menschen gegeneinander ihre Rechte abgrenzen und sich ihr Gebiet bestimmen, wie viel schwerer ist es dann, daß die Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten zwischen den Wertideen bestimmter Entscheidung unterliegen, so daß sie friedlich und ungestört beisammen wohnen können in den Herzen der Einzelnen und im Leben des Ganzen.

Indem nun aber die Kulturmächte durch das historische Geschehen schließlich im Menschheitsganzen die Stelle gewinnen, die ihnen gebührt, vermögen sie auch an ihrer Stelle dem Vernünftigen zum Siege zu verhelfen. Denn das Vernünftige, an falscher Stelle angewandt, führt zur Unvernunft, und so ist mit der Herstellung der irdischen Glückseligkeit auch ein Sieg des vernünftigen Lebens verbunden.

Unsere Argumentation ist also in Kürze diese:

Ohne Kultur keine Geschichte, denn alle historische Beurteilung hängt an dem Begriff der Kultur. Aus der Idee der Kultur kann allein der Sinn der Geschichte erschlossen werden. Wir erleben den Wertgegensatz und müssen die Wertfeindlichkeit der Kulturmächte konstatieren. Auf dieser Wertfeindlichkeit beruht die Hochflut des historischen Geschehens. Der Sinn der Geschichte liegt nicht sowohl in der Überwindung der Natur als vielmehr in der Versöhnung der Antimonien, welche zwischen den Wertideen oder ihren konkreten Erfüllungen im historischen Leben bestehen. Am Ende der Geschichte sollen sie versöhnt sein. Ihr Gegensatz ist zum Austrag gekommen. Nicht sowohl die Überwindung der Natur ist das Ziel der Geschichte — diese ist ja zum großen Teile schon geleistet und wird auch weiter geleistet werden —; sondern das Ziel der Geschichte ist vielmehr die Überwindung der Kultur. Das erste faßliche und deutliche Ziel aber ist die Vereinheitlichung der Kultur, die Ver-

söhnung der Kulturmächte. Bald wird die Zivilisation den ganzen Erdkreis durchdrungen haben, und immer mehr wird die Natur in den Dienst des Menschen getreten sein. Aber in diesem Prozeß als dem sichtbaren und augenfälligen, den wir erleben, können wir unmöglich den heiligen Sinn der Geschichte erblicken. Dieses brutale Beginnen der Vernunft gegenüber der Natur, das nur hart und notwendig ist, muß uns als etwas Vorläufiges erscheinen. Die Äußerlichkeit der Überwindung, die in dem Gedanken eines bloßen Zivilisationsprozesses liegt, erfüllt nicht den Sinn des Geschehens. In dieser äußerlichen Überwindung der Natur erscheint die Vernunft selber als eine Art Naturkraft, nur listiger und überlegener als die nackte Natur. Die erste große Sinnerfüllung liegt vielmehr in der Herstellung jener Ordnung und Gliederung des Vernunftlebens, die jede geistige Unterdrückung meidet, in der Herstellung eines Vernunftstaates, der weder die intellektualistischen Züge der griechischen Kultur noch die religiös kirchliche Physiognomie des Mittelalters aufweist, sondern ein ganz neues Antlitz enthüllt, das seine Schönheit vor allem dem Umstande verdankt, daß keine Form des geistigen Lebens mehr zum Dienen verurteilt ist, weder die Wissenschaft gegenüber der Religion noch die Religion gegenüber der Wissenschaft.

Dennoch kann die Herstellung der irdischen Glückseligkeit, wie wir die erste Sinnerfüllung einmal bezeichnen wollen, nicht das Ende der Geschichte genannt werden. Bedeutet doch diese Einheit des Kulturlebens erst die höchste Steigerung der Kulturmächte. Wie viel Kraft der Vernunft war doch bisher verschwendet worden! Verschwendet im Kampfe der Kultur mit der Natur und verschwendet im Kampfe der Kulturmächte untereinander. Hatte nicht die Moralität das sinnlich Schöne verfolgt, und hatten nicht die Anhänger des Schönen über die Moralität gespottet? Hatten nicht Religion und Wissenschaft einen verderblichen Kampf gekämpft? Die Wissenschaft um das einzig heilige Gut des Wahren willen und die Religion um das einzig wahre Gut des Heiligen willen. Diese Kämpfe haben ihr Ende gefunden in dem Zustande der irdischen Seligkeit der Kultureinheit. Die Kräfte, die bisher im Kampfe mit anderen Mächten verschwendet und vergeudet waren, sie können sich nunmehr auf die Steigerung und Erhebung des eigenen Wertgebietes richten. Alles Interesse der Kunst kann nun den Gegenständen der Schönheit und alle Kraft der Wissenschaft der Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Formen gewidmet werden. Sie sind alle zu freien Herrschern im eigenen Reich geworden.

Aber noch ist die Kultur nicht am Ziele, sondern der Gegensatz lebt in den einzelnen Kulturmächten fort und treibt sie gewaltig empor. Nicht mehr steht das wissenschaftliche Bewußtsein im Gegensatz zum religiösen Bewußtsein, aber zwischen den Gestalten der Religion und ebenso zwischen den Gestalstalten der Philosophie und Wissenschaft, zwischen den verschiedenen Gestaltungen des künstlerischen Lebens, des Rechtes, des Staates, sowie den verschiedenen Formen des sittlichen Bewußtseins dauert ein innerer Gegensatz weiter, der nach Vertilgung und Aufhebung ringt. Jedes Kulturgebiet ist auf einem Gegensatz aufgebaut, und dieser Gegensatz ist Bedingung für das Dasein des Problems. Mit seiner Lösung wäre auch der innere Kampf am Ziele, und die Geschichte würde lautlos und stumm.

Sobald der Streit der Kulturmächte geschlichtet ist und jede große Form des menschlichen Geisteslebens ihren eigenen Zielen leben kann, dann ist die Harmonie der Welt in dem schönen Ausgleich geistiger Kräfte hergestellt. Die Auflösung der ersten großen Antinomie bedeutet die Harmonie der Welt. Die Auflösung der zweiten Antinomie, des inneren Gegensatzes zwischen den einzelnen Kulturmächten bedeutet das Ende der Welt. Diese paradoxe Behauptung müssen wir jetzt deutlich zu machen suchen.

Legen wir den Zustand noch einmal fest, in dem sich der Prozeß des Weltgeschehens nunmehr befindet. Getilgt sind die uralten Feindschaften, welche die Götter des Kulturgeschehens in Zorn und Haß gegeneinander getrieben. Nicht mehr greift der Staat in die Rechte der religiösen Organisationen ein, und die Schönheit darf ungehindert in ihrem stillen Reiche walten. Nicht mehr wendet sich die Wissenschaft in leidenschaftlichen und heftigen Demonstrationen gegen die Allgewalt des Staates, noch verfolgt die religiöse Organisation die Freiheit des Denkens. Und auch jener schroffe Gegensatz wird schweigen, der das politische Leben so sehr verwirrt, den wir als den Gegensatz zwischen der Wertung des Persönlichen und der Wertung des Sozialen bezeichnen möchten, jener Gegensatz, unter dem unsere Gegenwartskultur vor allem leidet. Steht doch auf der einen Seite die Forderung, daß die Individuen sich vollkommen an das soziale Ganze anschließen, ja, daß sie in diesem Ganzen aufgehen sollen, da sie ja keine Berechtigung und keine Bedeutung haben ohne dieses Ganze, das die Persönlichkeit erzeugt und bestimmt. Liegt doch dieser Forderung die Auffassung zugrunde, daß nur das Soziale Wirklichkeit besitze, daß das Individuum eine Abstraktion sei. Soll doch infolgedessen auch die Geschichte nur als Bewegung der Massen verstanden werden, von der das Leben der großen Menschen nur erhoben und getragen wird. Organ der Masse ist er und nicht mehr.

Und dieser Betonung des Sozialen steht entgegen die Hochhaltung und Wertschätzung des Persönlichen, des Heldenhaften in der Geschichte, jene Überzeugung, daß der Held für das historische Geschehen so gut wie alles sei. Er ist der große Erreger und Beweger. Was wäre die plumpe Masse ohne ihn. Wir müssen an Carlyles Worte denken, die er dem Andenken Mohameds widmet: „Diese Araber, der Mann Mohamed und jenes eine Jahrhundert, — ist es nicht, als ob ein Funke gefallen wäre, ein Funke auf eine Welt, die schwarzer, wertloser Staub zu sein schien; aber siehe, der Staub erweist sich als explosives Pulver, er flammt himmelhoch von Delhi bis Granada. Ich sagte, der große Mann sei immer wie ein Blitz aus dem Himmel, die übrigen Menschen warteten auf ihn wie Feuerung, und dann entflammen sie auch."

Der Gegensatz in der Wertung des Individuellen und Sozialen, auch er wird im Zustand der irdischen Glückseligkeit zu einem Ausgleich gelangt sein.

Dieser Zustand wird ein Zustand höchster Entfaltung und Bewegung sein, weil so viele Reibungsflächen geschwunden sind. Der Kampf, der jetzt in die inneren Zentren getragen ist, lockt Schönes an Schönem und Gutes an Gutem hervor. Solange die Welt besteht, besteht dieser Gegensatz.

Soll das endgültige Ziel der Geschichte erreicht sein, so muß auch diese Bewegung aufhören und verstummen. Wie kann das geschehen? Untersuchen wir die Struktur der Kulturwerte, so bemerken wir, daß sie auf einem Gegen-

satz beruhen, der einen sehr verschiedenen Charakter trägt. In der Wissenschaft und überhaupt in der theoretischen Erkenntnis handelt es sich sicher ganz allgemein um den Gegensatz von Form und Inhalt. Die Form ist der Begriff als das Allgemeine, Bestimmte und Geltende, und der Inhalt ist das Unbestimmte und Unerforschte, das Irrationale, aus dem immer wieder neue Aufgaben der Erkenntnis herauswachsen. Man liebt es, dieses Rätselhafte und Unergründliche gleichzusetzen mit Natur als dem Inbegriff aller möglichen Gestalten. Der Begriff soll die unendliche Fülle überwinden. Ist es nicht die Vernunft in der Form des Begriffes, die der bloß sinnlichen Natur obzusiegen trachtet? Und doch liegt der Schwerpunkt des Streites nicht sowohl in dem Gegensatz von Vernunft und Natur, die nicht Natur ist, sondern vielmehr in einer verschiedenen Tendenz und Auffassung der Vernunft. Nach der einen Auffassung ist das Irrationale ein Unbegreifliches und Unüberwindliches. Alle Macht des Begriffes muß an ihm zuschanden werden. Nach der anderen Auffassung vermag der Begriff der Wirklichkeit vollkommen obzusiegen, und es gibt keine ewigen Geheimnisse und Rätsel für den Menschengeist. Hier stehen wir vor dem typischen, dem grundlegenden Gegensatz aller Erkenntnis. Hier handelt es sich um typische Formen der philosophischen Weltanschauung und überhaupt der theoretischen Erkenntnis. Die eine Anschauung ist getragen von einem schönen Glauben an die Macht der menschlichen Vernunft, die alles durchleuchten und durchdringen kann. Schön und mächtig muß diese Vernunft erscheinen, wenn sie an letzter Stelle immer das Große und Heilige sieht, trostlos und schwächlich aber, wenn ihr im Innersten der Welt ein kalter Mechanismus, ein sinnloser Wille, eine leere kalte Höhle der Armut und des Schreckens entgegengrinst. Die andere Anschauung ist getragen von einer hohen Andacht und Pietät gegenüber dem Rätselhaften in der Welt, und sie vermeint, daß der Erkenntnis von Gott Grenzen gesetzt seien, daß er für sie der Dunkle, Rätselhafte und Verschwiegene bleiben soll. Schön und herrlich ist diese typische Form des Irrationalismus, wenn sie besagen will, daß wir das Letzte nicht schauen können, daß wir warten müssen, bis unsere Augen aufgetan werden. Schwächlich und erbärmlich ist er jedoch, wenn er vermeint, daß es überhaupt nichts zu schauen gibt, wenn das Wissen in der müden Haltung der Skepsis verharrt.

Rationalismus und Irrationalismus bedeuten eine Form der Erkenntnis und gleichzeitig eine Stellung zum Erkenntnisproblem. Der Rationalismus vermeint, die Natur und die Welt gänzlich in Erkenntnis auflösen zu können, für den Irrationalismus ist das Göttliche ein Geheimnis. Wichtig ist für die Historie nicht sowohl das Verhältnis dieser beiden zur Natur, sondern ihr Verhältnis zueinander.

Wie das philosophisch theoretische Leben auf einem Wertgegensatz ruht, der in dem Gegensatz von Form und Inhalt zum Ausdruck gelangt und in den beiden großen Geistesmächten, dem Rationalismus und Irrationalismus, uns beherrscht, so auch die anderen Kulturmächte, und von diesen Gegensätzen aus und den Möglichkeiten, die in ihnen enthalten sind, wollen wir nunmehr den Versuch machen, die Typen des Kulturgeschehens zu entwickeln, um an ihnen den welthistorischen Prozeß, die universalhistorische Entwicklung deutlich zu machen.

Die Universalgeschichte hat es mit den logisch unlösbaren Antinomien zwischen den Kulturmächten zu tun. Die Antinomien trägt die Entfaltung des historischen Lebens einer Auflösung entgegen, die gleichbedeutend ist mit dem Ende des Weltgeschehens. Vollendung des Weltgeschehens und Auflösung des Gegensatzes sind synonyme Begriffe. Der Sinn der Geschichte ruht somit in der Versöhnung des Gegensatzes, der zwischen den Kulturmächten und in ihnen selber besteht.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Konstruktion des universalhistorischen Prozesses.

a) Der Anfang des Menschengeschlechts.

Der Anfang des Menschengeschlechts ist für die Geschichtsphilosophie ein undurchsichtiges Dämmergrau, der Nebel der Vorzeit. Das Vorzeitige ist das Unhistorische, das Bewegungslose, das Unvernünftige. Mit ihm verbindet sich die Seligkeit des tierischen Daseins, das bloße Gegenwartsleben ohne Vergangenheit und Zukunft. Es ist der Naturzustand des Menschen, ein durch die Bedürfnisse des Augenblicks ausgefülltes Leben, reich vielleicht an Gefahren, reich vielleicht aber auch an primitiver Lust. Der Naturzustand ist das Glück des primitiven Menschen, eine einfache, homogene Lebenswelt. Ein stilles Leben ohne Tat und Ereignis, ohne starke innere Erschütterungen. Ein Leben unter Vorherrschaft der Phantasie oder vielmehr ein Leben, das haltlos hin- und herschwankt zwischen dem herben Bewußtsein der Realität und den Ankündigungen und Verheißungen einer imaginären Traumwelt. Ein reiches, volles, ausschweifendes Leben, das noch keine Ordnung und Gesetzmäßigkeit kennt. An diesem Leben hatte der Geist noch keinen Anteil. Er hatte noch nicht an ihm geformt und gebildet, sein Denken und Verstehen noch nicht in die Natur hineingelegt, um das Schöne, das er geschaffen, aus ihr herauszulesen. Der Mensch ist ja selber nur Natur und steht als Natur in dem natürlichen Zusammenhang der Dinge. Noch vermag sich seine Reflexion nicht über sie zu erheben, noch reichen seiner Seele Kräfte zur bildenden Tat nicht aus. Er ist Gegenstand unter Gegenständen, Stein unter Steinen. Noch geht kein Leben von ihm aus in die Dinge, sondern das Leben wohnt in ihm still in sich zurückgezogen. Und sofern der Mensch schauen und sehen kann, sieht und schaut er alles nur mit seinen Augen ohne jede Tradition und Bindung durch das Allgemeine. So ist die Welt für jeden eine andere, sofern sie überhaupt als ein vom Ich Getrenntes erschaut wird. Jeder glaubt an seine Welt, und abgeschlossen von allem Tun ruht das Ich in der Hülle des Seins.

b) Die Bewegung des vernünftigen Lebens.

Diese Welt der Natur in ihrem schlichten und einfachen Seinscharakter hat durch die kulturschaffende Vernunft etwas unendlich Kompliziertes und Problematisches erhalten. Von dem Beginn ihres rätselhaften Werdens an erfüllt sie mit tausend mannigfaltigen und entgegengesetzten Formen die Welt.

Es ist aber in ihr von vornherein diese doppelte Tendenz, für sich zu bleiben und sich auszubreiten. Das vernünftige Leben geht sowohl auf Abschließung und Absonderung von der bloßen Natur, auf Isolation und Aufbewahrung der neuen Werke und Leistungen für den engen Kreis ihrer ursprünglichen Schöpfer, wie es auch andererseits auf Ausbreitung gerichtet ist, bestrebt, den Entbehrenden und Ohnmächtigen mitzuteilen von dem großen Reichtum des Geschaffenen. Mit dem Werden der Vernunft wurde der Mensch zum Schöpfer und zum Leistenden. Die Schöpfung war das Neue, das Unerhörte, das Wunder, welches ihn trennte von der Natur. Früher von der Natur bestimmt, bestimmte er nunmehr die Natur. Und ihren dunklen Rätseln gegenüber vollzog er zuerst die große Tat der Sinngebung, indem er zeigte, was sie bedeutete, und wie sie ward. Er bildete das Kunstwerk, das wohl dem Interesse am Stofflichen entsprang, aber das Stoffliche auch gleichzeitig überwand und es in freierschaffener Form von dem natürlichen Zusammenhang der Dinge abhob und abschnitt. Und schließlich stellte die Vernunft Forderungen auf, die der Selbstverständlichkeit der Instinkte mit ihrem primitiven Lustverlangen schroff und herb entgegentraten, und das alles in dem Bestreben, eine Ordnung aufzurichten, die der Naturordnung durchaus entgegengesetzt war, nämlich die moralische Ordnung der Dinge, die der frei waltenden Willkür und dem Recht des Stärkeren ein Ende bereitete.

c) Die Heroen.

Sofern die Schaffenden den neuen Vernunftgewinn für sich bewahrten, schlossen sie sich zu einer geringen Zahl von Auserwählten zusammen. Sie hatten ein Recht auf das von ihnen Gefundene und Entdeckte und wollten es für sich behalten, weil es ihnen zu köstlich und zu gefährlich schien für die anderen. Zu köstlich, deswegen sollte es ihnen gehören, welche die Kraft besaßen, es immer wieder von neuem zu gestalten und zu erwerben, ihnen, den Helden und Königen der Geschichte. Sie entdeckten in der Vernunft und ihren Gütern und Geschenken eine Quelle höchster Erregung, alle Möglichkeiten einer gesteigerten Lebensform. Sie waren bereit, dem Leben der Sinnlichkeit so weit zu entsagen, als es die Aufrechterhaltung und Erwerbung des Neuen verlangte. Sie waren bereit, Opfer zu bringen. Als Bildende und Gestaltende opfern sie dem Allgemeinen gar viel von blühender Sinnlichkeit. Sie wußten auch wohl, daß dieses neue Vernunftleben, das sie zu leben begannen, Gefahren in sich barg, sofern es den Menschen aus der alten gewohnten Ordnung herausriß. Und wenn auch das neue Erlebnis der Vernunft ihnen so herrlich erschien, daß ihr Auge nicht aufhören mochte mit Schauen und ihre Lippen sich immer wieder öffneten zur Lobpreisung der erfahrenen Schönheit, die, durch eigene Kraft erworben, ihnen zugleich auch wieder als ein Geschenk höherer Wesen erschien, so merkten sie doch auch wieder, daß schlecht angewandte Vernunft höchst verderblich sei, und daß die Bejahung des vernünftigen Lebens den Verzicht auf das Glück des sinnlichen Daseins bedeutete.

Solange die kulturschaffende Vernunft noch nicht in Wirksamkeit getreten war, waren die Unterschiede zwischen den Menschen gering, beruhten sie doch lediglich auf Differenzen rein physischer Kraft. Nun aber trat eine Potenz in Tätigkeit, die das psychische Leben in der mannigfaltigsten Weise ge-

staltete und eine Fülle von Unterschieden setzte, als Stufen in der Erfüllung des vernünftigen Daseins, als Ansätze zur Bildung eines persönlichen Lebens, als Möglichkeiten und Fähigkeiten zu schöpferischer Tat. So offenbarte sich gar plötzlich eine ungeheure Kluft von Mensch zu Mensch. Auf der einen Seite jene, welche die freie Entfaltung des Vernunftlebens zu den Höhen der Menschheit trieb, und auf der anderen Seite jene, die nicht aus eigener Kraft in das neue Leben eintreten konnten, sondern der Unterweisung bedurften und ohne diese verurteilt waren, ein bloßes Sinnenleben weiter zu führen. Von der hohen Warte des Erreichten übersah der junge Kulturmensch des anderen Not. Und entscheidend für die Entwicklung der Menschheit mußte es nun sein, wie sich die andern Kulturträger, die von den Menschen als Heroen angestaunt wurden, zur Frage der Vernunftausbreitung verhielten. Sowohl die absolute Konservierung des Vernunftlebens für ihre Entdecker, wie auch seine freie und ungehemmte Ausbreitung war erheblichen Schwierigkeiten unterworfen. Die Aufbewahrung der Kulturgüter für wenige gestattete eine einheitliche Organisation des Vernunftlebens. Auch blieb das Wertvolle so vor Profanierung geschützt, und, mit dem Schleier des Mysteriums umgeben, konnte es zur Aufrichtung einer Autorität des geistigen Lebens führen. Andererseits blieb das Vernünftige in dieser Isolierung und Hemmung von vielen Möglichkeiten der Entfaltung abgeschnitten. Es konnte sich in dieser Zurückhaltung und Abtrennung nicht differenzieren. Die bewahrende und zentrierende Haltung im Tun der Heroen mußte das Ganze des Vernunftlebens in relativer Einheit und Gleichartigkeit halten. Auch ließ ein solches Verhalten eine schroffe, unüberwindliche Kluft entstehen zwischen den wissenden Kulturmenschen und der Masse der Kulturlosen, dem Sinnendasein Hingegebenen. Jene übernahmen den Konflikt von Sinnlichkeit und Vernunft, sie nahmen ihn auf sich und hatten die Kraft, gleichzeitig so tierisch und göttlich zu sein. Den anderen aber trauten sie diese Kraft nicht zu; deswegen ließen sie jene in der Armut des Geistes. Der Gegensatz aber zwischen der kleinen Zahl der Kultivierten und der großen Zahl der Schwachen und Kulturlosen barg in sich die Gefahr, daß das süße Geheimnis der offenbarten Vernunft den Menschen wieder verloren gehen konnte mit dem Tode der Schaffenden. Auch blieb die Lage der Lenkenden bedroht, solange sie als die einzig Wissenden der großen Zahl der Unwissenden gegenüberstanden. Das Vernünftige in seiner Isoliertheit konnte Furcht, aber auch Haß erregen. Das Werthafte war durch die Fülle des Wertlosen mit ständigem Untergang bedroht.

d) Der Typus des Herrschers.

Der Typus jener Heroen, welche in der Alternative zwischen Aufbewahrung und Ausbreitung des Vernunftlebens mit voller Entschiedenheit seine Zentralisierung und Isolierung bejahten, erfüllt von dem Wunsche, ihm eine einheitliche Organisation zu geben und das Kostbare von den Schwachen und Elenden zu entfernen, ist der Typus des Herrschers. Sie lebten dem Gedanken, daß die Sinnenlust, die rein materiellen Freuden und Genüsse für den schwachen und hilflosen Menschen Glücks genug seien, während sie selber das große Opfer der Entsagung und Entbehrung auf sich nahmen, den Gegensatz anerkannten und so das Ernsthafte und Tragische in das Geschehen trugen.

Es ist die Idee des Herrschers, diese große Einheit des Vernunftlebens herzustellen und die kalte und stolze Abgeschiedenheit und den Kampf und den Streit auf sich zu nehmen, um ihn für sich zu tragen, um ihn in sich durchzukämpfen und zum Austrag zu bringen. In der Abgeschiedenheit und Einsamkeit ihres stolzen Herrenlebens ist eine große Möglichkeit allgemeinster Stellungnahme zum Leben der Vernunft wirklich geworden Die Natur des Herrschers kann in jedem Vernunftgebiet hervortreten. Es gibt ebensowohl religiöse wie politische Herrschernaturen. Von den großen Griechen gehörten Heraklit und Plato zu ihnen, Perikles und die hohen und stolzen Gestalten der Stoa. Es kann aber in diesem Typus wieder ein Doppeltes unterschieden werden. Wir sahen, daß er im Verhältnis zur Vernunft und den Gütern, die sich mit ihr verbinden, die Abschließung und Aufbewahrung bejaht. Das kann aber einerseits geschehen in dem Wunsche, sie für sich zu haben und sich in sie zu versenken und in ihr zu leben. Andererseits kann sich mit diesem Wunsche auch das Bestreben verbinden, das isolierte Wertvolle, das sein Besitz geworden ist, in praktischer Hinsicht nutzbar zu machen, indem das Vernünftige das immer mächtig ist, zu einer sichtbaren Macht ausgebaut wird und nunmehr als Autorität erscheint. Es gibt Könige im Reiche des Gedankens wie Spinoza und Fichte und Herrscher der Tat und des politischen Lebens wie Napoleon. Gemeinsam aber ist ihnen in besonders hohem Maße das Los der Einsamkeit und Abgeschiedenheit. Sie haben sich von den anderen entfernt und getrennt, wie der Kaiser Tiberio, der auf Capri seine einsamen Marmorpaläste baute, oder wie Karl V., der im Kloster von St. Just Ruhe suchte. Sie können nichts Gleichwertiges und Gleichberechtigtes neben sich dulden, das Königliche in ihnen fordert das Alleinsein. Dieses Herrschertum kann Eigentum und Privilegium eines Einzelnen oder einer Klasse oder auch eines ganzen Volkes sein. Wenn die Idee der Auswahl und des Aufbewahrens sich mit dem politischen und sozialen Leben eines ganzen Volkes verbindet, so entspringt die Idee des auserwählten Volkes, die als die erste große bewußte Form des nationalen Daseins anzusehen ist, und die im Charakter des griechischen Volkes ebenso deutlich hervortritt wie in der Idee des Hellenentums. Das Vernunftleben, sofern es auf Einheit, Isolation und Abgeschiedenheit gerichtet ist, führt zur Konstituierung und Bildung von Zeitaltern, die wir als synthetische bezeichnen können. Das Vernunftleben ist streng organisiert und zu einer einheitlichen Wertauffassung verbunden. Schon das Griechentum hat trotz aller partikularen Gegensätze ein solches gemeinsames, eng umgrenztes und geschlossenes Wertleben offenbart, wie eine Analyse des hellenischen Kulturbewußtseins deutlich machen kann; aber erst im Mittelalter können wir die Vollendung des großen synthetischen Gedankens erblicken.

c) Die Symbole des Endes.

Erinnern wir uns nunmehr an das Prinzip der Geschichtsphilosophie als den Endzweck des historischen Geschehens, von dem aus wir die großen Anfangserscheinungen des Kulturlebens zu verstehen suchten, so fanden wir, daß der Sinn des historischen Geschehens darin erblickt werden mußte, daß die Wertfeindlichkeit, die sowohl zwischen den einzelnen Kulturwerten

besteht, als auch jeder Kulturwert selber auf einer Antinomie beruht, durch die historische Bewegung getilgt und ausgelöscht wird. Suchen wir nun die synthetische Tendenz der großen Herrschernaturen, jener auserwählten Völker, die von demselben Gedanken erfüllt sind, und der Zeitalter, die ihre Physignomie tragen, zu verstehen, so erscheinen sie uns als die großen Symbole jener Einheit, die einst werden soll. Sie sind die sichtbaren Zeichen des Endes und tragen in sich das große Gefühl der Zukunft. Sehen wir aber genauer zu, so ist jene Einheit, die sie verkünden und in Leben und Tun zum Ausdruck bringen, noch nicht jene Einheit, welche die Wertfeindlichkeit überwinden soll, ja sie hemmt sogar die Erreichung des notwendigen Zieles. Die „Herrscher" halten die Gegensätze zurück und lassen sie nicht deutlich hervortreten. Sie bleiben in der Knospe verschlossen. Es kommt zu keinem Austrag und keiner Erfüllung. Sie dulden nicht die Trennung der Wertgebiete und halten damit auch die Entfaltung der einzelnen Vernunftformen zurück. Die von ihnen hergestellte Einheit ist eine trügerische, unter der verborgene Gegensätze lauern. Sie erreichen die Einheit, indem sie nur ein Minimum des Wertlebens verlangen. Wohl gewinnt in ihnen das Vernünftige hohe und höchste Gestalt. Sie sind ja die großen Wissenden, die das Drohende und Gefährliche der Vernunft und des vernünftigen Lebens auf sich genommen haben, und die der Menschheit das große Leid des Zweifels und der Verzweiflung ersparen möchten, wie Dostojewskis Groß-Inquisitor Kardinal. Der Rationalismus der Aufklärung hat diese großen synthetischen Naturen, diese priesterlichen und königlichen Herrscher, die von einem hohen Stolz umkleidet sind, in ihrem leidenschaftlichen Hasse wohl als Betrüger und Verräter hingestellt, da sie der Masse das nicht gaben, was sie von ihnen verlangte, und sie, wie behauptet wurde, über die Wahrheit täuschten, demjenigen eine Anerkennung zollend, was sie im Grunde ihres Herzens verachteten. Es hat gewiß wahre und falsche Herrscher gegeben. Die Aufklärung hat mit den falschen die wahren verkannt, weil ihr der Sinn dieses Typus notwendig verhüllt bleiben mußte. Die Herrscher bewahrten die Kulturschöpfung, weil sie ihnen zu kostbar erschien für die Verständnislosen, sie verhüllten sie, weil ihrem Glanz Gefahr drohte. Sie hatten Mitleid mit den Erbärmlichen und ließen ihnen das Glück der Tiere. Sie trugen das, was jene niemals zu tragen vermochten.

f) Der Typus des Propheten.

Dem Typus der Herrscher steht gegenüber der Typus der Propheten. Wenn jene die Schönheit des vernünftigen Lebens für sich bewahren und sie und sich abheben und abtrennen von dem gemeinen Haufen, sind diese ihre Verbreiter und Ausbreiter. Das Kostbare, was ihnen zuteil geworden ist, von dem sie ein Wissen haben, wollen sie mit den anderen teilen. Sie sehen jene in ihrer Unvernünftigkeit und Erbärmlichkeit und werden von tiefem Mitleid ergriffen über die Trostlosigkeit und Enge ihres Daseins. Denn ihre Liebe und ihr Mitleid ist größer als ihr Stolz. Sie wollen und müssen sich offenbaren, und sie können sich auch offenbaren, denn sie sind die Herren der Weltgeschichte. Sie achten das Geschaffene und Geschaute nicht so hoch, daß sie nicht bereit wären, es fortzugeben und zu verschenken. Sie sind die großen Gebenden und

Schenkenden, aber gleichzeitig auch diejenigen, die viel verlangen und fordern. Denn sie dulden nicht das Glück der Tiere. Das Glück der Tiere ist für sie nicht ein einfach Wertloses, vom Wert noch nicht Erfülltes, sondern ein ewiger Vorwurf, ein Kerker der Seele, die ganze Unseligkeit des Sinnendaseins, die nach Erlösung verlangt, das stumme Seufzen der Kreatur nach Befreiung. Und so geben sie das Große und Schöne preis, bringen es bereitwillig zum Opfer, setzen sich aus mit liebender Tat den Gefahren des Verkanntseins. Denn wenn sie von jenem Schönen sprechen, das sie bewegt, so laufen sie ja Gefahr, verhöhnt und verspottet zu werden. Sie schonen weder sich noch die anderen, noch auch selbst das Göttliche, das ihnen zuteil wurde. Sie entbehren die Einsamkeit und wandern in der Menge. Sie schonen die Ärmlichen nicht, sie stören ihr primitives Glück und regen ihre Seele auf. Sie sind bereit, sich selbst zu opfern und zum Märtyrer ihrer Lehre zu werden. Sie bejahen den Untergang und die Katastrophe. Sie sind bereit, auch das Heilige möglicher Profanierung preiszugeben, damit es in jenen armen dunklen Seelen ein leises Licht und eine leise Bewegung entzünde.

Die Propheten sind die Verschwender der Vernunft. Sie wollen, daß das Gute allen zuteil werde. Sie bejahen die absolute Mannigfaltigkeit der Vernunftgestaltung und sind vielfach der irdischen Ordnung gram. Ihre große Liebe zur Vernunft geht so weit, daß sie zu Verächtern des Leibes und der Sinnlichkeit werden können. Sie wollen nicht die Anerkennung und Verehrung der Mitmenschen, sondern vielmehr ihre Liebe. Sie wollen nicht herrschen, sondern dienen. Sie wollen nicht Sklaven, sondern Jünger. Es ist deutlich, daß die Idee der Entwicklung und auch des Fortschritts von ihnen repräsentiert wird, während die Herrscher mehr das Prinzip der Ordnung betonen. Gehen sie doch auf Vermehrung der Kultur aus. Differenzieren sie doch die schwere und homogene Masse der Vernunfttradition.

g) Formen dieser Typen.

Der Typus des Propheten kann auf jedem Wertgebiet erscheinen. Es gibt prophetische Philosophen, prophetische Priester und prophetische Könige. Empedokles und Sokrates waren Propheten, ebensogut wie Mohamed. Wie Gregor VII. ein Herrscher-Papst war, so Joseph II. ein Propheten-König. Groß ist die Zahl der Dichter, die zu ihnen gehört. Und zahlreiche Männer der Wissenschaft und Apostel der Sittlichkeit stehen in ihrem Dienst. Es lassen sich aber in der Reihe der Propheten ähnlich wie in der Reihe der Herrscher zwei verschiedene Klassen unterscheiden. Das Herrschertum kann einen, wir können fast sagen überirdischen Charakter annehmen, wenn die Idee einer erhabenen Einsamkeit und Abgeschiedenheit im Besitz des Wertvollen bejaht wird. Das ist die große Selbstbejahung und Selbstbehauptung in der Vernunft, ein echt königliches Verhalten. Jeder Gedanke an Wirksamkeit in der Gestalt der Autorität ist hier ausgeschlossen. Um ihrer selbst willen wird die Vernunft bewahrt. Diesem Typus in der Reihe der Herrscher entspricht die Gestalt des Propheten, der die Bejahung der Vernunftverschwendung bis zur Aufgabe und Verneinung des eigenen Lebens führt. Wahrhaft prophetisch gedacht ist das Opfer des eigenen Lebens, wie es Sokrates und Christus gewollt, und wie

es auch unter den Geringeren ein Giordano Bruno gebracht. Er verschwendet die Vernunft um der Vernunft willen und stellt sie nicht in den Dienst irgend einer irdisch-sozialen Ordnung. Der andere Typus des Propheten entspricht jener Form des Herrschertums, die wohl das Prinzip der Isolation und Abgeschlossenheit auf das strengste aufrecht erhält, aber auch aus dem Vernunftleben etwas macht, sofern es diese mit Symbolen umhüllt, die dem sinnlichen Menschen verständlich sind und seine Reinheit in sinnlich-irdische Institutionen eingehen läßt, die dann als autoritative Verordnungen und Einrichtungen dem Herdenmenschen gegenüberstehen. Diesem Typus des Herrschers entspricht jener Typus der Propheten, denen die Vernunft als das große Heilmittel erscheint, welches den Körper der Menschheit von allen Gebrechen und Krankheiten genesen läßt, und die sein dunkles und unverstandenes Schicksal erleuchtet. Jene Aufklärer im guten Sinne des Wortes, die eine helle Vernunfteinsicht zur Beherrscherin des Daseins erheben möchten, von der ein ruhiges Licht ausgeht, in dem alles sich versteht und erkennt. Sie wollen nicht eine bestimmte und geschützte, sondern eine frei ausstrahlende Vernunftmacht, die bis zum Schmutz der Gasse und zur Trivialität des Alltags reichen soll. Es soll nichts Kaltes, Fremdes und Liebloses zurückbleiben.

h) Analytische und synthetische Zeitalter.

Wie es nun Zeitalter, Epochen und Perioden gibt, in denen das Herrschertum und die Idee der Vernunftbehütung dominiert, Zeiten, die durch die Betonung der Einheit und Ordnung besonders charakterisiert sind, wie das Mittelalter, und die wir als synthetische bezeichnet haben, so gibt es nun auch analytische, in denen das Prophetentum dominiert, wie im alexandrinischen Zeitalter und im Zeitalter der Aufklärung. Diese Zeitalter, welche die Vernunftvermehrung und -ausbreitung bejahen, sind an dem Prinzip der Entwicklung und des Fortschritts orientiert. Doch müssen wir gleich hier erwähnen, daß die idealtypischen Begriffe synthetisches und analytisches Zeitalter viel zu allgemein sind, als das von ihnen aus auch nur annähernd der Typus einer bestimmten Epoche der Menschheitsgeschichte charakterisiert wäre. Um die Wirklichkeit einer historischen Epoche zu verstehen, bedarf es weit eingehenderer Spezialisierungen. Wohl aber ist in diesen Begriffen das allgemeine Schema für die Bestimmung eines Kulturabschnittes gegeben. Es gibt keine absolut synthetischen und analytischen Zeitalter, und doch ist nur von diesen Begriffen aus der Sinn einer Zeit zu verstehen. Wir müssen bei dieser Gelegenheit auf die absolute Äußerlichkeit hinweisen, die in den historischen Unterscheidungen von Altertum, Mittelalter und Neuzeit liegt. Daß diese Unterscheidungen in ihrer Absolutheit für die Entwicklung der westeuropäischen Kultur bestimmt sind und diese zum Typus der Menschheitsgeschichte gemacht wird, soll noch nicht einmal als Argument geltend gemacht werden, weil ohne Zweifel in ihr das größte und wertvollste historische Geschehen flutet. Aber wie dürftig und wie wenig bezeichnend sind diese Namen: Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Alt und neu und das, was in der Mitte liegt, als ob nicht das Alte auch einmal neu gewesen wäre und das Neue vor dem Geschick des Alterns bewahrt werden könnte. Wir können uns einen Typus des mittelalterlichen Menschen denken,

weil dieses Zeitalter begrenzt ist, aber die alte und neue Zeit, die ohne denkbaren Abschluß die Jahrtausende umfassen, wie können sie uns die Möglichkeit geben, einen gleichwertigen Typus zu bilden, es sei denn, daß man unter dem alten Menschen den Hellenen im Zeitalter des Perikles, und unter dem neuen Menschen den Sohn des 20. Jahrhunderts versteht. Natürlich soll deswegen nicht geleugnet werden, daß Geschehnisse, wie der Untergang des römischen Reiches und die Vorherrschaft der germanischen Völker ebenso wie Renaissance und Reformation von höchster Bedeutung für die Entwicklung des Menschengeschlechtes gewesen sind.

i) Bedeutung der Typen für den Sinn des Geschehens.

Wenn wir nunmehr den Begriff des analytischen Zeitalters und die Idee des Propheten an unserem geschichtsphilosophischen Begriff des Endzwecks messen, nach dem die Wertfeindlichkeit überwunden werden soll, so ist seine Bewegung darauf gerichtet, die Wertunterschiede hervortreten zu lassen und jene starre Einheit zu brechen, in der das Wertleben der Vernunft ursprünglich ruht. Der Prophet verneint, daß der Vernunftentfaltung irgend eine Grenze gesetzt werde, er bejaht die Entwicklung unbedingt und ist der Mannigfaltigkeit und Fülle so sehr hingegeben, daß er die Einheit gar häufig aus den Augen verliert. Er ist es, der die Weltgeschichte dem Ende zutreibt, sofern die schnelle Entfaltung der Kultur gleichbedeutend ist mit der Beschleunigung ihres Unterganges.

Denken wir die synthetische Bewegung als die einzig vorhandene und alles Weltleben durch die Herrscher bestimmt, so würde das Geschehen in einer starren Ordnung der Dinge ankern. Würde dagegen das analytische Prinzip das einzig wirksame sein, so würde die Entwicklung im rasenden Tempo sich vollziehen und die Stabilität und Ordnung der menschlichen Gesellschaft bedroht sein. In allen menschlichen Dingen und zu allen menschlichen Zeiten lebt diese Doppelbewegung der Vernunft, und die Ganzheit des sozialen Lebens erhält durch sie ihr eigentümliches Gepräge.

k) Vernunft und Natur.

Denken wir, bevor wir uns die große Kulturbewegung des Menschengeschlechtes deutlich machen, noch einmal an den Gegensatz von Vernunft und Natur, so läßt ihr gegenseitiges Verhältnis folgende Alternativen zu: Entweder sie stehen beziehungslos neben einander, oder sie treten in eine notwendige Beziehung. Bleiben sie beziehungslos, so ist das Sinnliche nur das zufällige und gleichgültige Material, der bedeutungslose Schauplatz, wo sich das Große abspielt. Das Vernünftige wird durch das Sinnliche nicht verschlechtert und das Sinnliche durch das Vernünftige nicht verbessert. Setzen wir aber eine Beziehung zwischen beiden, so kann ihr Verhältnis friedlich oder feindlich sein. Ist das Verhältnis friedlich, so entschließt sich die Vernunft, die Sinnlichkeit rückhaltlos zu bejahen und anzuerkennen. Die Vernunft sieht ein, daß das Sinnenleben auch ihr höheres Dasein trägt. Sie erkennt im Sinnlichen der Natur, in den ungebrochenen und starken Leidenschaften die dunkle Geburtsstätte für das Schöne und Auserwählte. Die Vernunft läßt die Sinnlichkeit,

wie sie ist, und liebt sie wohl gar als den freundlichen, glückspendenden Genossen, mit dessen Schwäche man Nachsicht haben sollte. Oder aber die Vernunft ist der Sinnlichkeit Feind, so kann das eine doppelte Bedeutung haben. Der Gegensatz und die Feindseligkeit kann nur an dem jetzigen Zustand der Sinnlichkeit liegen. Die Sinnlichkeit wird in ihrem Gegenwartsdasein nicht bejaht, aber es besteht die Hoffnung und Erwartung, daß die Sinnlichkeit ihren Charakter verändert und sich bessert. Es besteht die Hoffnung, daß sie gereinigt wird von ihrem Mangel, daß das Sinnendasein verklärt und geläutert wird. Anders, wenn das Sinnliche von der Vernunft als das absolute Hemmnis ihres Seins, als das Böse und Wertfeindliche erkannt wird. In diesem Falle verneint die Vernunft die Sinnlichkeit absolut und sucht sie vollkommen auszutilgen und zu vernichten. In diesen Werthaltungen gegenüber der Natur haben wir Grundverfassungen des Kulturtypus zu erblicken.

1) Die ursprüngliche Einheit der Wertgegensätze.

Da unsere universalhistorische Betrachtung sich auf die Mittelmeerkultur und ihre Entwicklung beschränken soll, die einzige, die uns bis zu dem Grade vertraut ist, daß wir imstande sind, ihrem Sinngefüge im einzelnen nachzugehen, so erledigt sich die Frage, in welcher Reihenfolge die Kulturmächte in Erscheinung getreten sind. Denn so viel ist augenscheinlich, daß eine geringe Differenzierung des Vernunftlebens schon vor dem Eintreten des Hellenentums in die Geschichte sich vollzogen hatte. Wir können über den Gang dieser Differenzierung nur Vermutungen haben. Möglich, daß, wie Schiller gemeint hat, die selbständige Entfaltung des moralischen Bewußtseins die Entfaltung des ästhetischen Lebens voraussetzt. Aber es fragt sich immer, welches Maß von Vollendung und Selbständigkeit wir annehmen, um das Dasein eines besonderen Kulturwertes zu behaupten. Lebt etwa die Wissenschaft mit dem ersten selbständigen Erkenntnisurteil oder erst dann, wenn sie Methode und Theorie gefunden? Lebt die Kunst mit der Schönheit der ersten Intuition, dem ersten zarten Verstehen beglückender Formgebilde, oder muß das große Kunstwerk vollendet sein, um die Wirklichkeit des Schönen zu dokumentieren? Nur soviel ist gewiß, daß das Vernunftleben ursprünglich als Einheit gegeben war, und daß die Herrscher diesen Schatz behüteten. Überall bemerken wir noch die Spuren dieser ursprünglichen engen Verbindung, da alles Tun und Werten der Menschen von einem Einheitsgrundgefühl getragen war, da der Mangel an Reflexion die großen Vernunftantinomien noch nicht als solche erkennen ließ, da alles sich so eng zusammenfand, daß Konflikte und Gegensätze ausgeschlossen schienen und die stille Substanz des geistigen Lebens noch vor großen Erschüttungen bewahrt wurde oder einige wenige diese Konflikte auf sich nahmen. Das war die vorphilosophische Zeit, da die Propheten hinter den Herrschern noch ganz zurücktraten, wenn sie auch damals schon ihre Forderungen geltend machten und heimlich an der Arbeit waren.

Diese ursprüngliche Einheit der Wertgegensätze ist in der Mythologie gegeben. Daß im Mythos tatsächlich eine ursprüngliche Einheit vorliegt, erhellt schon daraus, daß er eine Interpretation von sämtlichen Wertgesichtspunkten aus gestattet. Daß religiöse und ethische Momente im Mythos vorliegen, ist

ja immer gesehen und nie bezweifelt worden. Daneben ist er als rein theoretischer Versuch der Welterklärung von Hume und Comte aufgefaßt, und Schelling hat in dem Mythos den wahren Stoff aller Kunst gesehen. Hier im Mythos haben wir in der Tat noch die ungeteilte Vernunft. An dieser bunten Gestaltenwelt hatten alle Kräfte des Geistes gemeinsam Anteil. Die Welt der Mythologie war eine Welt der Vorstellungen und entbehrte vollkommen der Klarheit und Bestimmtheit des Begriffes. Dieser Mangel an Bestimmtheit kommt schon darin zum Ausdruck, daß die mythologischen Vorstellungen einem ständigen Wandel unterliegen. Die freischaffende Phantasie hat das Recht, an ihnen weiter zu bilden. Nicht nach bestimmten Regeln erfolgt diese Umbildung, nicht nach festen Zielsetzungen der theoretischen Erkenntnis, sondern um Aufschluß über einen Gegenstand des Wissens zu geben, ist die schauende, gestaltenbildende Phantasie auf das emsigste an der Arbeit. Sie arbeitet aber auch weiter an diesem ungeheuren Komplex von mythologischen Vorstellungen, lediglich um ihrer Freude an künstlerischer Gestaltung willen. Die mythische Gestalt soll ein Wirkliches ausdrücken und ist gleichzeitig ein Produkt des asthetischen Bewußtseins. Ferner sind aber diese Gestalten des Mythos auch gleichzeitig Gegenstände der religiösen Verehrung, es sind Götter, angefleht im Kultus und gefeiert durch Opfergaben. In ihrem Verhalten untereinander und zu den Menschen drückt sich dann auch weiter ein moralischer Sinn aus. Zeus ist der gerechte Vater der Götter und Menschen, und Forderungen werden erhoben, die der gute und fromme Mensch erfüllen soll.

Wenn wir nun an jene Wertfeindlichkeit denken, deren Überwindung das historische Geschehen vollziehen soll, so ist es deutlich, daß die Wertgegensätzlichkeit zwischen den verschiedenen Gebieten der Kultur in der Form des Mythos noch verhüllt und verschleiert ist, während der in jeder Wertsphäre angelegte Dualismus schon hervortritt, denn sonst könnte man überhaupt von keinem Wertleben sprechen, nicht einmal von einem heteronomen. Wir müssen also im Mythos den religiösen, theoretischen, ethischen und ästhetischen Gegensatz aufweisen können, die das religiöse, theoretische, ästhetische und ethische Bewußtsein kontituieren. Um sie in ihrer Ursprünglichkeit zu finden, wenden wir uns der Welt des Dichters Homer zu. Dieser Ausgangspunkt unserer Konstruktion bedarf noch einer näheren Rechtfertigung.

m) Der hellenische Mythos.

Wir gehen von dem hellenischen Mythos aus, weil wir unsere geschichtsphilosophische Konstruktion auf die Kultur des Mittelmeeres beschränken wollen. Wir haben ein gewisses Recht, uns auf diese Kultur zu beschränken, einerseits weil sich in ihr die höchste Bewegung des historischen Denkens entfaltet hat, und dann auch, weil uns dieser Kultur gegenüber, aus der unsere eigene Kultur hervorging, die höchste Verstehensmöglichkeit beschieden ist. Wir wählen den Mythos der Hellenen, weil er am Anfang der ganzen westeuropäischen Geistesentwicklung steht, und wir denken besonders an den Mythos Homers, weil die zerstreuten Gestalten des mythenbildenden Bewußtseins durch die Kraft des ästhetischen Bewußtseins in den großen Gedichten, die unter seinem Namen gehen, eine wundervolle Vereinigung gefunden

haben. Sollte es nie einen Homer gegeben haben, so ist der Mythos der Ilias und Odyssee für uns um so wichtiger. Wir hätten dann die Gewißheit, daß die Götterwelt des Homer nicht so sehr die künstlerische Schöpfung eines einzelnen, die Leistung des ästhetischen Genies wäre, sondern daß die verschiedenen Dichter der verschiedenen Gesänge an einen Stoff gebunden waren, der schon durch das Volksbewußtsein der Hellenen gebildet und organisiert war. Die Götterwelt Homers lag dann schon als mehr oder weniger gegebenes Produkt des mythenbildenden Bewußtseins in einheitlicher Gestaltung vor, und diese schon vollzogene Gestaltung ist dann von den Dichtern der homerischen Epen im hohen Maße respektiert worden. Hat es keinen Homer gegeben, sondern sind die Epen, die unter seinem Namen gehen, das Werk einer größeren Zahl von Volksdichtern, so muß die ästhetische Leistung als geringer, um so höher aber die Leistung des mythischen Bewußtseins eingeschätzt werden, die der ästhetischen vorherging.

n) Theoretischer Gehalt.

Im theoretischen Sinne erscheint die Götterwelt Homers als eine Wirklichkeit, die das theoretische Bewußtsein geformt hat, und ruht auf dem Gegensatz von Form und Inhalt. Dasjenige aber, was die gegebene Wirklichkeit formt, sind nicht Begriffe, sondern bildliche Vorstellungen. Als Ursache etwa einer Krankheitserscheinung, z. B. der furchtbaren Pest, die das Griechenheer befällt, wird Apollo, als Ursache des trojanischen Krieges die Göttin Eris gesetzt. Dort also, wo die moderne naturwissenschaftliche Erklärung von einem unpersönlichen Gesetz sprechen würde, steht die Gestalt des Gottes oder der Göttin, die als Ursache gilt, und zwar als eine Ursache, die ein hohes Maß von Selbständigkeit besitzt, sofern es in ihr Belieben gestellt wird, zu wirken oder nicht zu wirken. Die göttliche Gestalt ist Ursache theoretischer Erklärung, aber sie bedeutet noch etwas darüber hinaus. Trotz aller Willkür hat sie nicht die Macht des Gesetzes, weil sie an höhere Instanzen ganz anderer Art gebunden ist. Die eine dieser Instanzen ist der Herrscherwille des Zeus, der eine moralische Ordnung zum Ausdruck bringt, die sich über die Gewalt und Willkür der einzelnen Götter erhebt. Durch den Willen des Zeus ist die Willkür der Götterwelt beschränkt und zur Einheit geführt. Dieser Wille selber aber ist wieder gebunden an ein Etwas, das Schicksal, die *μοῖρα*, gegen welche auch der Wille des Zeus nichts auszurichten vermag. Auf Grund des Schicksals ist etwa der Stadt Troja der Untergang beschieden. Zeus kann diesen Untergang nicht verhindern, aber er hat dem Schicksal gegenüber eine modifizierende Gewalt; er kann etwa den Untergang verzögern oder der Untergang des dem Tode geweihten Volkes mehr oder weniger ruhmvoll gestalten. Er ist derjenige, der das Schicksal weiß und auf Grund dieser Schicksalsstimme die Götterwelt leitet. Er ist sich der Überlegenheit dieses Schicksals bewußt und weiß, daß auch seiner Herrschaft dereinst der Untergang beschieden ist. Der Schicksalsgedanke erscheint als die dunkle Notwendigkeit, die das All bestimmt. So hell und glänzend die Vorstellungsbilder sind, welche das theoretische Bewußtsein der Griechen in den Göttergestalten geschaffen, so unbekannt und rätselhaft verbleibt jenes dunkle Schicksal, dem alles sich beugen muß. Unbekannt, hart

und schonungslos erscheint die μοῖρα, es liegt in ihr kein Prinzip der Voraussicht für menschliche Erkenntnis wie in dem Begriff des Naturgesetzes. Die Menschen kennen das Schicksal nicht. Zeus weiß von ihm, kann aber seinen Gang nicht aufhalten und verhindern. So ist der schicksalswissende Zeus sehr weit entfernt von der christlichen Idee der göttlichen Vorsehung. Denn die Vorsehung liegt in Gottes Hand, die Gottheit Zeus aber steht in des Schicksals Hand.

Die griechische Idee des Schicksals muß wohl in erster Linie als Leistung des theoretischen Denkens betrachtet werden. Es liegt in ihr ein Hinweis auf die Naturgesetzmäßigkeit der Welt, sie vertritt die Notwendigkeit des Müssens. Die moralische Ordnung, wie sie in Zeus sich offenbart, wird der Idee der Naturgesetzmäßigkeit untergeordnet, die selber jenseits von Gut und Böse steht und ohne Recht und Billigkeit mit eiserner Konsequenz verfährt. Demnach ist die Idee des Schicksals nicht einfach als Vorläufer des modernen Naturgesetzes aufzufassen. Das moderne Naturgesetz ist der Triumph des Rationalismus und zeigt den hellen Punkt der Gewißheit, von dem aus das Naturgeschehen begreiflich ist. Dagegen ist das Schicksal der Inbegriff des Rätselhaften und Geheimnisvollen, der dort in Aktion tritt, wo die Erklärung durch göttliche Wesen versagt, wo dann immer mit stummer Bewegung auf ein Übergöttliches hingewiesen wird. Sofern dann auch der Gedanke des Tragischen sich mit ihm verbindet, eine Vorstellung, die dem modernen Begriff des Naturgesetzes so fernliegt, hat auch das ästhetische Bewußtsein seinen Anteil an der Bildung des höchsten Prinzips. Auf jeden Fall aber erscheinen die Götter, soweit es sich bei ihnen um Erklärungsgründe des Naturgeschehens handelt, als Formgebungen des theoretischen Bewußtseins, während das Schicksal den irrationalen Grund des Wirklichen zum Ausdruck bringt.

o) Ästhetischer Gehalt.

Wie hoch der ästhetische Wert der homerischen Götterwelt ist, darauf brauchen wir kaum im einzelnen einzugehen. Das geht ja schon daraus hervor, daß die Göttergestalten Vorbilder und Ideale geworden sind für die große Entwicklung der bildenden Kunst in Griechenland. Die griechischen Göttergestalten sind als Ideale der Kunst Typen des Vollendeten in mannigfaltiger Weise. So ist etwa Apollo typisch für die schlanke hohe Jünglingsschönheit. Seine Gestalt und sein Antlitz ist licht und hell, denn er ist der weissagende und lichtspendende Gott, kräftig, sofern er ja im Bogen das Geschoß des Todes führt, während die schlanken schmalen Hände verraten, daß er des Saitenspieles kundig ist. Der Typus des Hermes ist der Gestalt des Apollo entgegengesetzt. Auch diese Gestalt eines jugendlichen Mannes ist in ihrer Art vollendet schön. Die Brust ist breiter, die Glieder sind kräftiger gebildet, doch nicht ins Überkräftige herein, wo angespannte Sehnen und hoch hervortretende Muskelteile die schwere und ernsthafte Arbeit des Kampfes verraten, wie in der Gestalt des Herkules. Der männliche Gott darf in seiner Erscheinung nichts verkünden, was an die quälende Arbeit der mühebeladenen Sterblichen erinnert. Alles ist glatt und schön, von edelster Bildung und Biegung, wie es den seligen Göttern ziemt. In diesen Göttergestalten sind Idealtypen herausgebildet, an denen

die große Entwicklung der griechischen Skulptur festgehalten hat. Sie verlangten nach der Darstellung des in seiner Art einzig Schönen. Hochgewachsene lichte Jünglinge mit schmaler Stirn und stolzem, gebietendem Auge kennt die Wirklichkeit gar viele. Das Eigentümliche und Herrliche dieses Jünglingstypus aber ist herausgebildet in der Gestalt des Apollo. Und es gibt viele Jünglinge, die kundig sind des eiligen, dahinfliegenden Laufes, deren starke und breitgebildete, schöngewölbte Brust sie zu weiter Fahrt und Wanderung befähigt, und deren sinnendes Auge träumerisch die Tiefe sucht. Der schönste unter ihnen aber ist gewiß der schnelle Bote des Zeus, der sanfte Führer der Toten in das Reich des Unbekannten: der jugendliche Gott Hermes.

Die Aufgabe, die der griechischen Kunst im Verhältnis zur homerischen Götterwelt erwuchs, war vor allem diese, eine besondere Körperlichkeit zu wählen, die geeignet war, in ihrer ganzen Erscheinung die Idee des bestimmten Gottes zum Ausdruck zu bringen. Die Kunst geht von der Beobachtung aus, daß die Natur gar oft ihren Zweck verfehlt, daß sie etwa einen hohen, schlanken Oberkörper mit breiten Hüften und plumpen Beinen verbindet. Die griechische Kunst mußte darauf verfallen, diese Verirrungen der Natur zu korrigieren; der Typus veridealisierte die Natur, indem er ihr einen Sinn und Zweck unterschob, diesen Zweck zu Ende dachte und die Erfüllung des Sinnes in Marmor und Bronze festhielt. Die Idee der homerischen Götterwelt führte auch weiter dahin, nach den verschiedenen Charakteren, Abstufungen und Möglichkeiten der Schönheitsgestaltung zu forschen, wie sie durch verschiedenes Alter und verschiedenes Geschlecht gegeben war. Es gibt nicht nur eine Schönheit des Mannes und des Weibes, sondern auch eine Schönheit des Knaben, des Jünglings und der Jungfrau. Es gibt nicht nur eine Schönheit des Jünglings, sondern auch eine solche des hohen, schlanken und des mehr kräftigen, untersetzten und innerhalb dieser wieder verschiedenartige Modifikationen. Die Götterwelt Homers ist eine Welt vollendeter und gesteigerter Gestalten, welche die Mängel und Bedürftigkeiten abgestreift haben, die durch Altersgrade und durch den Geschlechtscharakter bedingt sind, die also das betreffende Alter und Geschlecht veridealisieren. So ist den Körpern von 12- oder 13jährigen Knaben vielfach eine gewisse Herbheit und Eckigkeit eigen. Diese wird zur schönsten Rundung und Flüssigkeit abgetönt in der Gestalt des jungen Apollo.

Die homerische Götterwelt ist ja selber schon eine aus dem mythischen Stoffe gestaltete und poetische Welt; aber wir wissen nicht genau, wie groß der Anteil des ästhetischen Bewußtseins an der Bildung dieser Mythen gewesen ist. Vielleicht lagen diese mythischen Gestalten und die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, schon fertig vor als das Produkt eines Bewußtseins, das in ungeteilter Geistigkeit schaffte, das noch nicht ästhetisch oder theoretisch eingestellt war. Vielleicht müssen diese Göttermythen auch im eminenten Sinne als Produkt der Gemeinschaft angesehen werden, so daß sie schon dadurch des auszeichnenden ästhetischen Charakters entbehren. Unbedingt aber lag in ihnen eine starke Anweisung auf das ästhetische Bewußtsein, denn sie sollten in ihrer ungetrübten Seligkeit und Ruhe auch das ästhetisch Vollendete bedeuten.

Alles künstlerische Leben ruht auf dem Gegensatz und dem Verhältnis zwischen der Gestalt und der zeugenden Kraft der Liebe, die entweder auf die Erhöhung der Gestaltung oder auf ihren Untergang gerichtet ist. Die Götterwelt des Homer trägt dieses Prinzip der Gestalt in höchster Vollendung zur Schau. Während die Götter und Naturkräfte in der Vorstellung der Orientalen zu Fabelwesen anwachsen, die über alle menschliche Bildung hinausgehen, sind die Götter für die Hellenen Menschen in gesteigerter Gestalt. Diese Art der Vorstellung machte sie so dankbar und darstellbar für die Kunst, die dem ungegliederten Chaos und Vorstellungen des Abnormen, Fratzenhaften und Unmenschlichen gegenüber notwendig versagen muß. Die Götterwelt des Homer ist nur zu verstehen als das Produkt einer schöpferischen Liebestat, welche, das Schöne in der menschlichen Gestalt erschauend, sie zu seligen Göttern erhob. Als das Schönste im Reich der irdischen Gestaltung erschien dem Griechen der menschliche Körper, und dieser Körper ist es denn auch, den seine zeugende Sehnsucht zu der seligen Gestalt der Götter erhob

p) Religiöser Gehalt.

Es bleibt noch übrig, auf die religiöse und ethische Bedeutung der homerischen Götter hinzuweisen. Augenscheinlich sind sie von vornherein auch in religiöser Hinsicht sehr ernst gemeint, während sie dann später immer mehr zu Göttern der Poesie, zu schönen Fabelwesen wurden. Was bedeuten sie in religiöser Hinsicht für den Menschen? Sie sind für das religiöse Bewußtsein das Vollendete und Selige. Die Götter Homers sind heiter und glücklich, weil sie von Krankheit, Alter und Tod, Kummer und Sorge niemals ernsthaft gequält werden. Ihre Seligkeit liegt vor allem in der Unsterblichkeit. Von allen Mängeln des Menschlichen sind sie zwar nicht befreit. Not und Krankheit bleibt ihnen wohl fern, doch können sie Schmerzen leiden, im Kampfe verwundet werden, Verlangen nach Nahrung verspüren oder von sehnsüchtiger Liebe zu den schönen Gestalten der Menschen ergriffen werden. Die Welt der Götter ruht nicht vollkommen selig in sich selbst, sondern sie ist auf das Menschliche hingewiesen. Besonders ist es das Schöne der irdischen Erscheinung, was das Verlangen der Götter reizt. Die schönen Menschen gelten deswegen als die besonderen Lieblinge der Götter. Die Liebe des Göttlichen zu dem Menschlichen ist erotisch betont, während das Liebesgefühl, das der Mensch den Göttern entgegenbringt, ein Gefühl der Bewunderung und Verehrung ist, durchaus verwandt denjenigen Empfindungen, die wir dem Freund entgegenbringen, der uns an Macht und Schönheit weit überragt. Die Seligkeit der Götter ist dann auch zeitlich begrenzt, sofern einmal die Zeit kommen wird, da die ihre Herrschaft ein Ende erreicht und sie von anderen Gewalten abgelöst werden, um nun ihrerseits in den Tiefen des Tartarus zu ruhen. Insofern ist das Schicksal des Menschlichen vom Schicksal des Göttlichen gar nicht so sehr verschieden. Menschliches Glück und göttliches Glück sind nur durch den Grad ihrer Intensität und durch das Moment der Dauer voneinander geschieden. Auch die Menschen leben ja nach dem Tode noch fort, wenn auch nur als Schatten, d. h. als herabgesetzte Körperlichkeit, betäubt und unbewußt, während die Götter im Besitz ihrer Kraft und Schönheit verbleiben.

Die Götterwelt des Polytheismus, die sich dem Mythos vermählt, bedeutet als solche eine ganz besondere Phase in der Erscheinung des Gottesbegriffes und trägt ein hohes Maß von Notwendigkeit in sich. Wollen wir, wie es üblich ist, in der Entwicklung des Gottesbegriffes diese drei Phasen: Fetischismuss, Polytheismus und Monotheismus unterscheiden, so hat hier jede Phase ein gewisses Recht für sich, und man kann nicht sagen, daß der Monotheismus als solcher die überlegene Religionsform gegenüber dem Polytheismus oder auch dem Fetischismus sei. Daß an die Stelle der zahlreichen Götter der eine Gott getreten ist, kann ebensowohl als Schwächung wie als Erhöhung des religiösen Bewußtseins aufgefaßt werden. Die zahlenmäßige Verringerung der göttlichen Ursachen ist nur ein Triumph des logischen, nicht aber des theoretischen Bewußtseins. Das einheitliche Weltprinzip, das dem Fetischismus noch fehlte, liegt ja auch in der Götterhierarchie des Polytheismus, welche die christliche Mystik durch die Hierarchie der Engel ersetzte. Die Vertiefung, welche der Gottesbegriff im Monotheismus erfährt, hängt mit dem Problem der Zahl nur lose zusammen. Der seltsame pantheistische Gottesbegriff, den Xenophanes gegenüber der homerischen Götterwelt bildete, und der mit sittlichem Pathos die Idee des einen Gottes den zahlreichen Göttern des Homer entgegenstellte, kann noch nicht ohne weiteres als ein Fortschritt in der Entfaltung des religiösen Bewußtseins begriffen werden.

So viel ist gewiß, daß der Polytheismus diejenige Form der Gottesvorstellung ist, die für Kunst und Geschichte die größten Möglichkeiten gewährt. Auch der Mythos, in dem die verschiedenartigen Wertgebiete miteinander verschmolzen sind, verträgt weder den Fetischismus noch den Monotheismus. Der Fetischismus ist ein vormythischer Zustand des Wertbewußtseins. Der Fetisch hat keine Geschichte, denn er ist für sich allein in den Gegenstand eingesponnen und hat keinen Zusammenhang mit der unendlichen Zahl der anderen Götter. Jedes Ding ist beseelt und für sich da. Auch das Kleinste hat seinen eigenen Gott. Das ist der größte Mißbrauch, der mit dem Namen der Gottheit getrieben werden konnte. Was sich bewegte oder zu bewegen schien, war von einem besonderen Gott erfüllt. Diese Vorstellung des Fetischismus darf natürlich mit der Vorstellung des Pantheismus nicht verwechselt werden, der ein unpersönliches göttliches Prinzip lehrt, das als das Eine und Einheitliche durch alle Dinge hindurchgeht.

Untersuchen wir den Wertcharakter des Fetischismus, so wird er wohl im allgemeinen als Ausdruck der theoretischen Ohnmacht, die zu keinem Prinzip der Einheit und Notwendigkeit gelangen kann, andererseits aber auch wieder als Beweis für ein stark entwickeltes Phantasieleben und ein hohes Maß von religiöser Scheu und Verehrungsbedürftigkeit erscheinen. Das religiöse Gefühl sieht in allen Dingen lauter Gott, wenn auch nicht den einen Gott in allen Dingen, und das ästhetische Bewußtsein übt die große Tat der Beseelung an allen Dingen aus. Ist es doch seine Art, die Steine reden zu lassen.

Das Zeitalter des Fetischismus bedeutet im allgemeinen einen großen Mangel gegenüber dem Polytheismus, weil die Entfaltung des theoretischen und moralischen Bewußtseins damals noch fehlte. In dem Polytheismus ist die gleichmäßige Entfaltung aller Wertgebiete gegeben, aber so, daß sie noch nicht zur Differenzierung gelangt sind. Sofern nun alle Geschichte mit dem Werden

der Vernunft beginnt, trägt das Zeitalter des Fetischismus, in dem die bedeutsamsten Fortschrittswerte Wissenschaft und Sittlichkeit noch nicht entfaltet sind, und die Phantasie zwar mächtig erregt ist, aber noch nicht zu künstlerischer Gestaltung vordringen kann, den Charakter des Vorläufigen und Vorzeitigen an sich.

Überlegen wir dann weiter, daß das religiöse Verhältnis in der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen liegt, so scheint im Zeitalter des Fetischismus das Göttliche in einer eigentümlichen Verbindung des Endlichen und Unendlichen gedacht zu werden. Der Fetisch, der den Gegenstand erfüllt und beseelt, erscheint in dieser notwendigen Bindung an das Einzelne als das Endliche und Begrenzte. Deswegen wird ja auch die Primitivität dieser religiösen Vorstellung so stark unterstrichen. Anderseits erscheint der Fetisch als unpersönlich und unbegrenzt, als die geheime Kraft, die den ganzen Gegenstand erfüllt und zwar an ihn gebunden ist, aber auch wieder als unerschöpflicher Erregungsquell angesehen werden muß. Diesem Mangel und der Begrenztheit des einzelnen Fetisches wird vor allem dadurch abgeholfen, daß ihre Zahl unendlich oder beliebig groß gemacht wird, aber so, daß kein Zusammenhang zwischen den einzelnen Göttern besteht. Geht doch nicht die eine göttliche Weltseele durch die Fülle der Dinge hindurch, sondern die beliebig große Zahl göttlicher Seelen besteht vollkommen atomistisch für sich in strenger Isolierung. Die Macht des Fetischgottes ist der Kraft des Menschen nicht unendlich überlegen, die Distanz ist nicht so groß, daß ein gegenseitiges Verstehen ausgeschlossen bliebe. Auch besteht keine Kluft zwischen Mensch und Gott. Der Gott kann durch Versprechungen gewonnen, auch wohl durch Drohungen zu einer bestimmten Entscheidung gezwungen werden.

In der Aufteilung der religiösen Grundbestimmungen von Endlichkeit und Unendlichkeit zwischen Gott und Mensch gibt der Fetischismus noch ein sehr undeutliches Bild. Das hängt damit zusammen, daß die Idee des Unendlichen überhaupt noch nicht recht deutlich geworden ist. Es offenbart sich schon im Fetischismus die schwere Dialektik des religiösen Bewußtseins. Wird Gott als das Endliche und Begrenzte gedacht, so verbinden wir mit ihm einen Begriff, welcher unserer Vorstellung von Persönlichkeit und Individualität nahe kommt. Die Götter der Begrenztheit und Endlichkeit sind die Götter unserer Liebe und die Vertrauten unserer stillen Stunden. Jeder Mensch verlangt nach seinem Gott, den er lieben, zu dem er beten, und von dem er ein ganz besonderes Interesse für seine eigenen Angelegenheiten erwarten kann. Die Fetischgötter sind im eminenten Sinne die Götter des einzelnen, so wie die Laren Familiengötter sind. Die sozialen Einheiten verlangen nach Göttern, das Individuum, die Familie, das Volk und schließlich die Menschheit. Die Fetischgötter sind Einzelgötter; die Götter des Polytheismus, die ihr Dasein im Mythos haben, sind Volksgötter.

Wird die Gottheit aber endlich und begrenzt gedacht, so scheint sie auch damit zugleich am allgemeinen Schicksal der Endlichkeit, am Tode teilzunehmen. Sie ist beschränkt an Kraft und an Leistungsfähigkeit und läuft Gefahr, an Würde und Ansehen zu verlieren. Deswegen erhält sie das rätselvolle Wort der Unendlichkeit in der Fülle seiner wechselnden Bedeutung. Denn das Unendliche muß ja auch wieder in einer gewissen Hinsicht als dasjenige erscheinen,

was den Mangel der Abgeschlossenheit in sich trägt, und anderseits wird durch den Begriff der Unendlichkeit das Menschliche als das Endliche vom Göttlichen so weit entfernt, daß es Gefahr läuft, sich gänzlich zu verlieren.

Der Polytheismus, wie er uns in der Götterwelt Homers entgegentritt, faßt nun augenscheinlich das Göttliche als das Endliche und das Begrenzte und tritt darin wohl im allgemeinen dem Charakter der orientalischen Religionen entgegen, die dahin neigen, das Göttliche als das Unendliche zu betrachten. Nirgends ist das göttliche Wesen ungeteilt zu finden, auch nicht in Zeus, etwa in der Weise, daß seine hohe Erscheinung alles das zusammenfaßte, was die einzelnen Göttergestalten in zerstreuter Form enthielten. Vielmehr ist auch Zeus eine begrenzte Gestalt als Vater der Götter und Menschen, als typisch königliche Herrschergestalt. Es fehlt viel daran, daß Zeus im Verhältnis zu den anderen absolut gedacht werden könnte. Er ist nur der erste unter Gleichen, unter Gleichberechtigten. Auch er drückt nur eine bestimmte Seite des religiösen Wertes aus, mit dem sich gleichzeitig eine ethische Vorbildlichkeit und die Idee einer wirkenden Naturkraft verbindet. Dieses Reich der Götter, das eine bestimmte Seite des Wertlebens in jeder einzelnen Gestalt in höchster Vollendung offenbart, hat in dem Epos des Homer und in der Marmorwelt der griechischen Staaten den höchsten Ausdruck gefunden. In der platonischen Ideenwelt sind diese Götter und Marmorbilder wieder zu finden, nur daß die Leiber der Götter noch Sehnsucht empfanden nach Nektar und Ambrosia, während die zu Ideen gewordenen übersinnlichen Gestalten der irdischen Wirklichkeit vollkommen abgesagt haben. Soviel bleibt gewiß, daß die in der Götterwelt Homers zum Ausdruck gebrachte Auffassung von den Göttern, die Behauptung ihrer Endlichkeit und Begrenztheit typisch geworden ist für die Bildung und Auffassung des göttlichen Gegenstandes im ganzen Bereich der griechischen Kultur.

q) Ethischer Gehalt.

Es erübrigt, die Götterwelt Homers auf ihren ethischen Gehalt hin zu untersuchen. Der ethische Gehalt offenbart sich in dem Gegensatz von Sein und Sollen. Tritt diese fundamentale ethische Beziehung im griechischen Mythos schon deutlich hervor, oder ist sie hier noch verborgen und in andere Wertbeziehungen eingehüllt? Wir möchten meinen, daß der Dualismus von Sein und Sollen in der mythischen Vorstellungswelt nur sehr schwach entwickelt ist, daß somit die Entfaltung des ethischen Lebens hinter der des religiösen und ästhetischen weit zurücksteht. Da der scharfe Dualismus, der nun einmal mit dem Prinzip der Sittlichkeit notwendig zusammengeht, noch nicht zur Entfaltung gekommen ist, so kann die mythologische Welt eine schöne Einheit und Geschlossenheit bewahren und einen gewissen Wertausgleich vollziehen. Da ferner das moralische Prinzip notwendig zu den Beitrags- oder Fortschrittswerten gehört, so verstehen wir, wie das historische Leben unter der Herrschaft des Mythos noch nicht in großen Formen hervorbrechen kann. Eine gewisse Stagnation und Ruhelage bleibt bestehen, die noch kein leidenschaftlich bewegtes Volksleben hervorbrechen läßt.

Die Geschichte der Philosophie belehrt uns, daß gegen die Ethik Homers von den griechischen Denkern und Reformatoren auf das heftigste angekämpft

und gestritten ist. Dieser Kampf ist einerseits ein Beweis dafür, daß das sittliche Bewußtsein seit Homer die größten Umwandlungen erfahren hat, anderseits mag uns diese Polemik als ein Anzeichen dafür gelten, daß in den Mythen Homers auch das sittliche Leben, wenn auch im engen Zusammenhang mit den anderen Wertgebieten, schon in eigentümlicher Formung gedeutet ist. Wenn dann die Ethik des Homer von Denkern wie Xenophanes und Platon als im höchsten Maße unsittlich empfunden wurde, so beweist das eine bedeutsame Wandlung im Kulturbewußtsein und richtet unsere Aufmerksamkeit darauf, nachzuforschen, worin denn wohl das Unsittliche der griechischen Götterwelt und ihres Verhältnisses zu den Menschen gesucht werden müsse.

Für die Götter Homers bestehen keine Pflichten und Normen, höchstens das Gebot des Gehorsams dem Göttervater gegenüber. Ihnen ist keine höhere Moralität eigen, weder im Verhältnis zueinander noch im Verhältnis zu den Menschen. Die Götter suchen sich untereinander zu täuschen und zu hintergehen wie die Menschen, lediglich mit dem Unterschiede, daß diese Strafe leiden müssen oder wenigstens häufig erleiden, wenn sie andere gekränkt und geschädigt haben, die Götter aber nicht. Das heißt mit anderen Worten: Für die Götter gibt es keine Bindungen irgendwelcher Art, keine Pflichten und Normen, nach denen sie sich zu richten hätten. Sie können tun und lassen, was sie wollen, ohne dafür gestraft und geschädigt zu werden. Die Götter haben keine höheren Pflichten als die Menschen, sondern sie sind von der Pflicht befreit und handeln nach Willkür. Sie dürfen nicht so angesehen werden, als ob ihre Neigung dermaßen geläutert wäre, daß sie mit Notwendigkeit das Gute tun, daß sie freiwillig und gern dem Sollen folgen, daß Pflicht und Neigung in ihnen zum vollkommenen Einklang gebracht sind. Sie sind von dem unwillkommenen Joch der Pflichten befreit, das den armen Sterblichen auferlegt ist. Sie können tun und lassen, was sie wollen. In dieser Ungebundenheit und Willkür liegt die Seligkeit der Götter. Diese Seligkeit, die darin besteht, daß die Götter nur Rechte, aber keine Pflichten haben, daß ihnen ein müheloses Dasein beschieden ist ohne Sorge und Alter, daß sie dem heiteren Sinnengenuß sich hingeben können, ohne ein schmerzliches Erwachen aus den Träumen sinnlicher Seligkeit befürchten zu müssen. Ein Sollen gibt es für den Menschen aber nicht für den Gott. Das Vernunftgebot ist nicht etwas Göttliches, was uns adelt, sondern etwas Menschliches, was im Verhältnis der Götter zueinander alle Bedeutung verliert.

Dagegen sind den Menschen von den Göttern Pflichten auferlegt, deren Nichtbefolgung sie streng bestrafen. Und die Furcht vor dieser Strafe ist es allein, die den Menschen sittlich handeln läßt. Als Ziel des menschlichen Daseins erscheint das Wohlleben in Kraft, Gesundheit und Macht Und den armen Sterblichen befällt manchmal Furcht, daß ein zu hohes Maß von Wohlleben den Zorn der Götter herbeiführen möchte. Die Moral der homerischen Welt ist also vollkommen hedonisch gefärbt und weist noch nicht das geringste Zeichen einer freien Autonomie und Selbstbestimmung auf.

Für die einzelnen Sphären des sittlichen Lebens ist bezeichnend die freie Auffassung des Geschlechtslebens, das selbverständliche Recht des Mannes, seiner sinnlichen Leidenschaft überall nachzugehen, eine Auffassung, die sich eigentümlich abhebt gegen die schön herausgearbeiteten Verhältnisse der

Freundschaft und Liebe, wie sie vor allem in der Beziehung des Achill zu seinem schönen Freund und in der Liebestreue der Penelopeia zum Ausdruck kommt. Die Sphäre des Geschlechtslebens ist als die Quelle notwendiger Lust in hohem Maße der Willkür preisgegeben. Götter und Menschen suchen, von heißem Verlangen erfüllt, den Trieb der Natur zu befriedigen.

In dem Trieb der Natur wird eine Notwendigkeit anerkannt, der zu widerstreben von vornherein hoffnungslos ist. Es ist natürlich und selbstverständlich, der Liebessehnsucht zu folgen, die ein Gott im Herzen erregt hat. Es ist natürlich und selbstverständlich, die Tränen fließen zu lassen, wenn wir von Schmerz bewegt sind. Die Leidenschaften in ihrer Macht und Größe werden nicht durch ein strenges Vernunftgebot beherrscht. Es ist natürlich und selbstverständlich, daß auch der Held die Flucht ergreift und Furcht empfindet, wenn ihm in der Gestalt des überlegenen Gegners das Verderben naht. Sogar an dem armen Leichnam wird der Heros seinen Zorn und seinen Schmerz über den Tod des Geliebten noch auslassen.

Wenn so eine große Sphäre des Affektiven der Sollensregulierung überhaupt nicht unterstellt wird, so wachsen anderseits auch aus dem bloß auf Nutzen und Vorteil gerichteten Streben normative Bestimmungen hervor. Das führt dahin, die List und die Verschlagenheit als Norm zu preisen und gelten zu lassen, die Lüge zu verherrlichen, wie Platon gesagt hat, und so bleibt das Sollen klein und schwach der ungeheuren Gewalt und Macht des Affektiven gegenüber. Ein nur anthropologisch gedachtes Sollen als Befehl des Gottes, der nur für Menschliches gilt, tritt der Hochflut des sinnlichen Lebens gegenüber und setzt ihm gelinde Schranken, ein Sollen, das immer wieder Gefahr läuft, in dem Meer des Seins unterzutauchen. So sehr der Göttermythos des Homer als Ganzes vor allem im ästhetischen Sinne die höchste Wertanerkennung erwirbt, so sehr forderte er auch durch unklare Wertverminderung die schärfste Kritik heraus, und deshalb hat die große Entwicklung der griechischen Kultur vor allem in der Opposition zur homerischen Götterwelt sich entfaltet.

Diese Opposition ging wohl in erster Linie vom theoretischen und ethischen Bewußtsein aus, der sich dann später, vom Orient ausgehend, eine Bewegung des religiösen Bewußtseins hinzugesellte mit der gemeinschaftlichen Tendenz, die Götterwelt Homers zu zerstören. Diese Bewegung war erfolgreich, die einheitliche Substanz des mythologischen Bewußtseins wurde aufgelöst, und die Geschichte der Griechen entfaltete sich in großem, leidenschaftlichem Zuge.

Die Götterwelt Homers hatte nicht nur eine ästhetische Bedeutung und ist wohl auch in der letzten großen Fassung und Gestaltung, die sie in der Ilias und Odyssee erfahren hat, nicht nur ästhetisch gemeint. Ursprünglich gab sich in diesen Gesängen die Fülle des mythologischen Bewußtseins kund. Diese Gesänge sollten nicht nur ästhetisch erfreuen, sie verherrlichten auch das Walten der Götter und belehrten über geheime Zusammenhänge der Natur wie auch über die Taten der Vorfahren. Und endlich brachten sie eine Herrenmoral zum Ausdruck, der Herodot in seinem Gedicht die Bauernmoral entgegengesetzt hat.

Für die Anfänge der griechischen Kultur ist die Herrentendenz so sehr bezeichnend, die Aufbewahrung der Vernunft und ihrer Güter für wenige Auserlesene und ihre Weitergabe an den engsten Kreis der Zugehörigen. Durch

die Vernunft gestärkt und gehoben, blühte jetzt empor die Macht der Heroen in jenem Zeitalter, das man so gern als die schöne Jugend des Menschengeschlechts wertet und bezeichnet. Das Göttliche bewahrt das Wertvolle für sich gegenüber dem Menschentum, und das Herrentum der Menschen ist ein Göttergeschenk gegenüber dem Sklaventum. Die schönen und vornehmen Menschen führen ihr Geschlecht auf die Götter zurück und dürfen wie Götter über die Menschen schalten. Frevelhaft ist die Tat des Propheten, der die Vorrechte des hohen Himmels, das schöne Licht der Vernunft, den armen Sterblichen schenkte und den hohen Göttern entzog. So mußte Prometheus sein Prophetentum mit den schwersten Qualen büßen.

Es findet sich nun aber augenscheinlich in der letzten großen Gestaltung der homerischen Götterwelt eine schöne Freiheit in der Beziehung des Dichters zu seinem religiösen Stoff. Der kultische Charakter der Gesänge ist vollkommen zurückgeteten, und der Ton des Dichters ist nicht nur auf Verehrung und fromme Hingabe gestimmt. Der Dichter erzählt von den Göttern, als ob er es mit menschlichen Dingen von höchster Bedeutung zu tun hätte. Manchmal erlaubt er sich ihnen gegenüber den Ton einer zart überlegenen Ironie, so etwa dort, wo er berichtet, wie schlimm es der Liebesgöttin ging, als sie sich in die rauhen Händel des männermordenden Kampfes mischte.

Daß die homerische Götterwelt nicht nur ästhetisch, sondern auch ethisch-religiös und theoretisch gemeint war, das zeigen die heftigen Angriffe, die von den griechischen Denkern gegen sie gerichtet wurden. Der künstlerische Genius eines Platon hätte gewiß nicht diese schroffe Haltung gegenüber Homer eingenommen, wenn diese Gedichte nicht tatsächlich neben ihrem ästhetischen Sinngehalt auch eine ethisch-religiöse Bedeutung besessen hätten. Für uns Nachgeborene ist das schwer zu verstehen, weil wir vom Standpunkt einer ferner und fremden Kultur die Götter der Hellenen notwendig als naiv empfinden müssen. Ganz anders aber hat sich gewiß das Zeitbewußtsein zu ihnen gestellt und fromme Scheu und Bewunderung empfunden, wo wir nur Liebreiz und Schönheit sehen.

Die Götterwelt Homers blieb das Heiligtum der Dichter, welches ihnen den höchsten Stoff zu künstlerischer Gestaltung gewährte. Die Dichter dieser Götterwelt lockten die Marmorgötterwelt der griechischen Bildhauer hervor. Je mehr aber diese Welt dem ästhetischen Bewußtsein und seiner Willkür überlassen wurde, um so weniger vermochte sie dem religiösen Bewußtsein zu genügen, das nunmehr darauf ausging, seinen Gegenstand in dem Gestaltlosen und Unendlichen zu suchen.

Die Erstarkung des theoretischen und sittlichen Bewußtseins aber ist es recht eigentlich gewesen, welche die griechische Götterwelt zu Fall brachte. Die große Tat der griechischen Philosophie liegt in der Umbildung jener mythischen Gestaltenwelt zu einem System der Begriffe. Wie das wissenschaftliche Leben in seinen ersten Anfängen der τέχνη entsprang, so die Philosophie aus dem Mythos stark und gewaffnet wie Athene aus dem Haupte des Zeus. Diese erste große Differenzierung des ursprünglich homogenen Vernunftgehaltes, die Bildung der verschiedenen Formen des Kulturbewußtseins, ist ein irrationales Geschehen, durchaus vergleichbar dem ersten Werden der Vernunft.

r) Epochen der Menschheitsentwicklung.

Versuchen wir uns nunmehr den Ablauf des Kulturgeschehens in der antiken Kultur in seinen Gesamtzügen deutlich zu machen, ohne auf die Entwicklung der einzelnen Wertreihen, etwa auf die Besonderheit der ästhetischen oder religiösen Entwicklung, näher einzugehen.

Von unserer allgemeinen Bestimmung des historischen Endzwecks her, nach dem der Sinn der Geschichte in einer Aufhebung der Wertfeindlichkeit in zwiefacher Synthesis zu suchen ist, haben wir den Begriff eines Vernunftlebens gewonnen, das sich entfaltet, um seinen Reichtum zu offenbaren, durch diese Entfaltung aber mit sich in Widerstreit gerät, ein Gegensatz, dessen Austrag und Überwindung als die Aufgabe der Heroen erscheint. Es lassen sich aber zwei Typen des Heroen unterscheiden, je nachdem seine Tätigkeit mehr auf Aufbewahrung der Vernunftgüter und Isolation und Einsamkeit gerichtet ist oder im Gegenteil darauf abzielt, sich und die Vernunft an das Ganze zu verschwenden: Herrscher und Prophet. Mit der Idee des Herrschers hängt der Gedanke eines synthetischen Zeitalters und der Konsolidierung einer strengen und festen Wertordnung zusammen, mit der Idee des Propheten die Vorstellung eines analytischen Zeitalters und die Überzeugung von der Unvergleichbarkeit und Unvereinbarkeit der Wertgegensätze. Dabei müssen die Begriffe synthetisch und analytisch immer relativ genommen werden. Das Synthetische kann zweimal absolut gedacht werden, nämlich am Anfang und am Ende des historischen Geschehens, dessen Bewegung von der Einheit ausgeht und in der Einheit sich vollendet. Dagegen ist das Analytische niemals absolut vorhanden, sondern immer relativ, und wir nennen ein Zeitalter synthetisch oder analytisch, je nachdem das Bewußtsein der Wertfeindlichkeit oder der Werteinheit dominiert. Für die allgemeine Charakterisierung eines Zeitalters ist es dann weiter von höchster Bedeutung, welche Werte in erster Linie bejaht und entfaltet werden, die Vollendungswerte oder die Beitragswerte. Von diesen allgemeinen Bestimmungen aus wollen wir uns das Kulturgeschehen der Antike deutlich zu machen suchen, indem wir gleichzeitig einen Typus der verschiedenen Kulturformen, etwa der antiken Kunst oder der antiken Philosophie bilden und zeigen, welche Wandlung dieser Typus erfährt, ohne jedoch die Einzelheiten dieser Entwicklung zu schildern.

s) Das analytische Zeitalter der Griechen.

Die griechische Kulturentwicklung, etwa vom Jahre 600 vor Christo bis zur Skepsis der Kaiserzeit, ist in der Hauptsache ein analytisches Zeitalter, ein Zeitalter höchster, leidenschaftlicher Bewegung. Wenn wir dies Zeitalter als analytisch bezeichnen, so meinen wir damit, daß diese ganze Bewegung darauf ausgeht, die ursprüngliche feste Wertsubstanz zu zersetzen und aufzulösen in verschiedene Gebiete. Das Resultat dieser Bewegung muß vor allem darin gesucht werden, daß der große Gegensatz von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen dem Menschengeschlecht deutlich wurde. Während die erste große Kultur der Menschheit, die Kultur der Griechen und Römer, unter der Leitung und Aufsicht des theoretischen Bewußtseins erfolgte, indem der Intellekt gleichsam vorschrieb, was als schön gewertet oder als fromm und

gut anerkannt werden sollte, erfolgte nach der vollkommenen Auflösung und Zersetzung des Denkens eine synthetische Epoche der Entwicklung, die sich in der großen Organisation des Mittelalters vollendete, und in der das religiöse Bewußtsein wertbestimmend wurde. In der Differenzierung der ursprünglich vereinigten Wertgebiete erreichte also speziell im Griechentum das theoretische Denken einen Vorsprung, so daß das Wissen damals viel größer und mächtiger war als der Glaube. Während nun die ästhetische Werthaltung mit der theoretischen in der gemeinsamen Bejahung des Begrenzten unmittelbar zusammenging und diese Kultur verschönte, und das sittliche Bewußtsein sich der Idee des Wissens vollkommen unterwarf, ging das religiöse Bewußtsein von vornherein besondere und geheime Wege. Es wandelte den Gang der Mysterien und suchte in Rausch und Ekstase jene grenzenlose Einheit zu erleben, von der nach seiner Überzeugung das theoretische Bewußtsein in der einseitigen Betonung der Grenze nichts wissen konnte.

Der allgemeine Charakter der antiken Kultur ist dann weiter dadurch charakterisiert, daß in ihm die absoluten Werte, Philosophie, Kunst und Religion eine hohe Entfaltung fanden, während die Beitragswerte, mit denen die Idee des Fortschritts auf das engste zusammengeht, noch mehr zurückgehalten waren. Dadurch bekommt die antike Kultur einen gewissen Vollendungscharakter, der im Verein mit der großen inneren Bewegung, die durch ihren analytischen Charakter bedingt ist, ein unvergleichliches Schauspiel gewährt. Wenn sich unsere Seele nach Hellas sehnte und ewige Jugend und Schönheit dort zu finden glaubte, so ersehnte sie die Vollendung, die sie dort ahnungsvoll erschaute.

Die analytische Kultur der Hellenen hat die Trennung der Wertgebiete nicht vollendet, sondern nur angebahnt. Sie blieben in relativer Einheit. Noch fand sich die Schönheit nicht in ihrem eigensten Wesen, und das sittliche Bewußtsein verharrte in der Oberaufsicht der theoretischen Vernunft. Diese relative Vermischung der Wertgebiete in der antiken Kultur ist Mangel und Vorzug zugleich. Sie erweckt in uns die Vorstellung eines seligen und goldenen Zeitalters.

Drittes Kapitel.

Die religiöse Entwicklung.

Versuchen wir nunmehr, den typischen Charakter der griechischen Kultur uns deutlich zu machen, indem wir mit der Entfaltung des religiösen Lebens beginnen.

a) Die Dimensionen des religiösen Bewußtseins.

Das religiöse Bewußtsein hat die beiden Dimensionen der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Es setzt den äußersten Gegensatz, den es mit den Begriffen von Endlichkeit und Unendlichkeit umschreibt, und gleichzeitig die Idee seiner Überwindung. Darin liegt die Paradoxie des religiösen Bewußtseins, daß es Gott auf der einen Seite gar nicht groß und weit genug und anderseits gar nicht eng und klein genug vorstellen kann. Es muß die Gottesferne, das

Getrenntsein betonen, dann ist Gott gar groß und weit. Es muß die Möglichkeit der liebenden Gemeinschaft betonen, dann kann Gott gar klein und eng vorgestellt werden, um der Vertraute unserer stillen Stunden zu sein. Oder aber die Seele muß sich selber heiligen und groß machen, um der Vereinigung mit dem Göttlichen würdig zu werden. Ist Gott das Unendliche und wird als unendlich vorgestellt, dann ist die Seele begrenzt und endlich. Wohl aber ergeht an sie das Gebot, unendlich zu werden, um so auf immer mit Gott vereinigt zu sein. Ist dagegen Gott das Endliche, dann gehört zu seinem Wesen die Grenzensetzung, und das Menschliche verharrt ihm gegenüber in unnahbarer Ferne. Ist Gott das Endliche, das Begrenzte und Schöne, dann ist der Mensch das Unendliche als das Fragmentarische, Sehnsüchtige und Unvollendete. Ist Gott das Unendliche, so ist er der Eine gegenüber der Vielheit irdisch-menschlicher Gestaltung. Ist Gott dagegen das Endliche, so kann er der Eine sein oder aber in der Fülle der Vielheit erscheinen. Ist Gott das Unendliche, so scheint er aller menschlichen Bildung fern zu sein und die Vereinigung mit ihm durch Untergang und Aufgabe der Persönlichkeit erkämpft werden zu müssen. Ist dagegen Gott das Endliche, so ist er auch Persönlichkeit und Individualität, oder er hat wenigstens die Möglichkeit, individuell und persönlich zu sein. Gliedert sich Gott als das Endliche in eine Zahl begrenzter Gestalten, so kann dieser göttlichen Vielheit deswegen doch ein einheitliches religiöses Grundgefühl entgegenkommen. Wenn im Fetischismus jedes Individuum seinen besonderen Gott hat, dem er ein einzigartiges religiöses Gefühl entgegenbringt, so daß man hier von einem religiösen Gefühlsatomismus sprechen kann, so besteht der einheitlichen Götterwelt des Polytheismus gegenüber ein gewisses Gesamtgefühl in der religiösen Stellungnahme. Der Fetischgott ist der Gott des Einen. In ihm gibt sich ein hohes Pathos der Endlichkeit kund. Auch tritt schon an ihm die große religiöse Erscheinung hervor, die wir als Magie bezeichnen, und die sich ausdrückt in dem Gedanken, daß das Menschliche das Göttliche in irgendeiner Weise bestimmen kann. Die Götter des Polytheismus sind die Götter einer Nation. Sie sind für alle Angehörigen desselben Volkes dieselben. Der Gott des Monotheismus kann entweder der eine für ein bestimmtes Volk sein, wie der Judengott, oder der eine für die Menschheit, wie der Gott, den Christus gelehrt hat. Als der Eine ist er aber weit mehr auf die Menschen hingewiesen wie die seligen Götter des Homer, die in der Beziehung zueinander ihr volles Genüge haben und nur ganz gelegentlich um die Menschen bekümmert sind, wenn ihre Leidenschaft und Sympathie erregt ist. Der eine Gott ist auch gleichzeitig mein Gott.

Wird die Gottheit als endlich und persönlich gedacht, wie in der Götterwelt Homers, so wird sie menschlich gedacht oder kann doch wenigstens menschenähnlich gedacht werden. Dieser Prozeß der Vermenschlichung des Göttlichen, der als Anthropomorphismus abgelehnt wird, ist das Anzeichen für eine starke Vertiefung des religiösen Gefühles. Wenn sich der Orient die Götter roh und chaotisch, der Individualität fern, in wunderlicher Zusammensetzung verschiedenartiger Lebensformen vorstellte, so mußte sein Gefühl ihnen gegenüber auch in erster Linie ein Gefühl der Furcht und des Schreckens sein, als deren wertvolles Resultat sich die Demut in der Beziehung von Herr und Knecht offenbarte. Der Anthropomorphismus ist das deutliche Anzeichen dafür, daß der

Mensch die Erde und ihren Schöpfer lieb gewann. Es wäre vollkommen verfehlt, die griechischen Göttergestalten den Fabelwesen orientalischer Kultur gegenüber für gering zu halten. Sie sind vielmehr der schöne Ausdruck eines liebenden Gemütes.

Ferner bestand die Möglichkeit, das Göttliche entweder mehr in der äußeren Natur zu suchen als dasjenige, was die Welt bewegt, oder mehr in der Welt des inneren Erlebens als dasjenige, was die Seele bewegt. Der Gott, der aus der Naturwirklichkeit gebildet ist, dem eignet Form und Gestalt, während der Gott der Mystik, welcher der gestaltenlosen Welt des inneren Erlebens entstammt, gestaltenlos ist wie diese Welt selber.

Wie ist nun die Struktur des religiösen Bewußtseins zu denken, und welche Wandlungen erfährt dieses Bewußtsein in der Idee des Christentums? Man kann diesen Weg als den Weg vom Endlichen zum Unendlichen, vom Getrennten zum Vereinigten, von der Magie zur Mystik bezeichnen.

b) Typus der griechischen Religion.

Die Position des religiösen Bewußtseins in Griechenland muß im allgemeinen dahin bestimmt werden, daß es in Gott das Endliche und Begrenzte verehrte; dann wird der Mensch notwendig als das Fragmentarische und Sehnsüchtige gedacht, dem der Eros eignet. Ferner muß der Typus der griechischen Religion so gedacht werden, daß zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen eine unüberwindliche Kluft besteht. Die Seele kann mit Gott keine liebende Umarmung vollziehen. Die Distanzierung von Gott und Mensch ergab sich als Reaktion gegen die anthropomorphen Vorstellungen der homerischen Götterwelt. Übermenschlich sollte die Gottheit vorgestellt werden; nicht aber so, wie in den orientalischen Religionen, daß man in Bildern der Körperlichkeit über das schön Menschliche hinausging und so zum Fratzenhaften und Abscheulichen kam, sondern vielmehr so, daß man das Göttliche mehr und mehr erkannte als den allmächtigen Geist, eine Vorstellung, die sich in Aristoteles vollendet hat. Der endliche, unerreichbare Gott wird als der heilige Geist der Welt gedacht. Das ist die Blüte und Schönheit der griechischen Religion. Daneben gibt es aber vermöge der dialektischen Natur des religiösen Bewußtseins noch einen anderen Typus, der seinem Sinne nach alle Grenzen zwischen Gott und Seele niederreißt. Ihr Verkünder ist der religiöse Magier. Die Idee der Magie ergab sich aus einer andersartigen Überwindung der homerischen Götterwelt. Wenn der Monotheismus des Geistes, wie er in der griechischen Philosophie von Xenophanes bis Aristoteles sich entfaltete, der Opposition gegen die sinnliche Gestaltung des Göttlichen entsprang, so die Magie aus der Bekämpfung der absoluten Grenze. Diese Grenze und Enthaltsamkeit dem Irdischen gegenüber zeigten offenbar die homerischen Götter, die ihre Seligkeit genießen, unbekümmert um die Welt. Ihr schönes und freudiges Lichtreich steht der dumpfen Welt der Sterblichen verschlossen gegenüber. Das Sterbliche findet keinen Weg zu dem Göttlichen hin, wenn nicht die liebende Tat des Gottes nach eigener Wahl und Neigung das schöne Sterbliche in seine Arme zieht und ihm das Göttergeschenk der Unsterblichen verleiht, so wie Zeus den schönen Hirtenknaben Ganymedes liebend erhöhte. Gegen diese

Schranke zwischen Gott und Mensch bäumt sich das magische Bewußtsein auf und sucht die liebende Umarmung des Gottes herbeizuzwingen.

Betrachten wir die Dialektik, in die das religiöse Bewußtsein von vornherein verflochten ist. Gott muß begrenzt sein, denn nur das Begrenzte hat Individualität, und nur das Persönliche können wir lieben. Gott muß unbegrenzt und unendlich sein, denn seine Natur ist von unserer endlichen Natur durchaus verschieden. Gott muß vollendet und in sich ruhend sein, vom Sterblichen durchaus geschieden und unbekümmert um sein Wohlergehen. Denn wäre die Gottheit bekümmert um die Welt, so litte sie Mangel und müßte entbehren und wäre nicht vollendet. Auch würde die Idee einer Beziehung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen die Position der Gottheit bedrohen und den Menschen allzu göttlich oder den Gott allzu menschlich machen. Anderseits muß doch notwendig eine Beziehung zwischen Gott und Mensch gedacht werden, denn aller Kultus verliert seinen Sinn, wenn die Gottheit in vollkommener Einsamkeit und Lieblosigkeit verharrt. Wird aber ein Verhältnis und eine Beziehung zwischen Gott und Seele gedacht, so kann dies entweder so geschehen, daß die Seele Gott bestimmt. Das führt zur Magie, zur heiligen Tätigkeit des religiösen Herrschers. Oder aber die Seele wird als bestimmt durch Gott gedacht. Das führt zur Mystik, zur heiligen Passivität, zum religiösen Propheten. Das religiöse Genie hat mit diesen Gegensätzen zu kämpfen und sucht sie zu überwinden.

c) Pythagoras.

Die erste große Reaktion gegen die Götterwelt Homers kann man mit dem Namen des Pythagoras verbinden. Er offenbart schon die Spuren des religiösen Magiers, der den absoluten Gegensatz von sterblich und unsterblich nicht gelten lassen will und die Verwandtschaft und Ähnlichkeit der Seele mit dem göttlichen Leben behauptet. Das Entscheidende ist dann immer, wie weit die Behauptung dieser Gottähnlichkeit geht. Ist die Seele Gott ähnlich, so kann sie in inniger Gemeinschaft mit ihm verharren, sich ihm ein- und unterordnen, sich hingeben und aufgeben. Sie kann sich an die Gottheit verlieren. Oder aber sie kann die eigene Göttlichkeit hegen und bejahen in der Heiligung ihrer Individualität. Sie kann diese Heiligkeit und Göttlichkeit der eignen Individualität so sehr betonen, daß sie im Verhältnis zur Gottheit das Prinzip der Gleichheit setzt und damit jeden Wertunterschied aufgibt. Ja, die Betonung der eigenen Individualität kann so weit gehen, daß die Seele als das Bestimmende gegenüber dem Göttlichen erscheint, das Göttliche mit ihren Forderungen bedroht und vergewaltigt und sich selber zur absoluten Göttlichkeit erhebt. Im ersten Falle entspringt der Typus des Mystikers als des religiösen Propheten, im zweiten Falle die dunkle und gewaltsame Gestalt des Magiers als des religiösen Herrschers.

Wird eine absolute Grenze zwischen der Seele und der Gottheit gedacht, so wird sie im Griechentum in der Regel endlich vorgestellt. Gilt die Grenze als aufgehoben, so erscheint der Typus des Magiers als des religiösen Herrschers. Nur vereinzelt erscheint der Typus des mystischen Propheten, der die Überwindung der Grenze im Geiste einer absoluten Hingabe und Aufopferung betont.

Pythagoras war ein religiöser Magier und somit ein Nachfolger der Titanen, die das Reich des Himmels erobern wollten. Er lehrte zuerst der Seele hohen königlichen Gang und ließ die großen Wunderblumen des Orients an ihrem Wege blühen. Er lehrte, daß die Seele nicht, wie Homer behauptet hatte, ein schwaches Abbild des Leibes sei, sondern etwas Besonderes und Selbständiges dem Körper gegenüber, der für sie nur einen vorübergehenden Aufenthalt bedeute. Er hat zuerst dieses Wunder ihres Daseins verstanden, daß sie niemals zu einer geschwächten Körperlichkeit herabsinken kann und sich nicht so ohne weiteres dem Rhythmus des physischen Geschehens einordnet. Für ihn war die Seele ein Wanderer auf dem Wege zu Gott. Er hat wohl nicht daran gezweifelt, daß sie Gott erreichen werde, die schöne Heimat des leuchtenden Feuers im Innersten der Welt. Er lehrte das Endliche bejahen und das Unendliche verneinen und wollte der Seele helfen, die Zahl der immer wieder neuen Geburten zu verringern und das irdisch sinnliche Dasein abzukürzen. Denn daß sie in ihrer hellen Schönheit nur zur Strafe für begangene Schuld an die schwere und dunkle Gestalt des Leibes geknüpft sein könne, daran hat Pythagoras nie gezweifelt. Er zeigte nun den Seinen, wie die Körperlichkeit zu überwinden sei, und lehrte sie das neue Leben leben, das die Individualität reinigt und heiligt und sie würdig und geschickt macht, ihren alten Platz im Lichtreich wiederzugewinnen.

Nicht sowohl mit Gott als vielmehr mit der Seele war Pythagoras beschäftigt. Er lehrte, daß sie das ordnende Prinzip des Leibes sei, welches ihm seine Schönheit gibt. Sie ist von großer Herrlichkeit und zu den höchsten Dingen berufen. Der Tod, der nach der Auffassung Homers in harter und unbarmherziger Weise der blühenden Schönheit des Lebens alle Kraft und Energie entzieht und einen bleichen Schatten, ein schwaches Abbild, eine verminderte Körperlichkeit an seine Stelle setzt, die Religion des Pythagoras hat ihn überwunden. Denn der Tod des Menschen ist nicht der Seele Tod oder Schwächung, sondern ihre Befreiung. Richtig geführt und behandelt, kann sie, vom Körper befreit, den Kreislauf der Geburten durchbrechen und seliger Geister Los gewinnen.

Diese Lehre des Pythagoras war nur für die großen und starken Seelen bestimmt. Die Masse der Menschen hätte sie nicht fassen und verstehen können. Nur wenige haben die Kraft, die große Tat der Überwindung zu vollziehen. Deshalb soll die Lehre des Pythagoras für wenige und Auserwählte, für einen Kreis auserlesener Jünger bestimmt sein, die ihm folgen auf dem steilen Pfade der Todesüberwindung durch siegreiche Kraft. Ein dunkles Geheimnis aber umhüllt diesen Kreis gottgeliebter Gestalten, und ein Schwur bindet ihren Mund.

d) Heraklit.

In Pythagoras regen sich alle Kräfte des Magiers. Er hat der Seele Kraft entdeckt, ihre hohe Schönheit verstanden, ihre göttliche Reinheit erstrebt. Heraklit achtet ihn gering, seinen großen Geistesverwandten. Pythagoras war ihm wohl nicht hart und streng und stolz genug. Heraklit ist der vollendete Typus des Magiers. Niemand war so stolz in Griechenland wie Heraklit. Ihm war nach seiner innersten Überzeugung ein absolutes Wissen von allen göttlichen Dingen und von der Welt verborgenem Leben beschieden. Seine Lehre, die dem gesunden Menschenverstande der großen Masse als überaus

paradox und unverständlich erscheinen mußte und sollte, lehrte hinter den scheinbar festen Konturen des Wirklichen die große Bewegung eines einheitlich geordneten, nach festen Gesetzen dahineilenden Lebens. Dieses Leben hat Stufen der Wandlung zu durchlaufen. Es nimmt niedere und höhere Gestaltung an. Die höchste Stufe dieses Weltlebens ist das seelische Geschehen. Die Seele ist ein ewiges und großes Geheimnis. Sie rührt an den tiefsten Grund der Welt und ist ihrem ureigentlichen Wesen nach niemals ganz zu verstehen. Das deutlichste und schönste Symbol für ihren eigentümlichen Charakter ist des Feuers leuchtende Kraft. Die Seele ist Flamme. Sie durchglüht und durchwärmt den Leib. Sie wird erlebt in der leidenschaftlichen Kraft des vernünftigen Willens. Wenn unsere Seele auf Erkenntnis gerichtet ist, dann weilt sie in der Region des göttlichen Logos. Aus Heraklit redet unmittelbar die Stimme der Weltvernunft. Heraklit, der religiöse Magier, redet die Sprache des göttlichen Weltlebens, der vernunftbegabten ewigen Gestirne. Er ist der Eingeweihte und Wissende den törichten und verblendeten Menschen gegenüber.

Für die edle und vornehme Seele des Magiers in ihrer heiligen Reinheit gibt es keine Grenzen und Hemmungen. Sie ist die höchste Offenbarung des Daseins, sie ist dem göttlichen Wesen gleich. Zwischen Seele und Leib liegt ein großer Gegensatz. Alle Schönheit empfängt der Leib durch die Seele. Der seelenlose Leichnam ist häßlich und verächtlich und keiner Aufbewahrung und Pflege wert. Die Seele gehört zu der Götter Gemeinschaft. Zwischen den Sterblichen und Unsterblichen besteht kein absoluter Gegensatz. Denn die sterblichen Menschen tragen in dem Prinzip der Seele ein Bleibendes und Unsterbliches in sich. Feuerstufen gibt es in der großen Entfaltung des Vernunftlebens, da die Seele des Magiers aus eigener Kraft sich zum Range des Unsterblichen erhebt, zu einem göttlichen Dämon sich bildet, zum Wächter der Lebendigen und der Toten. Und diese Gottwerdung der Seele ist kein Geschenk der Gnade, wie etwa Herkules als Lohn für seine Mühe in die Gemeinschaft der Himmlischen erhoben wurde, sondern aus eigener Kraft erhebt sich die Seele zu göttlichem Leben. Die Betonung der Individualität und der Seele geht hier so weit, daß das Göttliche bedroht wird und ernste Gefahr leidet. Das Sterbliche schwingt sich zu göttlichem Leben empor, es wird unsterblich, und das Göttliche verharrt nicht in der Sphäre des Unsterblichen, sondern wendet sich dem Untergange zu und wird sterblich. Und so lehrte Heraklit die Gottwerdung des Menschen und die Menschwerdung Gottes.

e) Empedokles.

In der Gestalt des Empedokles findet sich zum erstenmal eine Verbindung der mystischen und magischen Tendenzen. Er ist ein großer Wundertäter und Arzt, Prophet und Herrscher. Der hohe Stolz des Magiers ist ihm eigen und die Überzeugung von der Einzigkeit und Schönheit seines Wesens. Er hat die Gewißheit seiner Kraft. Er weiß, daß er die Körperlichkeit überwunden hat, daß er zum letztenmal auf Erden weilt in sterblicher Hülle, daß seine große und starke Seele den Weg zu höheren Welten zurückkehren wird. Wie ein Gott schreitet er durch die Lande, mit Kränzen schmückt man ihm und Tänien das stolze Haupt. Tausende folgen ihm nach, den Weg des Heils

zu erkunden. Man betet ihn an — und das mit vollem Rechte. Ist er doch so viel mehr wie sie, die sterblichen, dem Verderben geweihten Menschen.

Er weiß, daß er zu den Dämonen gehört, den Auserwählten, die ein ewiges Leben erlost haben. In sich spürt er die große Macht des sieghaften dämonischen Seins. Dieses irdische Leben kann ihm niemals zu dauernder Heimat werden. Er geht durch diese Welt als ein Wanderer der fernen Heimatwelt zu. Das irdische Schicksal, was seine Augen hier erschauen, dieses Kommen und Gehen schwacher Menschlichkeit, dieser kurze Gang zwischen Anfang und Ende, dieses Gebundensein an die plumpe Sinnengestalt — natürlich und selbstverständlich ist es für die Armen und Elenden, über die sein stolzer Blick mit Mitleid dahingleitet; aber ihm ist dieses Dasein so wenig angemessen, daß er es als vollkommene Fremdheit empfinden muß.

Das irdische Leben, was für jene natürlich und selbstverständlich ist, das ist für Empedokles Strafe und Buße für begangene Schuld. Er weilte im Lande der Seligen. Damals ist seine ungestüme Kraft in Gegensatz geraten zu dem Einheitsprinzip der Dinge. Und nun mußte der stolze Dämon eine Fülle sinnlicher Verwandlungen durchleben. Er bewohnte den zarten Leib eines Knaben und Mädchens. Er war Pflanze und Vogel und flutentauchender, stummer Fisch. Aus den seligen Gefilden verbannt und verstoßen, führt er in überdachter Höhle ein freudloses Dasein. Wie viel mehr muß er den Schmerz des sinnlichen Daseins empfinden, da er die Erinnerung an ein höheres Leben bewahrt hat.

Er war ein Herrscher im Reiche der Liebe. Ein Mann von übermenschlichem Wissen. Alle Kräfte des Geistes waren ihm untertänig, und mannigfacher Künste war er mächtig. Und wenn er sich auf seine mannigfachen Geisteskräfte besann, die ihm auch nach seiner Verbannung aus dem Lande der Seligen erhalten blieben, dann schaute er in zehn oder zwanzig Menschenleben, durch die ihn sein dunkles Schicksal geleitete, jedes einzelne Ding in der ganzen Welt. Ein heiliger und unaussprechlicher Geist ist die Gottheit, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltbau durchfliegt, und der große Magier ist ein Fürst im Reiche des Gedankens und so dem göttlichen Wesen auf das innigste verwandt.

Das Schicksal der meisten Menschen ist Sterblichkeit, absolutes Vergehen oder ein ewiges Wandern durch das Reich niedriger sinnlicher Gestalten. Jene aber, denen ein unsterbliches Los beschieden ist, sie müssen sich auch in ihrem irdisch-sinnlichen Dasein in der Eigentümlichkeit ihrer höheren Lebensform darstellen und offenbaren. Und so erscheinen sie unter den Menschen als Seher und Sänger, als Ärzte und Fürsten und wachsen empor zu Göttern, zu Organen und Gliedern des einen ungeteilten Weltwesens.

Neben dem Magier kommt aber in Empedokles auch der Mystiker und Prophet zur Sprache. Vor allem in der Idee des Spheiros, jener absoluten, göttlichen Einheit, die er erschaute, und aus welcher auch sein Geist den ersten Ursprung zog. In der Idee jener weltüberwindenden Liebe, die den von Gegensätzen gequälten und von Haß und Streit zerrissenen Bau der Welt wieder auflöst und aufhebt in absoluter Gebundenheit und Harmonie.

Und er will auch nicht, wie die anderen Stolzen und Einsamen, die ihm beschiedenen Güter des Geistes vollkommen für sich bewahren und behalten.

Es drängt ihn zur Mitteilung und Verbreitung. Allerdings ist es schwer zu entscheiden, was ihn zu den Menschen geführt, ob er als Gott die schuldigen Opfergaben verlangte, die Huldigungen, die seiner Schönheit zukamen, oder ob der Liebe mächtiges Prinzip ihn zur Hilfe drängte. Ihm, dem Wissenden, mußte es ja Schrecken und Entsetzen erregen, wenn er die blutigen Opfer unter den Menschen sah, die nicht darauf achteten und nichts davon wußten, daß sie vielleicht mit dem Blut des Tieres, das sie vergossen, die schwere Tat des Mordes an Vater und Sohn verübten, da es ja nun einmal der menschlichen Seele beschieden ist, immer zu wandern. Helfen kann Empedokles den Menschen, ihr Los erleichtern, ihre Krankheiten heilen und sie vor blutigen Taten bewahren. Das Götterlos aber, das ihm beschieden ist, trennt ihn doch von jenen Armseligen gar weit und reiht ihn ein in die unsterbliche Schar der Heroen und Dämonen.

f) Aristipp.

Die Kraft des Magiers strebt zum höchsten Herrschertum empor und duldet keine Macht des Himmels und der Erde über sich. Diese stolzen Seelen geben sich niemals auf und hüten und bewahren der Vernunft heiliges Feuer. Wenn nun das Streben nach Gottähnlichkeit sie zu dem Wunsche des Gottgleichseins führt, so kann es auch geschehen, daß die große Erhebung ihrer Seele, die an die Pforten der Geisteswelt pocht, den Himmel leer findet. Es kann sein, daß der Magier zu der Auffassung kommt, daß es nur ein irdisches Götterleben gibt, und daß er sich darauf beschränkt, der Fürst und Gott dieser Welt zu sein. Aller metaphysischen Träumereien bar und ledig, kann sie die Heiligung und Werthaltung ihrer Individualität dahin führen, ein großes, starkes Leben zu leben, das seine Schönheit entfaltet im Rausch der Lust. So hat Aristipp jede Bindung verschmäht, er wollte nur binden, aber nicht gebunden sein; und schaffend Götterleben wollte er genießen in den großen Momenten des Augenblickes. Er hatte das Leben erwogen und durchdacht mit all seinen Schrecknissen und Gefahren, mit Krankheit, Mühe und Tod. Die große Kraft seiner Seele konnte das alles ertragen und überwinden. Deswegen hat er das Leben bejaht, sofern der Weise und Mächtige die Möglichkeit besitzt, es lustvoll zu gestalten. Die große tiefe Lust hat Aristipp bejaht und sie als verdientes Geschenk der Vernunft betrachtet. Die Herrlichkeit des Geistes ist es wert, daß ihm die schöne Sinnlichkeit huldigt. Das Leben der homerischen Götter in ihrer Sorglosigkeit und Ungebundenheit, das nahm er für die Starken in Anspruch, die Herren und Fürsten der Lust, die ihr nicht nach Sklavenart huldigen, sondern ihr Herz so gut bewahren, daß sie mit den schönen Gestalten des Lebens nach ihrem Wohlgefallen verfahren können.

g) Die Stoa.

Werfen wir noch einen Blick auf die Nachfolger des Heraklit in seiner Lehre vom göttlichen Logos, auf die Philosophen des römischen Weltreiches, auf die Stoiker. Wie mächtig ist doch in ihnen der religiöse Magier! Hoch über alle irdische Gemeinschaft erhebt sich der göttliche Weise. Der Weise ist ein König, ein Gott, der Herr dieser Erde. In ihm ist der Logos wirklich.

Geschieden ist er durchaus von den schwachen vernunftlosen Menschen, der großen Zahl der Toren. Der Weise ist absolut gut, alle anderen Menschen sind absolut schlecht. Gewaltig ist seine Kraft. Hervorzaubern kann sein Wille aus dem Innersten der Seele die starke, mächtige Lust, und derselbe Wille kann den gewaltigen Schmerz siegreich überwinden. Und so übt der religiöse Magier den Zauber aus, der auf Kraft beruht, und ist so stolz, daß er sich niemals beugt, und so stark, daß er sich niemals aufgibt. Wandelnd im ruhigen Licht der Vernunft, bejaht er diese Welt als den Schauplatz seiner Taten. Er ist der Fürst dieser Welt, der zum Gott werden will. Deswegen ist er dem Mystiker Teufel.

h) Anfänge der Mystik.

Gegenüber der großen Entfaltung des magischen Erlebens und der Macht seiner Gestaltung hatte die mystische Seele bisher nur ein stilles und verborgenes Dasein geführt. Aber ihr bloßes Dasein war schon ein leidenschaftlicher Protest gegen die Schönheit, die Kraft und den Stolz des religiösen Magiers. Sie konnte nicht ertragen diese Weltbejahung und Selbstbejahung, diesen Kultus der Individualität, diese Heiligung des eigenen Lebens auch in der Begrenzung und Abgelöstheit von der Gottheit. Die mystische Seele wollte sich ja im Gegenteil aufgeben und verlieren, sich wegwerfen und begraben lassen in der leeren und wüsten Gottheit. War doch die Gottheit für die Mystik die Armut, die sich vollkommen entäußert hatte und alles fortgegeben und verschenkt, die in überströmender Fülle gibt und gibt und nichts für sich behalten will und kann. Ist doch nach der Auffassung des Mystikers mit der Gottheit die Sehnsucht verbunden, sich zu offenbaren und allen etwas zu sein und niemand zu vergessen. Für den königlichen Magier ist Gott der Erste unter Gleichen, nach der Auffassung des Mystikers ist Gott der Herr und die Seele ist Gottes Knecht, welche ihm die frommen Geschenke der Demut weiht. Das Verhältnis, welches der Magier zwischen Gott und seiner auserwählten Schar und der großen Menge der armen vernunftlosen Menschen dachte, das setzte der Mystiker zwischen der gottliebenden und gottgeliebten Seele: das Verhältnis von Herr und Knecht. Und doch ist das Verhältnis von Herr und Knecht, wie es die Mystik und die Magie denkt, auch wieder grundverschieden. Für den Magier sind die Knechte die Unwissenden, die kein Vertrauen verdienen, denen das Vertrauen gefährlich ist, die in Unmündigkeit erhalten bleiben müssen. Für den Mystiker ist der Knecht der gute und getreue, der verstehende, dem die Gottheit nichts vorenthält, und der dieses Vertrauen durch Dienst und Demut entgilt. Nach der Lehre der Magie ist der Herr der Fremde und Einsame, nach der Lehre der Mystik der Nahe und Gemeinsame.

Die mystische Seele suchte anfangs einsame Kreise und entfernte sich von der Welt. In den *θίασοι* der optischen und eleusinischen Mysterien ward ihr Nahrung und Lebensgehalt zuteil. Uralte orientalische Vorstellungen ragten in diese Welt der Mysterien hinein. Vor allem die Lehre, daß die Unseligkeit des Menschen in der Individuation und persönlichen Gestaltung seines Daseins liege. Die Ablösung des Endlichen von dem Alleinen, mit der die Bejahung der sinnlichen Individualität unserer Gestalt zusammengeht, gilt der mystischen Seele als Sünde und Schuld. Alle Unseligkeit der Welt ist Folge dieser Endlich-

keit und Trennung. Und so muß das Bestreben des Mystikers darauf gerichtet sein, die Endlichkeit und Trennung zu überwinden. In der klaren appolinischen Gestaltung des Lebens, die nach Form und Grenze strebt, in der Besinnung auf die Eigentümlichkeit des persönlichen Seins, in der Freude an der Buntheit, Mannigfaltigkeit und Fülle, in der Strenge und Herbheit des rationalistischen Unterscheidungsverlangens, das im Kultus des Begriffes zum Ausdruck gelangt, in alle diesem droht der gottähnlichen Seele Gefahr. Sie muß in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen und zugleich auch mit den anderen Seelen verharren, und wenn nun einmal diese Bande gelöst sind, so muß ihr ganzes Bestreben darauf gerichtet sein, den verlorenen Zusammenhang wieder herzustellen. Das kann aber am besten geschehen, wenn die Leidenschaften und die Affekte erregt werden und nun die Phantasie ihr großes Spiel beginnt. Die große Welt der Gefühle ist auf das Chaotische und Grenzenlose gerichtet und wendet sich von der unruhigen Welt begrenzter Vorstellungsbilder ab. Der Rausch, der die Sinne verwirrt und die Gestalten verschwimmen läßt, führt die getrennten Verehrer des Gottes zu einem großen Einheitserlebnis zusammen, und in der Einheit dieses Erlebens stellt sich die Ureinheit des einen göttlichen Lebens wieder her, und die Seele genießt die Seligkeit der göttlichen Einswerdung.

Nur leise und schüchtern ist die Stimme der Mystik in der griechischen Welt zu spüren. Von all den großen Denkern der Hellenen, von all den mächtigen, charaktervollen Gestalten, die aus dem Leben Griechenlands hervorgegangen sind, scheint nur Anaximander noch am ehesten als Mystiker bezeichnet werden zu können. Über die Daimonionslehre des Sokrates bebt ein mystischer Hauch, in der platonischen Liebe weht ein verwandter Geist, aber vieles andere rückt diese Denker weit von der Mystik ab. Anaximander aber hat als den Ursprung der Dinge das Unendliche gelehrt und die Trennung des Endlichen von dem Alleinen als Sünde und Ungerechtigkeit empfunden. Für diese Emanzipierung muß das Endliche Strafe erleiden, und diese Strafe ist der Weg der Rückkehr zu Gott. Das kleine Fragment, das uns von ihm geblieben ist, läßt den Sinn seines Weisheitsspruches nicht ganz erraten. Daß unsere Unseligkeit in der Trennung von Gott beruht, ist deutlich. Das Individuum ist nicht von Gott geschaffen. Er hätte es auf immer in liebender Umarmung aufbewahrt. Wenn es nach ihm gegangen wäre, so wäre die Einheit des Menschlichen und Göttlichen bestehen geblieben. Die beiden hätten sich nicht getrennt. Aber das Individuum hat die Trennung von Gott gewollt, und diesem Willen konnte und wollte die Gottheit nicht widerstehen. So ist das Individuum einsam geworden. Das sind gewiß alles Gedanken, die dem Mystiker mehr oder weniger eigentümlich sind. Aber vollkommen fremd ist ihm die Vorstellung, daß die Rückkehr zu Gott eine Strafe sei. Muß er doch in der Einswerdung mit der Gottheit die höchste Seligkeit erblicken.

Dem Mystiker gilt die Betonung der Individualität als Sündenschuld. Sündhaft ist die Ablösung von dem Alleinen. Das Gewordene verdankt sein Gewordensein einem Unrecht, einer Schuld. Diese Schuld wird als Auflehnung, als Empörung gedeutet, als sündige Liebe, als das Bestreben, wissen zu wollen vom Urgrund des Seins, also als Schuld der Erkenntnis. Wie viel Deutungen dieser Abtönung und Trennung hat der religiöse Mystiker doch versucht. Ein strenger Richter war er, wenn ihm das Wesen der Individualität als das sündige

Streben erschien, Gott gleich zu sein, oder auch, wenn er erschaute den unbesiegbaren Hang, an das große Geheimnis der Welt zu rühren und Geliebter sein zu wollen, wo stilles Dienen ziemt. Aber wie zahlreich auch die Deutungen waren, durch welche der Mystiker das Geheimnis der unseligen Individuation sich verständlich zu machen suchte: Hochverrat, sündige Liebe, pietätloser Rationalismus — sie vor allem sind des Magiers Schuld.

i) Christus.

An der Scheidegrenze von alter und neuer Welt steht die Gestalt des göttlichen Menschen, in dem die mystische Sehnsucht ihre erste große Erfüllung fand. In ihm wurde das geheime Verlangen des religiösen Mystikers zum deutlichen Wert und zu zwingender Macht. Hier hat die mystische Sehnsucht ihren absoluten Ausdruck gefunden in dem Wollen und Vollbringen des Opfers, in der völligen Hingabe an Gott. In ihm ist der Gedanke der ungöttlichen Trennung, die Schuld der Individualität überwunden. Bleibt doch die reine, die heilige Seele unlöslich mit Gott verbunden, sie, die selber göttlich ist. Sein Kommen bedeutet keine Trennung, sondern vielmehr Aufhebung aller Trennung und absolute Vereinigung. Der große Liebesgang der Seele kennt keine Fremdheit und Entfremdung. Dem Menschlichen nicht fremd und dem Göttlichen nicht entfremdet. Absolute Menschennähe und absolute Gottesnähe.

k) Vertiefung des religiösen Bewußtseins.

Bevor wir nun die Entwicklung von Magie und Mystik in der modernen christlichen Welt betrachten, müssen wir noch jener anderen Überwindung der homerischen Götterwelt gedenken, die darin besteht, daß zwar die Idee der Abgeschiedenheit und Begrenztheit aufrecht erhalten wird, das Göttliche aber aller sinnlichen Bilder bar in seiner höchsten Reinheit verstanden werden soll. Das Fortschreiten von der sinnlich-körperlichen Gestalt des Gottes zu seiner absoluten geistigen Reinheit hin, diese Bewegung darf nicht so aufgefaßt werden, als ob sich darin lediglich ein Fortschritt des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens offenbarte. Hier handelt es sich vielmehr in der Hauptsache um eine Vertiefung des religiösen Bewußtseins. Der Intellektualismus ist ja geneigt, zu meinen, daß jede Bewegung des religiösen Bewußtseins gleichbedeutend sei mit seiner Umsetzung in wissenschaftliches Denken, und den religiösen Vorstellungen kann er keine andere Bedeutung beimessen, als daß darin die Lebensideale einer Zeit oder eines Volkes sich ausdrücken, so etwa in den homerischen Göttern das Ideal der Kraft und Schönheit, in dem Begriff der aristotelischen Gottheit das Ideal des kontemplativen Vernunftlebens, in Christus das Ideal der Weltflucht und Entsagung. Dem gegenüber ist festzustellen, daß die höhere und reinere Auffassung der Gottheit, wie sie sich im Christentum gegenüber der homerischen Götterwelt offenbarte, die Idee der Gottheit keineswegs wissenschaftlich verständlicher macht. Der Gott des Geistes ist vielleicht noch viel paradoxer und wunderbarer als der Gott der primitiven Sinnenmenschen. Die Idee einer unendlichen Persönlichkeit ist weit schwerer zu verstehen als die väterliche Gestalt des wolkenerschütternden Zeus. Man kann vielleicht sagen, daß der Gottesbegriff in seinen tiefsinnigsten

und wertvollsten Formen für das wissenschaftliche Denken am unbrauchbarsten und unsinnigsten gewesen sei. Ferner wird Gott keineswegs immer als Lebensideal in dem Sinne gedacht, daß wir werden sollen, was er ist, oder daß wir wünschen, ihn zu erreichen. Das ist lediglich das Magiers Art und Verlangen. Für andere Formen des religiösen Bewußtseins ist Gott gerade das, was nicht erstrebt und erreicht werden soll.

l) Plato.

Die Erhebung des Göttlichen über alles Sinnliche hinaus unter Bewahrung ihrer Begrenztheit und Abgeschiedenheit hat sich in der religiösen Vorstellungswelt Platos vollendet. In den Ideen ist die Götterwelt Homers sublimiert. Sie bilden ein Reich übersinnlicher Gestalten. Jedes sinnlichen Wirklichkeitscharakters beraubt, dürfen sie weder psychisch noch physisch gedacht werden. Sie haben weder Verstand noch Wille und keine Kraft in materieller Hinsicht. Diese Welt übersinnlicher Gestalten ruht in sich, vollkommen mangellos und vollendet. Alle Schönheit und Herrlichkeit behält sie für sich, und der menschlichen Seele ist nichts anderes beschieden als ein Schauen des Göttlichen von ferne. Dies platonische Schauen ist von dem Schauen des Mystikers durchaus verschieden, denn Platos Schauen ist ein Schauen des Gestalteten, die des Mystikers aber ein Schauen des Ungestalteten.

Wenn die Seele von der Last der Körperlichkeit befreit ist, dann wird sie die seligen Gestalten im Seelenlande weit heller und ungetrübter und häufiger erschauen als im irdischen Leben, wo nur in seltenen Feierstunden des Geistes dem Blick des starken religiösen Menschen die übersinnliche Welt ihr Geheimnis preisgibt. Niemals aber betritt die Seele das Land der heiligen Gestalten. Von ihnen ist sie ein für allemal ausgeschlossen, und die Ideen betreten auch nicht diese irdische Welt. Wohl vermag die Liebe bis an die Schwelle dieses Ideenlandes vorzudringen, aber der Eintritt ist ihr verwehrt. Sie ist der Mittler zwischen den Welten, aber im Grunde heimatlos, da sie weder jener noch dieser Welt angehört.

m) Aristoteles.

Über alle Maßen groß und einsam hat dann endlich Aristoteles das Göttliche geschaut. In seiner Lehre ist die Vielheit der göttlichen Gestalten, wie sie Plato gesehen hatte, vollkommen untergegangen. An ihre Stelle ist das eine göttliche Weltwesen getreten: der in sich versunkene denkende Geist, der nur mit sich beschäftigt ist, vollkommen unbekümmert um die Welt, das große Geisteswesen, welches der sehnsüchtigen Liebe, die aus den dunklen Gründen der Materie ihm entgegenstrebt, keine Gegenliebe entgegenbringt. In dieser Vorstellung von Gott als eines denkenden Weltgeistes hat sich die Religion des Griechentums vollendet. Es verkündete in seinem größten Denker die außerweltliche, überweltliche Gottheit, deren Wesen Geist und ein großes Verstehen ihrer selbst ist.

n) Der synthetische Charakter der christlichen Welt.

Die moderne christliche Welt trägt bis zum Beginn der Renaissancebewegung in der Hauptsache einen synthetischen Charakter. Hatte sich bisher

in immer steigendem Maße eine Differenzierung der Kulturwerte vollzogen, so strebte die Menschheit nunmehr nach einer Organisation des als vernünftig Erkannten. Und zwar geschah dieses, indem man unter der Herrschaft des religiösen Wertes ein einheitliches System zu begründen suchte. War in der griechischen Kultur das theoretische und ästhetische Interesse am stärksten zur Sprache gekommen, so war es nun der religiöse Wert, dem die entscheidende Bedeutung beigemessen wurde.

o) Die Lehre Christi.

Die christliche Lehre, von welcher die große Umwertung der Werte und der erste mächtige Versuch ihrer Einigung ausging, stand anfangs im Gegensatz zur Kultur. Hatte doch ihr Stifter eine Jüngerschaft und diese Jüngerschaft eine Gemeinde begründet, die täglich und stündlich seine Wiederkehr erwartete. Er war von ihnen gegangen, um bald wiederzukehren, und seine Wiederkunft sollte das Ende dieser Sinnenwelt bedeuten. Groß in ihrer Hoffnung waren sie, diese ersten Christen, und groß in ihrer mystischen Todessehnsucht. Die Liebe zu dem erlösenden Heiland war so groß, die Gewißheit des Glaubens so stark, die Ungeduld, ihn wiederzusehen, so allgewaltig, daß sie mit Freuden den Märtyrertod erlitten, um nur bald, recht bald wieder bei ihm zu sein. Seine Liebe hatte ihnen das große Wiedersehen und die Einheit des Getrennten in seliger Gemeinschaft gelehrt. Sie fühlten sich als Glieder, ihn als Haupt und wußten, daß ihnen dereinst eine große und herrliche Schau beschieden sein würde als Entgelt und Ausgleich für ein trübes und schweres Erdendasein. Sie wußten, daß er kommen würde, um sie von allen Schrecken der Welt, besonders aber von der Macht des Todes zu erlösen. Das große Geschenk seiner Liebe für sie sollte die Unsterblichkeit sein.

Seine Lehre, die so neu und tief und rein religiös war, brach mit der ästhetischen Vorstellung des weltabgeschiedenen, unbekümmerten Gottes und machte dadurch der Mystik freie Bahn. Sie brachte den Monotheismus zur Vollendung, indem sie ihn mit der Idee der Menschheit verband. Er machte die Vorstellung von Gott so reich, indem er in immer neuen Gleichnissen sein Wesen schilderte, und ließ ihn dann auch wieder ganz verschwinden hinter der einen großen Vorstellung der Liebe. Diese Liebe aber, wie er sie meinte, sollte im Gegensatz zur platonischen Liebe jeder Sinnlichkeit entbehren, und um sie in ihrer schlichten reinen Geistigkeit deutlich zu machen, verglich er sie mit dem Verhältnis der Väterlichkeit, Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, Kindlichkeit. Die Liebe des Zeus zu Ganymed ist nicht frei von sinnlichem Begehren, und der platonische Eros zittert vor verhaltener Glut, Sinnliches und Geistiges verbindend; die Liebe aber, die er gelehrt, ist eine keusche weiße Opferflamme.

Er war der größte Prophet, den die Menschheit gekannt hat, denn er war ganz Hingabe und Opfer. Er wollte alles geben und verschwenden, er wurde nicht müde im Austeilen. Keiner hat so herrlich wie er einen köstlichen Besitz verschwendet. Als er alles gesagt hatte, was er sagen durfte, und nur wenig zurückbehalten, was er dem Verstehen seiner Jünger nicht zugängig machen konnte, da hat er auch sein Leben geopfert und hingegeben. Er starb als Prophet

einer neuen Botschaft, die dahin lautete, daß Gott den Menschen nicht entgegenstünde wie der Herr dem Knecht, sondern wie der Vater den Kindern. Er hat die Schranke, welche die alte Kultur zwischen Mensch und Gott in ihrer ganzen Vorstellungswelt errichtet hatte, endgültig zerbrochen. Er hat ein ganz neues Verhältnis unter den Menschen begründet, indem er ihnen sein großes Gebot der Liebe gab.

Zwei große Symbole, die ihn umschreiben, und die von unendlichem Wert für die Menschheit gewesen sind, Symbole voller Rätselhaftigkeit und Tiefsinn sind die Gottmenschheit und die Idee des stellvertretenden Opfers. In dem Symbol des Gottmenschen ist die Idee der Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen ausgesprochen. In ihm ist gegeben, daß die strenge Scheidung des Menschlichen und Göttlichen überwunden ist. Das Unendliche ist auch zugleich das Endliche, und das Endliche und Begrenzte hat an dem Unendlichen und Göttlichen teil. In der Idee des stellvertretenden Opfers ist das religiöse Prophetentum zum vollendeten Ausdruck gebracht. Das Wesen des Propheten bestand ja darin, daß er das wertvolle Leben nicht für sich behielt, sondern austeilte und verschwendete, daß er nicht wie der Herrscher die Isolation und Abgeschiedenheit betonte, sondern das Menschliche als absolute Einheit empfindet und nicht nur in sich, sondern auch in anderen lebt. Betont der Prophet in dieser Weise die Einheit des Menschengeschlechts, so macht er sein Schicksal mit dem Schicksal der Gesamtheit solidarisch. Dann sind die Schwächen der anderen Menschen auch die Schwächen des reinen und starken Propheten. Er nimmt sie auf sich, weil sie seinem großen Verstehen des Lebens gemäß der Schicksalsanteil der Gesamtheit sind, und er trägt dort, wo andere nicht mehr tragen können. In der Idee des stellvertretenden Opfers verschwendet sich somit das Göttliche an das Menschliche aus einem großen Liebesgefühl und Einheitsgefühl heraus.

Dem großen Propheten und Mystiker tritt an der Scheidegrenze beider Welten noch einmal die dunkle Gestalt des Magiers in Judas gegenüber. Ihm muß esunbegreiflich und höchst verwerflich dünken, daß Christus das Schöne so verschwenden konnte. Ihm mußte es verkehrt und sündhaft erscheinen, daß jener die Individualität so sehr herabsetzen und verneinen konnte. Er vermochte jene große Erlösertat nicht zu verstehen, die mit dem Verantwortlichkeitsgefühl für das Ganze die liebende Hingabe an das Einzelne verband, und daß der Herr jenes Reich verneinte, das er im Sinne der alten Messiasidee bejahen sollte. Und weil er die Natur des Propheten nicht verstand und anerkennen konnte, so kränkte ihn der Verrat, der an der Idee des religiösen Herrschers verübt wurde. Und so beantwortete er Verrat mit Verrat und verband sich mit den Gestalten der Finsternis und den rohen Söldlingen der Gewalt. Vielleicht wollte er den religiösen Propheten zwingen, sich auf seine Herrscherwürde zu besinnen. Aber seine Seele konnte die Ablösung vom Messias nicht ertragen, und so starb er den Tod der Verzweiflung.

Die große Tat des freiwilligen Opfertodes, wie ihn Christus erlitt, erscheint als etwas Ungeheures in der Geschichte des religiösen Bewußtseins. Noch niemals war das religiöse Einheitsgefühl in seiner hingebenden Demut so mächtig hervorgetreten wie in Jesus von Nazareth. In der Idee seiner Lehre und seines Lebens waren alle Schranken zwischen Mensch und Gott und Mensch und

Mensch aufgehoben. Und das eine, was alle verband oder verbinden sollte, nannte er mit dem großen Namen der Liebe. Bebte somit das Leben vor den Schuldigen zurück und verlangte ihnen gegenüber sein Recht, so konnte dieses Leben die Schuld seiner Mörder und Verfolger nur als eigene Schuld verstehen, die er zu büßen hatte. Die platonische Liebe ist bereit, aus Liebe zum Geliebten den Tod zu erleiden, und Sokrates starb den großen Tod einer sittlichen Überzeugung. Der Prophet von Nazareth aber stirbt nicht nur in der Liebe für die Geliebten, sondern in der Liebe für das Ganze, in dem menschliche Engherzigkeit erst das Geliebte von dem Ungeliebten scheidet.

Sie aber dachten, er wollte Israel erlösen. Sie dachten an die Erlösung der Welt und speziell der kleinen jüdischen Welt, er aber an die Erlösung von der Welt. Ihre Vorstellung von der Erlösung war sehr einfach und primitiv. Sie dachten, daß er Israel heilen würde von allen Wunden, die ihm das Schicksal geschlagen. Sie dachten, daß er die alte Herrlichkeit des Reiches David wieder herstellen würde, und daß er selber die Krone dieses Reiches trüge. Sie erhofften im Messias den neuen König von Isreal. Alles Elend ihres Volkes schoben sie dem Römertume zu. Nach der Herstellung ihrer politischen Freiheit würde alles gut sein in der Welt, so meinten sie. Er aber hatte der Welt Elend und ihre Ungöttlichkeit eingesehen. Er hatte sich im harten Kampfe von ihr losgerissen. Er hatte die Welt überwunden. Indem er sie aber überwand, überwand er sie auch für die Seinen, die er liebte und trennte auch sie von dem bloßen Diesseits dieser Welt, indem er sie dem Übersinnlichen vermählte.

Die prophetische Natur eines Anaximanders hatte in der Trennung des Endlichen vom Unendlichen die Unseligkeit der Welt erkannt. Aber des großen Griechen Seele bejahte die sündige Individualität als schön in der starken Gestaltung ihres persönlichen Daseins. Deswegen war ihm die Erlösung im Sinne einer Befreiung und Erhebung fremd. Rückkehr der Individualität zum All des Unendlichen ist Strafe für schwere Schuld: der unselige Leidensweg der unseligen Dinge. In den Mysterien jauchzte die Seele auf im kurzen Rausch der Befreiung, um nur zu bald wieder von neuem die große Last der Erdenschwere zu empfinden. Sokrates-Plato hat das schöne Sinnendasein als Hemmnis für das Erkenntnisleben empfunden, aber die große Negation an der Diesseitigkeit hat er nicht vollzogen. Buddhas Heldenseele hatte das Elend der Welt tief gefühlt und einen Weg der Befreiung gewiesen von der Dinge täuschendem Wahn, die dem Prinzip der Kausalität unterliegen. Doch konnte er nur von den Dingen befreien, nicht zu neuen Dingen die Seele führen. Nach der Verneinung der Diesseitigkeit sah er sich einsam dem Nichts gegenüber. In dieser „Gottlosigkeit" des Buddhismus offenbart sich der Triumph der Magie.

Er hatte gesagt, daß er gehen würde, um ihnen die Stätte zu bereiten. Er wolle wiederkommen, um sie zu führen, und sie klammerten sich an die Konkretheit seiner Symbole und Gleichnisse, in denen er sein göttliches Wesen offenbarte. Tiefe Einsamkeit umfing sie bei seinem Scheiden, und sie erlahmten für alles Tun. Nur der Erinnerung lebten sie und in der Erwartung der nahen Erfüllung. Nur die Schönheit und Wirklichkeit ihres religiösen Lebens spürten sie. Nur von ihm waren sie erfüllt. Alles andere Kulturleben mußte ihnen

als unbedeutend, ja als verwerflich erscheinen. Die Religion war für sie das einzige Kind Gottes.

p) Das Johannisevangelium.

Als er aber nicht wiederkehrte, wie sie es erwartet hatten, suchte das religiöse Bewußtsein der Gemeinde einen Ausdruck in Wort und Schrift, um festzuhalten, was er gelehrt, um seine Offenbarung aufzubewahren für das Gedächtnis aller Zeiten. So innig aber fühlten sie sich mit ihm verbunden, daß sie nichts Selbständiges zu sagen vermeinten, sondern nur das, wozu sie sich getrieben fühlten durch seines Geistes Kraft. Nur einer erscheint selbständiger unter ihnen: der Verkünder des Johannisevangeliums. Er gehörte wohl zu denen, die den Geist des Christentums mit dem Geiste des Griechentums versöhnen wollten, und so schmückte er die geliebte Stirn des Meisters auch mit dem Diadem hellenischer Anmut und Würde. Er erkennt in ihm das Prinzip der Welt, das in inniger Vereinigung mit Gott alle Dinge geschaffen hat, und erhebt ihn so, wie es scheint, in eine Sphäre überpersönlicher Bedeutung. Er war von Anfang an, bevor die Sinnenwelt geworden, und wird sie überwinden und überdauern. In ihm ist die Vernunft der Welt, der heilige Logos, zur sinnlichen Wirklichkeit geworden. So ist er das Unendliche, das im Endlichen erscheint, oder auch das wahrhaft Endliche, das Freie und absolut Persönliche, das von dem wahrhaft Unendlichen zur schlechten Unendlichkeit der sinnlich bestimmten Dinge die Brücke schlägt, der Mittler zwischen den Welten, dessen Geist die Liebe ist. Er ist nicht nur ein religiöser, sondern auch ein philosophischer Prophet und ein Held und König. Seine Liebe gehörte der gesamten Menschheit, aber diese Liebe strömte nicht mit gleichmäßiger Milde über alle aus. Der Gottmensch mußte sich das heilige Recht der Persönlichkeit bewahren, Unterschiede und Stufen der Liebe zu setzen, und diese persönliche Liebe ist nicht nur ein Zeichen seiner Menschlichkeit, sondern gleichfalls eine Offenbarung seines göttlichen Wesens. Überwindung aller Grenzen durch die Liebe ist sein Lebenssinn, und dennoch bleibt ewig wertvoll auch gerade das, was von der Persönlichkeit seiner Gestalt ausgeht, die Innigkeit, mit welcher er die Seinen umfaßte, besonders aber jene sanfte Jünglingsgestalt, die seinem Herzen am nächsten stand: sein Johannes-Jünger.

q) Die Idee des tausendjährigen Reiches.

Als nun das religiöse Bewußtsein in der Wiederkehr des Herrn nicht die ersehnte Erfüllung fand, verfiel es auf die Idee des tausendjährigen Reiches, um die Gestalt des Gottmenschen und sein Verhältnis zur Welt sich deutlich zu machen. Der Gedanke dieses Reiches ist durchaus religiöser Natur. In ihm ruht die Erwartung und Sehnsucht nach Heiligung und Vollendung. Daß er wiederkehren würde, stand nach wie vor für das religiöse Bewußtsein fest, aber nicht sogleich, sondern erst nach tausend Jahren. Diese tausend Jahre waren notwendig, um ein Werk zu beschließen, das von dem Gottmenschen erst begonnen war. Die Trennung von Gott und Mensch war aufgehoben, das Himmelreich nahe herbeigekommen, das religiöse Leben hatte seine Vollendung gefunden. Aber noch fehlte die Ausbreitung, die Verkündigung der Botschaft

im Sinne der religiösen Prophetie. Die Idee des tausendjährigen Reiches riß den engen kontemplativen Kreis der Getreuen auseinander und machte sie zu tatenstarken Verkündigern seines Wortes. In ihrem menschlichen, durch seinen Geist geleiteten Tun erstand ein Reich und eine Herrschaft, deren Geist und Charakter ursprünglich vollkommen unvereinbar war mit dem Charakter dieser Welt.

r) Die Idee des dritten Reiches.

Die Idee des dritten Reiches hat die des tausendjährigen abgelöst. Das tausendjährige Reich sollte das Reich Christi bedeuten, sofern es auf Erden in Erwartung eines feierlichen und ersehnten Unterganges vorübergehende Gestalt gewann. Das dritte Reich ist ein Zugeständnis an Geschichte und Kultur. Nunmehr galt Jesus von Nazareth nicht mehr als Vollender des religiösen Lebens und die Religion auch nicht mehr als die einzig wertvolle Form der Lebensgestaltung. Immer wieder kehrt das Göttliche bei den Menschen ein, und je mehr es sich offenbart, um so mehr schwindet die Trennung zwischen den Welten. Christus hat die zweite große Form der Vernunftoffenbarung gegeben, deren Charakter in der Hauptsache einen Appell an das sittliche Bewußtsein bedeutet. Ein neues höheres Evangelium des Geistes steht noch bevor. Erst mit ihm naht sich der Welt Ende.

Wir stehen hier vor einem schweren Konflikt in der Entwicklung des religiösen Lebens, der eben dann sich so scharf geltend machte, als dieses gewissermaßen einen absoluten Charakter gewann. In der Gestalt Christi lag der Hinweis auf die Geschichte, sofern er die Idee der Menschheit, die für jede geschichtsphilosophische Überlegung unerläßlich ist, durch den Gedanken der gemeinsamen Gotteskindschaft zuerst enthüllte und damit die Möglichkeit gewährte, an einen Fortschritt der Menschheit zu glauben. Aber die historische Beziehung und Erfüllung bedrohte das religiöse Leben auch wieder mit augenscheinlichster Gefahr. Der tiefste Kern des religiösen Bewußtseins hatte sich erwiesen als Überwindung aller Grenzen zwischen dem Göttlich-Unendlichen und dem Menschlich-Endlichen. Zeit und Entwicklung verloren dieser Einswerdung gegenüber alle Bedeutung. Nachdem der Prophet von Nazareth in vorbildlicher Weise das Liebesleben des Göttlichen und Menschlichen dargestellt, das beiderseitig auf Ergänzung bedacht ist, wie der Kinder Liebe des Vaters Schutz und des Vaters Liebe der Kinder Freude bedarf, konnte der Triumph des mystischen Bewußtseins nur darin gesucht werden, daß es unter Abstoßung und Verneinung der Sinnenwelt der ewigen Liebesumarmung der Gottheit entgegeneilte.

Aber dem religiösen Bewußtsein fehlte es nunmehr augenscheinlich an Kraft, diesen großen Liebesgang der Seele zu gehen, sich zu entäußern bis zu absoluter Armut und alles hinzugeben und zu opfern, wie er es getan hatte. Vor dem Erscheinen Christi waren gar viele aus dem Leben geflüchtet, sei es nun, daß sie in die Einsamkeiten des Lebens oder in die Nacht und Einsamkeit des Todes gingen. Sie liebten das Leben, solange es ihre Erwartung erfüllte, aber sie verließen es, als es ihnen nicht mehr die Lust gewährte, die sie von ihm erhofft. Sie verzweifelten am Leben, weil es ihnen groß und wichtig erschien, weil es sie gelockt und ihre Hoffnungen enttäuscht hatte. Der große Mystiker hatte

gezeigt, daß dieses Leben überhaupt keine selbständige und eigenmächtige Position bedeutet, daß es getrennt vom göttlichen Leben vollkommen unwichtig ist, daß wir schon hier das andere Leben leben können, daß unser Leben allen Wert durch das jenseitige erhält. Der Wunsch des religiösen Bewußtseins konnte infolgedessen nur darauf gerichtet sein, das andere Leben rein und ganz zu führen. Der Tod hatte seine Schrecken verloren. Er war der willkommene Weg zur Herstellung des reinen und ungeteilten Lebens der Seele in Gott. Deswegen gingen die Geliebten des Herrn auch anfangs mit einer so schönen Selbstverständlichkeit in den Tod. Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken wie den Tod der Selbstaufgabe und Hingabe, den jene christlichen Blutzeugen starben, und den Tod der Selbstbehauptung, wie ihn der stoische Weise starb.

s) Das „historische" Christentum.

Von der lebendigen Fülle seiner persönlichen Gegenwart nicht mehr gespeist, begann jedoch die Kraft der Mystik zu erlahmen. In der Idee des Gottmenschen und der Gotteskindschaft aller Menschen lag die Möglichkeit eines Kompromisses. Die Christusidee hat einen historischen Sinn, sofern sie das Geschehen adelt. Sein Dasein, seine Offenbarung löste wertvolles Geschehen aus. Die Welt erschien nicht mehr als gottverlassene, wenn auch im höchsten Maße als mangelhaft und unvollkommen. Aber in der mit Gott vereinten Welt ließ sich doch leben. Sie war der Schauplatz seines Waltens und seiner liebenden Fürsorge. Das Erdendasein bekam einen Sinn. Es konnte Erwartung und Prüfung und Vorbereitung bedeuten, den notwendigen Leidensweg, der zum Heile führt. So schloß das religiöse Bewußtsein einen Kompromiß mit dem sinnlichen Leben, und dadurch wurde das Christentum zu einer positiven Religion, die ein Verhältnis zur Kultur zu gewinnen suchte. Dieses „historisch" gewordene Christentum ist das ursprüngliche Christentum nicht mehr, das in der Verneinung der Sinnenwelt und in der Verklärung des Todes als einziges Ziel seiner Sehnsucht die Vereinigung mit Gott erstrebte.

Wenn das Christentum „historisch" wurde in dem Sinne, daß es die Idee der Kultur als Gestaltung und Pflege der Sinnenwelt auf sich nahm und bejahte, so verstand es sich damit als das Wertmoment des historischen Geschehens und forderte eine Religionsphilosophie heraus, die den historischen Prozeß als die fortschreitende Erlösung des Menschengeschlechtes verstand. Nach wie vor kam es ihm auf die Verbreitung der Lehre, auf die Hingabe der göttlichen Vernunfteinsicht an die Menschen an, niemand sollte sie unbekannt bleiben. Vor allem galt es, die alte Welt des Griechen- und Römertums für die neue Lehre zu gewinnen. Dazu war es notwendig, daß die christliche Lehre eine Form annahm, welche die Achtung und Anerkennung der alten Kulturvölker erweckte. So mußte das Christentum vor allem die Philosophie und die Kunst, aber auch die anderen Kulturwerte für sich zu erobern und mit seinem Geist zu erfüllen trachten. Es galt, eine christliche Philosophie, eine christliche Kunst, eine christliche Ethik, einen christlichen Staat zu schaffen, und das Zentralorgan für alle diese Bestrebungen erwuchs in der Idee der Kirche. Das religiöse Bewußtsein hielt es somit für möglich, mit den Mitteln des Geistes schon in der Diesseitigkeit ein Wertleben zu begründen. Wohl sah sie in der

Religion das einzige Kind Gottes und schrieb den anderen Kulturwerten keinen selbständigen Sinn zu. Der Wert der Philosophie konnte nun in der Begründung und Verteidigung der religiösen Lehre, die Bedeutung der Kunst nur in der Verschönerung des religiösen Kultus liegen. Sofern sie sich jedoch als die großen Mittel im Dienste des religiösen Wertes erwiesen, fiel ein schöner Glanz auf sie zurück.

So war es das religiöse Bewußtsein, welches die neue Zeit der Synthese herbeiführte, indem es sich an die Kultur verschwendete. Die antike Welt war ein analytisches Zeitalter gewesen, sofern sie auf die Differenzierung der Wertgebiete abzielte; das Zeitalter, welches mit der Renaissancebewegung endet, das Zeitalter der tausend Jahre ist ein synthetisches gewesen. Es begründete eine Wertordnung der Dinge, in der die Religion den Vorsitz führte. Alle anderen Kulturformen wurden dem religiösen Werte untergeordnet und verloren dadurch ihre Selbständigkeit und Absolutheit.

Der Vorwand, unter dem dies geschah, war dieser: daß es sich nunmehr darum handle, das Reich Gottes auf Erden zu begründen. Das religiöse Bewußtsein vermeinte, ein gutes Recht auf diese Erhebung zu haben, weil es sich durch die neue große Offenbarung vollendet fühlte. Es brauchte ja im Grunde nicht zu erneuern, sondern nur noch auszuteilen, weil es durch die Erscheinung des Herrn so unendlich reich geworden war. Sofern in der Religion die Tendenz zur Mystik liegt, hatte sie in der Gestalt des Propheten von Nazareth ihre Vollendung erhalten. Aber es lagen in ihr noch andere Möglichkeiten, die sich ausreifen und vollenden sollten. Dabei blieb auch der Religion dieses eigentümlich, daß sie niemals ganz in der Kultur aufging, auch dann nicht, als durch das Christentum die Welt historisch geworden war, daß ihr Interesse wohl mit dem allgemeinen Ziel der Kulturentwicklung zusammenging, sofern es auf die absolute Überwindung der Wertfeindlichkeit abzielte, nicht aber mit dem vorläufigen Ziel der irdischen Glückseligkeit, das die reinliche Scheidung der Wertgebiete forderte, und auch nicht mit jener Bejahung der Sinnenwelt, die in der Formgebung des Lebens zur Sprache kommt und durch Festhaltung und Sicherung der Sinnenwelt das Ende verzögert. Denn das religiöse Bewußtsein verlangt doch immer die Katastrophe und das Ende der Welt, mag es sich nun um Mystik oder um Magie handeln. Der Titanenstolz des Magiers stürmt zum Himmel empor, und die mystische Liebe löscht alle Gegensätze aus, und ihre große Sehnsucht fordert das Aufhören der Endlichkeit. Das religiöse Bewußtsein kann also die Kulturentwicklung nur mit einem Vorbehalt bejahen. Es verneint das vorläufige Ende des historischen Geschehens, die irdische Glückseligkeit, die gleichbedeutend ist mit einer reinlichen Scheidung der Wertgebiete nicht nur der philosophischen Idee nach, sondern auch der Wirklichkeit nach, ein Ziel, um das die Menschheit schon lange und schwer gerungen. Es verneint jenes Zeitalter der Gerechtigkeit, da jede Kulturmacht an ihrer Stelle wirksam ist, ungehindert und ungetrennt von fremden Mächten, da der Kunst die absolute Freiheit der Gestaltung, der Religion die absolute Freiheit der Lehre, der Wissenschaft die absolute Freiheit der Erkenntnis gegeben wird und jede für sich und durch sich da ist. Es verneint diese Gerechtigkeit um einer anderen Gerechtigkeit willen. Auch der Gegensatz innerhalb der einzelnen Wertgebiete soll schweigen.

Es soll keinen Kampf und keinen Streit innerhalb der Sphäre der Religion mehr geben. Siegreich soll die eine Lehre triumphieren. Es soll keine Form des politischen Lebens mehr mit der anderen ringen. Es soll der Kunst nur gegeben sein ein einziger Gegenstand der Gestaltung. Absoluter Friede und Versöhnung sollen herrschen. Dieses Schweigen des Kampfes ist aber auch das Schweigen des Lebens. Das religiöse Bewußtsein wünscht den Tod der Sinnenwelt und ein neues Leben.

t) Julian Apostata.

Aus diesem Geist heraus haben wir das große synthetische Zeitalter der tausend Jahre zu verstehen. Bevor wir es jedoch in seinen allgemeinsten Zügen uns deutlich machen, wollen wir das religiöse Bewußtsein noch einmal dort erschauen, wo es die Kultur noch nicht auf sich genommen hatte, sondern in schroffer unversöhnlicher Haltung der Kultur gegenüberstand. Das ist das Zeitalter des Kaisers Julian. Damals konnte sich das mystische Bewußtsein, wie es in den christlichen Gemeinden lebte, nicht genug tun in der Verachtung aller Güter, welche die Kunst und die Philosophie mit sich führten. Die Verneinung der anderen Kulturwerte wurde so weit getrieben, daß man sich darin gefiel, aus Verachtung der Schönheit das Häßliche zu preisen und aus Opposition gegen die Wissenschaft die Unwissenheit zu verherrlichen. Alles das war von dem göttlichen Meister nicht gemeint, der die Kampfstellung der Welt gegenüber ausdrücklich abgelehnt hatte. Dennoch hatte diese Haltung der Christen ihren guten Grund, sofern sie um der Auflösung aller Wertfeindlichkeit willen die Anerkennung der Religion als des einzigen Wertes verlangten und das nur religiöse Leben sich zum Ziele setzten, das doch nur in einem Zustand heiliger Passivität sich vollenden konnte und jede Leistung als Befassung mit der Welt und Teilnahme an ihrer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit ausschloß.

Gegen diese Kulturlosigkeit erhob sich nun mit aller Kraft die magische Gestalt des apostatischen Kaisers. In ihm sammelten sich die religiösen Kräfte des Magiertumes zu einem gewaltigen Protest gegen die Ungöttlichkeit der Mystik. In seiner stolzen, schönheitsverlangenden und weltbejahenden Seele vereinigte er alle Quellen, die ihm aus dem Reichtum der antiken Kultur entgegenströmten. Aber es handelte sich in dieser Stellungnahme Julians nicht nur um einen Protest der antiken Kultur, mit den hohen Gütern von Philosophie und Kunst, welche sie an den stillen Stätten der Weisheit und Schönheit aufbewahrt hatte, gegenüber dem kulturlosen Christentum, sondern vor allem um die alte Todfeindschaft des Magiers gegenüber dem Mystiker. Er sah die Vernunft verschwendet und entweiht, und seine große Herrscherseele erbebte vor Entrüstung, daß diese Kleinen und Kleinsten es wagten und sich erkühnten, seiner Göttlichkeit sich gleich zu fühlen. Er sah, wie sie das Opfer der Individualität und Persönlichkeit verlangten, mit denen er den höchsten Wert verband. Vor ihrer Häßlichkeit und Niedrigkeit bebte er zurück. Er sah, wie sie das köstliche Gut der Freiheit verachteten, mit dem für ihn der Gedanke der Unsterblichkeit vermählt war, und daß sie sich so gebunden fühlten und in einem anderen lebten, während sein Leben in stolzem und hohem Zuge auf sich selbst gestellt war. Und so nahm er den Kampf auf gegen das, was er als sünd-

haft verwerfen mußte und bekämpfte, die göttliche Gestalt des Mystikers mit allen Waffen der alten Welt und mußte doch untergehen und unterliegen, Sieg und Triumph dem Galiläer zuerkennen.

u) Organisation des synthetischen Zeitalters.

Nunmehr vollzog sich die Organisation des großen synthetischen Zeitalters, das die schwere Antinomie des religiösen Bewußtseins in sich barg. Der religiöse Wert galt nicht mehr als der einzige Wert, wohl aber als der höchste, dem alle anderen Werte sich unterzuordnen hatten. Das religiöse Bewußtsein verschwendete sich an die anderen Kulturwerte und gab ihnen Weihe und Kraft. Durch diese große Organisation des tausendjährigen Reiches wurde die fortschreitende Entwicklung verzögert, sofern dem Kampfe der Wertfeindlichkeiten untereinander eine Grenze gesetzt wurde. Diese Gegensätze traten nun nicht mehr in der alten Schroffheit und Feindseligkeit hervor. Sie wurden eingedämmt und eingehüllt. Das war die große Liebestat des religiösen Bewußtseins an der Welt. Aber es war doch eine Tat, die der Welt geschah, und so konnte sie nicht in vollkommener Reinheit verbleiben.

Dieses tausendjährige Reich war ein Symbol für das Ende aller Dinge, für jene vollendete Glückseligkeit, in der auch der Gegensatz innerhalb der einzelnen Wertgebiete ausgetilgt ist, wo die Schönheit verstummt und das sittliche Streben ruht; aber diese Kulturwirklichkeit war doch eben nur ein Symbol und schloß die große Gefahr aller Verhüllung in sich. Das tausendjährige Reich war errichtet ohne die notwendige Rücksichtnahme auf die notwendige Durchgangsstufe der irdischen Glückseligkeit.

v) Die Idee der Kirche.

Um das große synthetische Zeitalter herbeizuführen, war es notwendig, eine Konzession an die Welt zu machen. Galt es doch, die anderen Kulturwerte mit ihrer weltbejahenden Tendenz mit dem religiösen Werte in Einklang zu bringen. Und so gelangte das religiöse Bewußtsein dahin, sich weltlich zu organisieren und mit der Institution der Kirche in das wirkliche Leben einzutreten. Allerdings sollte diese Kirche in ihrer ursprünglichen Gestalt nur das Symbol für eine unsichtbare Kirche bedeuten. Und vielleicht mochte es notwendig sein, die sichtbare Kirche als Erinnerungsbild an die unsichtbare Kirche aufzurichten. Die unsichtbare Kirche lag ganz in der Richtung des mystischen Bewußtseins. Sie bedeutete nichts anderes als die große Liebesgemeinschaft der Seelen mit dem göttlichen Ursprung, und das mystische Bewußtsein konnte sich diese Einheit und die Verschmelzung nicht innig genug vorstellen. Sobald nun aber die sichtbare Kirche hervortrat, wollte sie nicht nur an jene unsichtbare erinnern, sondern sie vertrat sogleich den Gedanken eines zweiten Mittlertums.

Für das mystische Bewußtsein ist Jesus von Nazareth der einzige Mittler. Er hat alle Hemmnisse zwischen Gott und Seele fortgeräumt. Die Schrankenlosigkeit der Seele hat er kundgetan, so daß ihm all- und jederzeit der Weg zur göttlichen Vereinigung offen steht. In der neuen Vorstellung des religiösen Bewußtseins wird Christus einerseits als mystisches Band betrachtet, das die

Seelen der wahrhaft Gläubigen zusammenschließt, der ihr Haupt, ihr Herz ihr Blut, der Seelen Seele ist. Wenn nun aber Christus der Weg zu Gott ist, so erweist sich die sichtbare Kirche immer mehr als der unentbehrliche Weg zu Christus. Niemand kann aus eigener Kraft zu ihm gelangen. Jeder bedarf der Assistenz der Kirche. Damit erhält das religiöse Leben ein hohes Maß von Sozialisierung, während es zuerst im Geiste des großen Mystikers ganz individualistisch aufgebaut war. Nach seiner Lehre war die Religion in erster Linie die Sache des einzelnen. Gott ist es, der dem unendlich vielseitigen und andersartigen Mangel der Menschen abhilft. Gott ist für jede Seele das, was ihr fehlt. In immer neuer und andersartiger Gestalt offenbart sich das einzigartige Verhältnis der Seele zu Gott. Nunmehr erscheint das Göttliche weit mehr als das Gleiche für alle und die religiöse Liebestat des einzelnen als ein gemeinsamer Schatz der Kirche. Die sichtbare Kirche, als die Gemeinschaft der Gläubigen, die in die Welt hineinragt, setzt aber sogleich noch den wichtigen Unterschied zwischen denjenigen, die immer im Dienste der Kirche sind, die als Mittler des Herrn die Beziehung zum Göttlichen immer wieder aufs neue eröffnen und selber im engen Zusammenhang gläubiger Liebe verharren, die schon auf Erden das göttliche Leben genießen, denen die Macht des Wunders gegeben ist, und jenen anderen, die da gehen und kommen, die nicht in dauernder Liebesgemeinschaft mit Gott verbunden sind, die, mit der Sinnenwelt gar sehr verflochten, das heilige Gebot der Armut und der Entsagung nicht leisten können und so, durch das Irdische gehemmt, immer wieder von neuem einer helfenden Kraft bedürfen, welche die Fesseln der Seele leichter macht und die Schranken zerbricht. Und so sondert sich eine geweihte Schar von der ungeweihten, und es reift die magische Sehnsucht, nicht mehr wie früher alles zu verschwenden, sondern zurückzuhalten und aufzubewahren. Das religiöse Bewußtsein des Magiers erkennt den Abstand, der zwischen den Geweihten und den Ungeweihten liegt. Jene sind doch ohne Frage dem Göttlichen näher, dessen heller Lichtkreis sie unmittelbar umfängt. Und so erhebt sich innerhalb dieser großen Sphäre des religiösen Lebens des Magiers Herrschergestalt mit seinen berechtigten Ansprüchen auf Eigendasein und fromme Bewahrung des eigenen und anvertrauten Gutes neben des Propheten sehnsuchtsvoller und hingebender Gestalt. Ganz groß und stark treten sie in Erscheinung, aber sie ruhen noch in einer Einheit. Die schwere Antinomie, die zwischen ihnen liegt, ist der Menschheit noch nicht bewußt geworden. Erst allmählich gelangen sie dahin, in den Bewußtseinskreis der großen religiösen Menschen einzutreten und ihre Seele sich zum Schauplatz des Kampfes zu erwählen. Indem nun aber dieser Streit innerhalb des religiösen Wertgebietes entbrennt, erscheint dieses Leben erst als reich und wunderbar.

w) Die endliche und unendliche Gottheit.

Das religiöse Bewußtsein wendet sich in dieser Zeit mit großer Leidenschaft der Bestimmung des göttlichen Wesens zu. Es schritt damals zu der sieghaften Erkenntnis der Gottheit als des Unendlichen vor. Wenn es nun Gott als den Unendlichen nannte, so verschmolz wohl in der ursprünglichen Vorstellung der Gedanke der unendlichen Flucht von Erscheinungen, die Vorstellung von

'etwas, was weitergeht und niemals aufhört, was sich in das Ungemessene verbreitet, und die Idee von etwas, was nicht nur in Raum und Zeit gewaltig ist, sondern was jenseits von Raum und Zeit steht in dem Sinne, daß Raum und Zeit für dieses große und ewige Etwas nichts bedeuten, daß sie vor ihm niedersinken und zu nichts werden, wie schwache Hüllen und Verkleidungen herabsinken von der herrlichen Gestalt. Das religiöse Bewußtsein schwankte aber in seiner ganzen Vorstellungsweise zwischen Gott als dem Gestalteten und Gott als dem Gestaltlosen. Das magische Bewußtsein wertet die Gestalt, mit der sich alle Schönheit verbindet, und so mußte es wohl auch das Göttliche gestaltet denken. Nicht sinnlich gestaltet, sondern in reiner Geistigkeit, nicht mit des Leibes Augen zu schauen, sondern mit den Augen des Geistes, welche die Tiefen aller rätselhaften Verhüllungen durchdringen. Eine Gestalt, für welche das Große und Kleine seinen Sinn verliert, während die Idee der reinen Form ihm notwendig gewahrt bleiben muß. Und so dachte es sich die Gottheit als die unendliche Persönlichkeit, deren Wesen Schöpfung, d. h. Gestaltung aus dem Nichts bedeutet, die immer wieder das Neue in der Welt hervorbringt. Denn die Idee des göttlichen Schöpfers ist es, welche vor allen anderen die magischen Tendenzen des religiösen Bewußtseins trifft. Jene Zauberkraft, die aus dem nichts etwas macht, das ist die selige Wunderkraft des göttlichen Magiers.

Die religiöse Mystik dagegen empört sich gegen die Vorstellung einer göttlichen Gestalt. Für sie ist keine Bestimmung des Endlichen wert genug, um auf die Gottheit angewendet zu werden. Gott ist der Namenlose, wie schon Philo gelehrt hat, sein Wesen ist zu groß, als daß unsere stammelnden Lippen ihn verkünden könnten. Lieber sollen sie schweigen und mögen wir verstehen, daß er ein Nichts für uns sei, in dem Sinne, daß wir nicht das geringste von ihm wissen. Gott ist der Seele so fern und doch auch wieder so nah, denn in der menschlichen Seele liegt gleichfalls etwas Namenloses, welches der „eigenschaftslosen" Gottheit verwandt ist und so ein Verhältnis zwischen beiden möglich macht. Dieses Namenlose und Abgründige in sich soll die Seele betonen, dann reift und blüht sie der Gottheit entgegen. Wenn aber das mystische Bewußtsein in dieser Weise Gott als den eigenschaftslosen dachte, so war doch hier die höchste Armut gleichbedeutend mit der höchsten Fülle.

x) Die Gnosis.

Eine Fülle der verschiedenartigsten religiösen Motive kreuzen sich in der religiösen Lehre der Gnostiker. Alle diese großen religions-philosophischen Systeme der Alexandrinerzeit sind ja im Grunde genommen Stufen auf dem Wege zu jener absoluten Synthese, die das religiöse Bewußtsein vollziehen will. Es ist nicht das theoretische Interesse des Weltverstehens, das hier entscheidend ist, sondern die Lösung der Welträtsel wird augenscheinlich bestimmt durch die Bedürfnisse und Sehnsüchte des religiösen Bewußtseins. Daß der religiöse Wert der herrschende ist und alle Bestimmungen des Absoluten im Geiste der religiösen Werthaltung erfolgen, das ist unzweifelhaft. Ein Gegensatz besteht nur in der Frage, ob ein Wissen von dem religiösen Werte möglich ist, oder ob dies Gebiet dem frommen Glauben, der Ahnung und Zuversicht überlassen werden soll. Diejenigen, welche das Göttliche der theoretischen Erkenntnis

nicht verschließen, sie scheinen damit dem Theoretischen eine zu große Macht einzuräumen und den heiligen Besitzstand der Religion zu gefährden. Anderseits aber machen sie doch auch wieder die Erkenntnis und das Wissen zum Zeugen der Herrlichkeit des religiösen Wertes. Diejenigen dagegen, welche den Gegenstand der Religion in das Gebiet des Unerforschlichen verlegen, sie schützen es damit vor jedem Frevel der Entweihung durch fremde Augen, aber es scheint doch auch gleichzeitig damit dem Gegenstand der Religion eine Gewißheit zu fehlen, die wir als unendlich bedeutungsvoll anzusehen gewohnt sind. Und so gelangt denn das religiöse Bewußtsein zu dem Auskunftsmittel einer besonderen religiösen Erfahrung, die mit der theoretischen Einsicht nichts gemeinsam hat, und welche die Seele über die dumpfen Niederungen des sinnlichen Lebens zum schauenden Verstehen des Göttlichen erhebt. Das ist die mystische Ekstase.

In der Gnosis sucht das religiöse Bewußtsein den Grund des Werdens und der Schuld in den Gestalten der Ewigkeit zu offenbaren. In mythische Gewänder gehüllt, erkennen wir im Reiche der Äonen jene absoluten Werte, die dem Gesamtleben der Welt allen Sinn verleihen. Wie die Götter des Phaedros ordnen sie sich zu einem mächtigen Gestaltenzug. Die Vorstellung, die sie mit dem religiösen Wert verbindet, ist die Vorstellung des absolut Ursprünglichen, des göttlichen Urgrundes, aus dem alles hervorgegangen ist. Er ist jene schweigende Tiefe, die in sich ruht, deren Rätselhaftigkeit kein Wissen ergründet. Sie ist das Keusche, das Heilige und Reine, das jeder leidenschaftlichen Begierde widerstrebt, das alles wertvolle Leben aus sich entläßt und doch über allem erhaben bleibt. Nach dieser großen und stillen Reinheit, die im Verborgenen bleiben will, strebt die sündige Weisheit. Sie wagt es, in sündiger Liebe an das Mysterium zu rühren. Das ist die Schuld des Rationalismus, das sündhafte Tun des Magiers, welches zur Verbannung der Weisheit aus dem Reiche der lichten Gestaltung und zum Werden ihrer Naturhaftigkeit und Menschlichkeit geführt hat. Das weite Reich der ewigen Wertgestaltungen steht der Erkenntnis offen; aber ihren letzten verborgenen Grund und Sinn können wir nicht erraten. Von der Sinnenwelt wissen wir, daß sie die Sünde der liebenden Erkenntnis geschaffen hat, und daß dieses Werk einmal durch die siegreiche Tat der Erlösung dem heiligen Ursprung zurückgegeben wird.

Immer mehr baut sich das religiöse Bewußtsein im Reiche des Zeitlosen an. Es vermag in ihm Gestalten zu erschauen und weiß ein Geschehen, das aller sinnlichen Weltwirklichkeit voraus in der Sphäre des Ewigen verläuft.

γ) Plotin.

Den Abschluß jener Bewegung, welche das religiöse Bewußtsein zur Herrscherin erhebt, bilden die Lehren Plotins und Augustins. Was in dem künstlerisch organisierenden Geist des großen Griechen zur letzten Problemstellung führt, das ist nicht sowohl das Verhältnis von Seele und Gott, als vielmehr das Verhältnis von Gott und Welt. Es ist die Beziehung zwischen der schönen *ψυχή τοῦ παντός* und der Herrlichkeit des einsamen *ἕν*, eine Weltmystik. Selten hat die Mystik so schön und kraftvoll ein Weltbild geformt wie in der Lehre

Plotins. Das göttliche Eine steht über allem Begreifen. Es ist die schöne Blüte des noch nicht erschlossenen und noch nicht getrennten Lebens. Es ist jene absolute Einheit, in welche die Reflexion noch keinen Gegensatz gesetzt hat. Das Göttliche wird nicht begriffen und weiß in träumender Seligkeit auch nichts von sich selbst. Es ist die ewige Jugend des Lebens, die in köstlicher Reinheit und überströmender Fülle sich an die Welt verschwendet, ohne dann doch das geringste zu verlieren. Diese Gottheit des Plotin kann niemals zum Symbol der Armut werden, wie der Gott der Mystik, sondern sie bedeutet ihrem tiefsten Wesen nach unendlichen Reichtum, der durch Geben und Schenken nicht verringert werden kann.

Wenn nun dieses eine göttliche Leben sich entfaltet, dann formt es sich zum Gegensatz und gleitet aus der Sphäre des Unbewußten in die Sphäre der Bewußtheit hinüber. Es bildet dann jene Welt schöner und sichtbarer Gestalten, das von Gott unmittelbar Gedachte, die ewigen Ideen, zu denen sich die reine Begriffserkenntnis und die ästhetische θεωρία erhebt. Aus diesem Geisterreiche formt sich mit dem Übergang in das Sinnliche die Seelenwelt der Weltseele. Diese ist zwiefacher Natur. Einerseits ist sie durchaus kontemplativ und zum Schauen bestellt. Sie verweilt in der Betrachtung der Gottheit und strebt ihm liebend entgegen. In ihr lebt die große Sehnsucht des platonischen ἔρως. Aber sie ist kein stürmisches Begehren, sondern ein sehnsüchtig bebendes Erwarten des göttlichen Liebes- und Lebensstromes, der ihre Kräfte speist. Würde dieser Lichtstrom, der aus dem Ewigen quillt, ihr versiegen, so würde ihre Kraft erlöschen. Sie müßte zugrunde gehen. Sie lebt im Schauen der Gottheit und empfängt von ihr die Bilder jener ewigen Gestalten, nach denen sich das Gebäude der Sinnenwelt fügt und ordnet. Doch bleibt zwischen der Weltseele und Gott eine gewisse Distanz. Wohl ist der Seele das Schauen der göttlichen Geheimnisse beschieden, und seine Liebe wirkt unmittelbar auf sie ein. Aber niemals ist es ihr erlaubt, zur unmittelbaren Einswerdung und Verschmelzung mit dem Göttlichen zu gelangen.

z) Augustin.

Diese extreme Wendung des mystischen Gedankens hat sich im Mittelalter vollendet und ist von Augustin vorbereitet. In ihm regen sich gewaltige religiöse Kräfte, die jedoch in einem unversöhnlichen Gegensatz auseinanderklaffen. Das große religiöse Erlebnis, das seiner Lehre zugrunde liegt, ist dieses, daß nichts so gewiß ist wie die eigene zweifelnde und sehnsüchtig suchende Seele, und daß aus dem Wissen dieser ihrer Endlichkeit das Wissen von der göttlichen Unendlichkeit mit Notwendigkeit sich ergibt. Das göttliche Geisteswesen ist der menschlichen Gemütsorganisation verwandt. Alle Kräfte der menschlichen Seele sind dort in höchster Steigerung vorhanden. Er ist ein unendliches Reich der Erinnerung, in dem alles Geschehen der Welt in großen Gestalten beschlossen ruht, und dem die Kleinheit und Enge der menschlichen Erinnerungswelt entgegendämmert. Er ist ein Geist, der die Fernen der Vergangenheit mit den Fernen der Zukunft verbindet. Ein Wille mit unendlicher Schöpferkraft begabt und eine große Huld des Vergebens. So geht er vollkommen über die Kraft des Menschlichen hinaus. Die göttlichen Primalitäten

sind von den menschlichen Qualitäten prinzipiell verschieden. Dennoch aber ist die Seele ihm verwandt und strebt zu immer höheren und reineren Stufen der Gotteserkenntnis empor, bis sie dann schließlich zu einem seligen Schauen gelangt, wo sie Gott von Angesicht zu Angesicht sieht und in stummem Entzücken vor seiner Herrlichkeit verharrt.

Das alles vermag sie aus eigener Kraft, wie es scheint, und gewinnt in liebender Sehnsucht die Nähe des göttlichen Herrn und hat den großen starken Willen und die freie Tat. Dann aber erscheint dieser Wille auch wieder als vollkommen gelähmt und gebunden, durch eine alte Tat der Erkenntnisschuld in unzerreißbare Bande verstrickt. Wollte die Seele doch einmal gleich sein mit Gott und wissen, was gut und böse ist. Die freche Erhebung des magischen Bewußtseins ist von Gott mit dem Verlust der Reinheit bestraft. Und so kann die Seele sich nicht selbst erlösen, auch jetzt nicht, nachdem der große Mystiker ihr den Weg gewiesen, sondern sie bedarf der Vermittlung durch die sichtbare Kirche, die mit ihren Gnadenmitteln die gebundene Seele löst und sie auf diese Weise geschickt und würdig macht, die Vereinigung mit dem Göttlichen zu vollziehen.

In dem großen synthetischen Zeitalter, das mit Augustin heraufdämmert, sehen wir das religöse Bewußtsein zur Herrschaft gelangen. Philosophie und Kunst stehen durchaus im Dienste der Religion, und auch die Formen des rechtlich sozialen, des sittlichen und politischen Lebens sind im wesentlichen durch ihren Geist bestimmt. Viele Veranstaltungen, die das religiöse Bewußtsein trifft, dienen ganz augenscheinlich dem Kultus der Erinnerung. Man will das Bild des großen Mystikers lebendig erhalten für die Seele. Und so erzählt und verkündet man immer wieder, was er getan und gelitten hat, findet das große Symbol der Vereinigung mit ihm und durch ihn in der sancta coena und bildet sein geliebtes Bild in immer neuen Formen und Gestalten. Indem das religiöse Bewußtsein in frommer Feier ihn zum Hohenpriester der unsichtbaren Kirche machte, verlangte auch die sichtbare Kirche der Welt, welche die unsichtbare repräsentierte, nach einem Haupt als Nachfolger des Herrn, als Bild und Symbol seines Wesens und fand es in der bischöflichen Gewalt, aus der dann später die päpstliche hervorging.

aa) Die Idee des Papsttums.

Die Idee des Papsttums ist ursprünglich rein religiös und bedeutet eine hohe Blüte des magischen Bewußtseins. Ein neues Bewußtsein von Heiligkeit und Reinheit durchdrang die Menschheit, als sie die großen Taten der Liebe und der Aufopferung geschaut, welche die christlichen Märtyrer in frommem Glauben an die heilige Gestalt des Herrn vollbracht hatten. Die Seele fühlte sich Gott nah und stark und gefestigt in seiner Liebe. Es lag aber in der Lehre des großen Mystikers die Idee eines Systems von Kreisen. Wenn auch sein Ruf an alle Mühseligen und Beladenen erging, so kamen sie ihm doch nicht alle gleich nah und konnten ihm nicht alle gleich nah sein. Durch die Bewegung ihrer großen Liebe waren ihm am nächsten gekommen die Gestalten der Zwölfe, denen gegenüber er sich am freudigsten offenbarte und verschwendete. Der Prophet von Nazareth war ein religiöses Genie, deswegen konnte er sein eigenes Wesen vollkommen darstellen und offenbaren. Welche aber seiner Gestalt und seines

Wortes Zauber am meisten ergriff, die mußten seinem Herzen am nächsten sein. Die Lieblingsjünger hatten die innigste Gemeinschaft mit ihrem Herrn. Sie waren die Verstehenden, ohne die er unverstanden und einsam geblieben wäre. Als er sich von ihnen entfernte, ließ er sie als die Einsamen zurück. Von ihnen sollte die päpstlich-bischöfliche Würde überkommen sein. Sie war das Symbol eines reinen und vollkommenen Lebens und einer hohen Einsamkeit. Denn der Papst ist der einzig Verstehende und Wissende. Er vermag zu verkünden, was frei von allem Fehl und irrtumslos ist. Um die apostolische Gewalt schloß sich der Kreis der Kardinäle, um jene der Kreis der Bischöfe, um diese die niedere Geistlichkeit. Alle aber glaubten sie im Tempel zu stehen und in der heiligen Arche zu fahren, geborgen und geschützt durch die Liebe des Herrn, mit dem sie in dauernder Gemeinschaft blieben, vor allen Stürmen der Welt. Weit von ihnen getrennt blieben jene, die das Leben der Welt gewählt. Und so erstarkte in diesem mächtigen Kreis die magische Idee des religiösen Herrschertumes. Es erschien als ein Unrecht, jenen Kindern der Welt alles zu geben und aufzuteilen, was doch an erster Stelle nur für die Geliebten des Herrn bestimmt war. Und so verweigerte man den Kelch den Laien und nahm ihnen die Freiheit des eigenen Ringens und Kämpfens um Gott. Das religiöse Bewußtsein vermeinte, daß jene Schwachen im Geiste nicht imstande seien, das kostbare Gut der religiösen Freiheit zu gebrauchen. Und so ließ es jenen das primitive Glück des sinnlichen Daseins und die Seligkeit eines zweifellosen Glaubens an die bessere Welt, während es sich selber anfangs auf das schärfste von der Sinnlichkeit schied, um sein priesterliches Kleid rein zu erhalten und die schwere Last der Glaubenskämpfe auf sich nahm. Das religiöse Bewußtsein wollte nunmehr aufbewahren und verbergen und verhüllen, weil es die Entweihung der köstlichen Güter fürchtete, die ihm beschieden waren.

Die Idee des Papsttums ist keineswegs nur eine Frage der politisch-kirchlichen Organisation, sie war von der Weihe eines hohen religiösen Lebens getragen, das in der Nachfolge Christi zum Ausdruck kam. Er war gegangen und entschwunden auf jenem steilen Pfade, der in das Reich der Seligen führt. Seine Getreuen und Geliebten sind alle auf dem Wege zu ihm, gruppiert auf verschiedenen Stufen, ihm näher oder ferner. Eine Seele aber ist ihm am meisten genaht, so wie Johannes ihm im Leben am nächsten gestanden. Ihr Auge schaut die entschwindende Gestalt, und ihr Antlitz leuchtet wider von seinem heiligen Antlitz. Dieser Seele ist alle Macht gegeben. Sie vermag durch ihre Reinheit Wunder zu tun. Sie vermag durch die Macht ihrer Heiligkeit den sündigen Menschen von der Liebesgemeinschaft des Göttlichen auszuschließen und auch diese Gemeinschaft wieder herzustellen nach ihrem Wohlgefallen.

Und so wurde denn die Gestalt des Magiers gar mächtig in den großen Päpsten und führte den Triumph der Kirche herbei und schuf das große synthetische Zeitalter, in dem die Wertgegensätze zu einer vorläufigen Versöhnung gebracht wurden. Aber das religiöse Bewußtsein hatte, wie es schien, etwas Unmögliches versucht, wenn es die sichtbare Kirche auf der Grenze zwischen den beiden Welten errichtete. Es wurde dadurch zu sehr der Welt hingegeben und konnte sich nicht mehr in seiner reinen Geistigkeit erhalten. Und so drängte die religiöse Magie von der Abtrennung und Sonderung des geistlichen vom weltlichen Leben weiter bis zur vollkommenen Isolierung und Flucht von der

Welt, die zur Begründung der Klostergeistlichkeit führte. Wenn sie auch später vielfach an der Kulturtätigkeit Anteil nahmen und selbst praktisch-weltliche Leistungen verrichteten, so war der Sinn des Mönch- und Einsiedlerwesens ursprünglich doch gleichbedeutend mit einem Rückzug aus der Kultur, mochten sie nun die Idee der einsiedelhaften oder der gemeinsamen Einsamkeit vertreten. Das religiöse Bewußtsein entsetzte sich vor der Welt und den mancherlei Gefahren, mit denen sie die Seele bedrohte. Es entsetzte sich vor der Schönheit und Begehrlichkeit der weltlichen Kultur. Es empfand die Einsamkeit als die große Notwendigkeit des Alleinseins mit dem Objektiven und Göttlichen. Solange das religiöse Bewußtsein in der Welt blieb, konnte es die Stimme seines eigenen Herzens nicht vernehmen und das Göttliche nicht erschauen. Viel zu sehr war es hingegeben den äußeren Dingen, und die göttliche Stimme mußte ihm verklingen in dem Geräusch der Welt. Und so verlangte der religiöse Mensch danach, einsam zu sein, allein oder auch zu vielen in dem asozialen Zusammensein des stummen Gehens und Grüßens.

Die Wendung zur Einsamkeit kann einen sehr verschiedenen Sinn haben, je nachdem der Gedanke der Trennung oder der Vereinigung mehr betont wird. Die Gestalt des Magiers sucht die Einsamkeit, um die unergründlichen Tiefen seiner Seele zu bereichern und seine Individualität abzugrenzen. Er weiß es nur zu gewiß, daß er von den Armen und Elenden nichts gewinnen kann. Auch hält er das Geschenk des göttlichen Lebens für zu reich und köstlich, als daß er es an jene verschwenden sollte. So sucht er die Einsamkeit, um sein Wesen zu steigern und groß werden zu lassen. Der Mystiker trennt sich nur ungern von der Gemeinschaft der anderen Seelen und gibt auch die Beziehung zu ihnen niemals gänzlich auf. Er belauscht die Einsamkeit, um die Stimme dessen zu vernehmen, der im Verborgenen spricht. Und wenn seine Seele in ihrer reinen Hingabe vollkommen ausgefüllt ist von dem göttlichen Wort, so wendet er sich zu den anderen Seelen zurück, um das Verborgene kund zu tun.

Das Schauen des Mystikers überwindet die Gottesferne. Seine ἐπιστροφή ist eine Hinwendung zur Einheit, zu jenem Einen, in dem die Formen untergehen, die Gestalten erlöschen. Das Schauen ist nicht ein ruhiges Abbilden der göttlichen Wahrheiten. Es schlägt jede Verwandschaft mit dem sinnlichen Schein aus. Nicht nur weiter reicht das Auge des Geistes, nicht nur feiner bildet es nach. Das mystische Schauen ist dem sinnlichen Leben wesensverschieden. Es handelt sich nicht mehr um ein Schauen der Gestalten, sondern um ein gestaltloses Schauen. Denn nach Innen ist das Auge des Mystikers gerichtet. Nicht sucht er hinter den Gestalten der Natur die höheren Gestalten, sondern aus der formlosen Welt des inneren Erlebens wächst ihm der Gegenstand seiner Sehnsucht zu. Und indem die Formen erlöschen und verschwimmen, führt die Sehnsucht des Mystikers nicht zur Vielheit des Einzigartigen, sondern zur Einzigartigkeit des Vielen.

bb) Hugo von St. Victor.

Aus der Lehre Hugos von St. Victor verstehen wir der Mystik reines Wesen. Der Mystiker ist der große Schauende und muß als Mystiker der Schauende bleiben. Ist das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht nicht die Erfüllung aller religiösen Sehnsucht? Aber hinzu tritt der Gedanke der Wahl;

auserlesen ist die fromme, die dienende Seele von Christus, dem göttlichen sponsus. Christus nimmt die Seele zu sich. Die jungfräuliche Seele ist dem Heiland lieb. Im Anschauen Gottes versunken, stirbt die Bewegung des Geistes, und die Seele geht in das göttliche Dunkel, geleitet von Christus, ihrem Geliebten und Herrn. Und so wird der geliebten Seele die hohe Gnade zuteil, schon im Diesseits teilhaftig zu werden der Offenbarung der ewigen Wahrheit. Wohl ziemt es der mystischen Seele, dem hohen Bilde den heiligen Schleier zu lassen, das Unbekannte still zu verehren. Frevel und Schuld ist das eigenmächtige Streben der Individualität, das göttliche Mysterium zu durchdringen. Aber die Seele, die Gott liebt, darf mit seinem Willen die hüllenlose Wahrheit schauen. Der Eigenwille der Seele geht völlig verloren. Der Wille des Einzelnen geht im Willen des Ganzen auf. Die Individualität geht in Gott unter wie der Wassertropfen im Meer oder wie glühendes Eisen im Feuer.

Um so ähnlicher wird die Seele Gott, je mehr ihre „Kräfte", Gedächtnis, Wille und Verstand, überformt werden von der göttlichen Gnade.

cc) Franz von Assisi.

Diese reine Form der Mystik, die bis Heinrich Suso weiter lebte, hat ihre schönste Erscheinung in Franz von Assisi gefunden. Er hat die Idee der Armut mit der Mystik auf das innigste verschmolzen. Wir sollen uns ganz ausgeben und hingeben nicht nur an die Menschen unserer Liebe, die uns verstehen, sondern an alle Menschen und nicht nur an die Menschen, sondern an die ganze lebendige Welt. So hat er nicht nur den Seinen gepredigt und gelehrt, sondern auch den fremden Menschen und den Tieren und Pflanzen. Er fühlte sich allen Geschöpfen verwandt und spürte das eine göttliche Leben in allen Geschöpfen. So mußte ihm die ganze Natur Freund und Bruder sein. Der nährende Strom der Liebe, der von ihm ausging, umschloß in heiliger Inbrunst alle Kreatur. Nicht nur auf die Erlösung des Menschen, sondern auf die Erlösung der ganzen Kreatur ging seine fromme Liebe aus. Nichts wollte er für sich behalten als ausschließlichen Besitz, alles wollte er hingeben und arm sein, sowohl an äußerem Gut wie auch arm in dem Sinne, daß er keinen Anspruch auf die Aufbewahrung und Ausnutzung seiner geistig Gaben erhob, sondern sie rein und vollkommenen, in den Dienst der Liebe stellte.

Auf einsamer Bergeshöhe war ihm das Wunderbare begegnet, jenes Wunderbare, das an den Knabenjüngling das dunkle Gebot erlassen hatte, alles zu lassen und dem Herrn nachzufolgen. Damals hatte er die Weltlichkeit überwunden, deren verführerische Schönheit ihn einst berauscht. Sogar die Kleider hatte er von sich getan und war nackt ins Elend gegangen. Nur dem Herrn wollte er leben, dem schönen Dienst seines Herrn. Und so war er ihm denn erschienen und hatte seine Kraft gestärkt und sein Geheimnis ihm kund getan. Und nur der eine Wunsch lebte in ihm, dem Propheten von Nazareth so ähnlich wie möglich zu werden.

Das religiöse Bewußtsein verstand sich nunmehr als Armut und Liebe. Dort allein ist religiöses Leben vorhanden, wo die Liebe so groß ist, daß sie alles austeilt und fortgibt. Aus Besitz und Eigentum entspringt das Unglück und die Sünde der Welt. Denn sie schließen einen engen Kreis um den Menschen

und sondern ihn ab und machen ihn unfähig zu großen Taten der Aufopferung und liebenden Hingabe. Seine Lehre der Armut war jedoch nicht finster und streng, denn ihm war die glänzende Sonne das Symbol für das reine und große Liebesgefühl, das sein Herz erfüllte, die Sonne, der er seinen Hymnus entgegensang. Sonnenhaft sollte die Liebe sein und über alles sich ausbreiten mit leuchtendem Glanz und alles nähren und füllen.

Sein höchster Wunsch aber war, dem göttlichen Meister immer ähnlicher und ähnlicher zu werden. Er begehrte die schrecklichen Wundmale des Herrn zu tragen. In brennender Liebe verlangte er danach, bis schließlich an seinem Leibe die furchtbaren Wunden und Nägelmale erschienen. Und so war er selig, daß sein Körper verunstaltet war, daß er das Schreckliche erfuhr, das der Herr gelitten, und war in der Schönheit und Blüte seines starken Lebens der wandelnde Leichnam des Herrn.

dd) Das päpstliche Herrschertum.

Gegenüber der Zartheit und Reinheit dieser mystischen Gestalt erhebt sich der religiöse Magier gar mächtig und gewaltsam im tausendjährigen Reiche. Er schraubte seine Ansprüche so hoch im Namen Gottes und seiner eigenen Herrlichkeit, daß das große Einheitsgebäude, das er geschaffen, in Stücke brach. Die Päpste vertraten die Idee des Herrschers, und zwar ursprünglich den Gedanken einer rein geistigen Gewalt, abgelöst von jeder Weltlichkeit. Sie haben für die Bildung der Kultur, für Wissenschaft und Kunst das Größte geleistet. Aber mehr und mehr verstrickten sie sich in die Idee der Weltlichkeit, ursprünglich, um ihrer moralischen Autorität eine realpolitische Unterstützung geben zu können, um den religiösen Gedanken, der sie erfüllte, in Tat und Leben umzusetzen. Bald aber ergriff der Zauber des Herrschergedankens in absoluter Form die großen Kirchenfürsten und führte sie auf Grund einer eigentümlichen Dialektik zu Forderungen hin, die dem Sinn ihres eigentümlichen Daseins und ihrer hohen Sonderstellung vollkommen widersprachen. Denn der Sinn ihres heiligen Amtes konnte doch nur so verstanden werden, daß sie in ihrer ganzen Lebenshaltung dem großen Propheten von Nazareth am nächsten waren. Das Ihm-nahe-Sein aber bedeutete die Überwindung der Welt. Nunmehr entschloß sich das magische Bewußtsein in seiner großartigen Bejahung des Herrschergedankens zu einer Überwindung der Welt im Geiste der Unterwerfung. Dem absoluten Jünger des Herrn gebührte im alten Geist des Christentums das Amt des Hohenpriesters, weil er die Welt so weit hinter sich gelassen hatte; jetzt fiel das hohe Amt dem Herrscherhelden zu, der die Fürsten der Welt vor sich niederzwang und Kronen zu geben und zu verleihen hatte. Das Herrscherrecht über die Welt aber glaubte das religiöse Bewußtsein zu verdienen, weil doch geistiges Amt und geistige Macht der weltlichen Macht so weit überlegen ist, wie die Seele an Würde, Bedeutung und Bestand den schwachen Körper übertrifft. So erhob das religiöse Bewußtsein Ansprüche auf Weltherrschaft, weil es der Welt obgesiegt zu haben glaubte. Es bekannte sich zur Weltlichkeit auf Grund seiner Unweltlichkeit und Überweltlichkeit.

ee) Bonifaz VIII.

Diese Entwicklung des religiösen Bewußtseins ist zugleich mit dem Ende des tausendjährigen Reiches in dem großen Papste Bonifazius VIII. vollendet. In ihm feierte die religiöse Magie ihre höchsten Triumphe. In der Gestalt dieses Greises glühte ein unbesiegbares Feuer und das hohe Bewußtsein seiner Göttlichkeit. Als verwerfliche Anmaßung mußte er es empfinden, daß irgendeine Gewalt der Welt sich vor ihm nicht beugte und das Göttliche in ihm nicht anerkannte und verehrte. Mit einem System juristischer Normen begründete und stützte er seiner Göttlichkeit Recht. War er doch der Stellvertreter des Herrn, der in engster Verbindung mit der Gottheit lebte und unmittelbar Anweisungen und Befehle aus jener Welt empfing. So wie die ewige Gottheit sich früher des göttlichen Sohnes bedient hatte, um sein Reich auf Erden zu begründen, so verkündete er nunmehr seinen Willen durch die päpstliche Gewalt. Und wie sich der große Prophet von Nazareth eins wußte mit seinem göttlichen Ursprung, so wußte auch der große Papst, daß sein mächtiger Geist im Geiste des Herrn verblieb, und daß Gottes Wille der Wille des Papstes und des Papstes Wille der Wille Gottes sei.

ff) Meister Eckhart.

Wenn die Gestalten des Magiers und des Mystikers so drohend einander gegenüberstehen, dann muß das religiöse Genie immer wieder ihren Widerstreit in sich verspüren und darauf ausgehen, ihn zu überwinden. Und darin scheint mir nun vor allem die Größe Meister Eckharts zu liegen, da er die Forderungen des magischen Bewußtseins mit den Forderungen des mystischen Bewußtseins zu verbinden wußte. Und die hohe Tragik seiner Erscheinung ist darin zu suchen, daß die beiden ewigen Widersacher, jene beiden, die sich niemals verstehen und dulden können, daß der Magier und Mystiker sich seine Seele wählten, um ihren tödlichen Kampf auszukämpfen. All die großen religiösen Antinomien brechen bei ihm gewaltsam hervor: der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, von Allgemeinem und Besonderem, von Gott und Unsterblichkeit.

Schon in der Sprache des Eckhart kündigt sich etwas ganz Neues an. Die zarten Worte der jungfräulichen Mystik weichen der glutvollen Schönheit leidenschaftlicher, gewaltiger Rede. Denn die Jungfrau ist Weib geworden, und Weib ist mehr als Jungfrau. Die Seele Meister Eckharts konnte Gott nicht nah genug kommen und lief so Gefahr, ihn ganz zu verlieren. Um Gott nah zu sein, müssen alle Hüllen fallen. Die Seele muß sich aller Kräfte entkleiden und nackt und bloß sein wie die Gottheit, die, mehr als Gott, doch ein Nichts ist, arm, weil vollkommen unbestimmt, reich, weil Grund aller Realität. Mit jener nackten Gottheit, die sich aller Dinge entäußert hat, will sich die nackte Seele vereinen. Diese Vereinigung kann aber keine Vereinigung des Schauens sein. Im Schauen sind wir Gott noch gar zu fern. Die Liebesvereinigung mit Gott ist eine Wesensvereinigung. Die Seele wird in der mystischen Vereinigung nicht ungöttlich, nicht nur gottähnlich, sondern dem göttlichen Wesen gleich.

Und diese Wesensvereinigung ist überhaupt das nahe und ewige Verhältnis von Gott und Seele. Die Seele ist ebensowenig geschaffen wie Gott selber.

Es lebt etwas in uns, was mehr ist als alle Kreatur. Dieses Etwas, der Funken, war mit Gott eins im ewigen Abgrund der Welt, in der bloßen Gottheit und hat mit Gott die Welt geschaffen. Die Seele ist ungeschaffen und Gott gleich, nicht nur das Edelste von allem Geschaffenen, nicht nur gottähnlich. Hier ist die Stelle, wo der religiöse Mystiker zum religiösen Magier wird.

Nicht hoch genug kann Eckhart den Wert der Individualität erheben. Über die Natur der Engel geht das Wesen der menschlichen Seele. Der tiefe Grund, das „Nirgend" der Seele, in dem der Mensch nicht nur Persönlichkeit, sondern auch Menschheit ist, diese heilige Tiefe der Seele ist dem Abgrund und Urgrund des göttlichen Wesens gleich.

Die Seele ist nach Eckhart Schöpfer und nicht nur Geschöpf. Sie ist wie Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es gibt kein von der Seele unabhängiges Prinzip des Anfangs. Durch die menschliche Seele erleidet Gott Zwang. Dem reinen Zustand ihrer Jungfräulichkeit gegenüber hat Gott keine Wahl. Er muß sich mit der Seele vereinigen. Er mag wollen oder nicht. Und so erwächst aus den entgegengesetzten Forderungen von Magie und Mystik durch die Kraft des religiösen Genius das große, fromme und schuldhafte Werk: Meister Eckharts Lehre.

Der Forderung der Magie genügt die hohe Bewertung der Seele, die nichts über sich duldet, die ihrem Wesen nach Gott gleich, anfanglos und grundlos ist wie er. Die Seele ist frei, denn ihre Göttlichkeit kennt keine höhere Macht; und da sie ungeworden und ungeschaffen ist, so muß die Seele auch notwendig unsterblich und unzerstörbar sein. Die Seele ist so stark, daß sie Gott zu zwingen vermag, und so stirbt Gott vor der allmächtigen Seele.

Der Forderung der Mystik genügt die Betonung des Allgemeinen in dem Gedanken des Begrabenseins in der wüsten und leeren Gottheit, der Untergang in Nichtesnicht, das Fortgezogenwerden in den Urgrund des Seins. Die Seele ist so mächtig, daß sie den Durchbruch nach der Ewigkeit vollziehen, Gott zur Vereinigung zwingen kann. Aber indem sie Gott zwingt, erleidet sie selber den Zwang seiner Liebe. In heiliger Passivität erleidet sie sein Wirken, und in dem Gedanken des Gottwerdens erlischt niemals die Sehnsucht des Zu-Gott-Kommens. Die starke Betonung des Allgemeinen, in dem alles ruht und begründet ist, läßt die Teile in ihrer Selbständigkeit und Abgegrenztheit nicht bestehen. Und so stirbt die Seele vor dem allmächtigen Gott.

Das tausendjährige Reich, welches das religiöse Bewußtsein so groß und eindrucksvoll geschaffen, in dem der Herrschergedanke sein mächtiges Leben führte, jene Kultur, welche die große Synthese an den feindlichen Wertgebieten vollzog, sie mußte notwendig untergehen, denn sie verkörperte die Idee eines gar zu frühen Endes und einer vorzeitigen Seligkeit. Der Endzweck des Weltgeschehens erfordert die reinliche Scheidung der Kulturgebiete, die sich in schweren Kämpfen vollziehen sollte. Diesen Prozeß, für den das Griechentum das Größte geleistet hatte, als es die mythologische Substanz zersetzte, hat das tausendjährige Reich aufgehalten. Das soll jedoch lediglich die Konstatierung einer Tatsache und nicht etwa Kritik oder Tadel bedeuten. Notwendig muß ja immer wieder dem analytischen Zeitalter ein synthetisches folgen, welches das Ende der Weltgeschichte aufhält und gleichzeitig ein Symbol des Endes bildet. Gewiß nur ein Symbol, sofern jene Einheit, die es erzielt, nur eine

scheinbare ist, unter der die Gegensätze der Vernunft schlummernd ruhen, um sogleich wieder hervorzubrechen, wenn das schöne Traumbild der Illusion gewichen ist. Die alten Völker hatten sich müde gekämpft, und die neuen Völker reiften erst langsam einem einsichtsvollen Vernunftleben entgegen. Damals hatte das synthetische Zeitalter alle Macht und alles Recht für sich.

gg) Das neue analytische Zeitalter.

Das neue Zeitalter reicht von der Renaissance bis zur Romantik und schließt somit auch die große Erscheinung der Aufklärung in sich. Wir wissen nicht, ob die Romantik schon den endgültigen Abschluß jener großen analytischen Epoche bedeutet, aber auf jeden Fall ist der Anfang des 19. Jahrhunderts wieder vom Geist der Synthese erfüllt. Die reformatorischen Bewegungen des religiösen Lebens, die in Deutschland ihren mächtigsten Ausdruck fanden, laufen der Renaissancebewegung nebenher, um im Aufklärungszeitalter gemeinsam ihre Vollendung zu finden.

Wie ist nun der Sinn der Renaissancebewegung aufzufassen? Es ist ebenso einseitig, sie als absolute Fortschrittserscheinung, wie auch als absolute Reaktionserscheinung zu deuten und zu verstehen. Es gibt ja im Grunde genommen keinen religiösen Fortschritt, wie es einen politischen oder ethisch-sozialen Fortschritt gibt. Vielmehr verbindet sich mit der Religion unmittelbar die Idee der Vollendung. So gibt es wohl keinen Fortschritt über die Lehre Christi und ihre großen Symbole hinaus. Die Bedeutung der Entwicklung des religiösen Lebens ist vielmehr darin zu suchen, daß die Religion im Bewußtsein des Menschengeschlechtes frei und abgelöst von allen Nebeninteressen erscheint, daß wir rein religiöses Leben verstehen und rein religiöses Leben leben. Sie liegt aber ferner darin, daß das religiöse Genie in immer neuen und höheren Synthesen die unzerstörbaren Gegensätze der religiösen Ideen zu verbinden sucht. Wenn wir von immer höheren Synthesen sprechen, so ist ihr Charakter durch das Maß der Entwicklung bestimmt. Niemals aber können wir ausmachen, was wertvoller sei: die reine Gestalt der Mystik oder die schöne Paradoxie jener Lehre, die um eine Überwindung des Gegensatzes bemüht ist, und von den Formen der Überwindung wieder jene, die anfänglich die Gegensätze zu versöhnen suchte, oder diese, welche darauf ausging, das schon Verbundene noch enger und tiefer zu verbinden.

Die Bedeutung der Renaissance muß nun vor allem darin gesucht werden, daß sie die Selbständigkeit des theoretischen Bewußtseins neu entdeckte und gleichzeitig das Schöne als eine in sich bedeutsame Geistesmacht verstehen lehrte. Damit wurde das religiöse Bewußtsein zu seiner Reinheit zurückgeführt, wenn auch in der Weise, daß das Religiöse noch auf das engste mit sittlichen Wertvorstellungen amalgamiert blieb. Die reinliche Scheidung dieser hohen Lebensformen ist erst durch Schleiermacher vollzogen. Es fehlt aber noch viel, daß seine große Entdeckung am religiösen Leben schon zum Eigentum der Menschheit geworden wäre. Der große Romantiker mußte erscheinen, um der Blüte seiner Nation, welche mit einer gewissen Nichtachtung des ethischen Wertes auch die Nichtachtung des Religiösen verband, das Verständnis des religiösen Daseins zu enthüllen, zu zeigen, wie der Mensch dem Unendlichen lebt.

Diesen ganzen Prozeß der Verselbständigung der großen Kulturgebiete gegenüber der Religion hat ein russischer Geschichtsphilosoph als Zerfall und Atomisierung des sündigen Westens verstanden, dem gegenüber in Rußland das heilige Land der religiösen Synthese bestehen geblieben ist. Wir meinen vielmehr, daß Rußland jenes analytische Zeitalter, das mit der Aufklärung endete, noch durchzukämpfen hat, und müssen in dem großen Prozeß der Lösung veralteter Bindungen die Vorbereitung einer höheren Synthese erblicken.

hh) Julius II.

Mit der Verherrlichung des theoretischen und ästhetischen Geistes, wie ihn die Renaissance mit sich brachte, ging eine starke Bejahung der Sinnenwelt und des sinnlichen Lebens zusammen. Die Nachfolger Christi lebten der Welt und der Schönheit. Das Herrschertum und die Macht wurden auf das sehnsüchtigste geliebt und gefeiert, gerade damals, als die Idee des universalen Herrschertums, von der ein Bonifazius geträumt, unwiederbringlich verloren gegangen war. Der größte der Renaissancepäpste, Julius II., war anderen Sinnes und anderen Geistes als der Prophet von Nazareth. Er bejahte den Stolz und den kriegerischen Sinn und stürmte mit gewaffneter Hand Schlösser und Burgen. Gepanzert konnte man ihn sehen hoch zu Roß mit wehender Fahne. Nicht aber zog er aus, um das Grab des Erlösers zu suchen und zu gewinnen, sondern um Italien frei zu machen von der Fremdlinge Gewalt, und um sein eigenes Reich zu befestigen und auszubauen.

Den Kreuzzügen lag ursprünglich eine rein religiöse Idee zugrunde, die eine schöne Flamme der Begeisterung entfachte. Sie gehören notwendig zu der Kultur des tausendjährigen Reiches und sind eine ihrer gewaltigsten Ausdruckserscheinungen. Das Zeichen der Schmach und der tiefsten Erniedrigung, das Kreuz des Herrn, die stolzen Ritterheere tragen es demütig in seinem Dienste. Der Kreuzritter ist einer heiligen Minne hingegeben, und dieser Minne Dienst erfüllt sein ganzes Sein. So gibt es Gottesstreiter, die der irdischen Liebe vollkommen abgestorben sind, geistliche Ritterorden, wie die Templer und Johanniter, die für den Erlöser beten und streiten. Gewiß widersprach auch ein solches Tun der Lehre des großen Mystikers und war somit vom christlichen Standpunkt aus eine Verirrung des religiösen Bewußtseins, sofern der fromme Geist der Nachfolge Christi, der Hingabe und Entäußerung, der Armut und Demut sich mit dem kriegerischen Geist der Zeit vermählte und das gewaltsame Tun zu religiös wertvollen Handlungen stempelte. Aber daß alles dieses ursprünglich im tiefsten Sinne religiös gemeint war, daß es religiöse Liebe und Aufopferung gewesen ist, welche die großen Massen der Kreuzfahrerheere in Bewegung setzte, das unterliegt keinem Zweifel.

Ganz anders die Gestalt des kriegerischen Renaissancepapstes. Seine Waffen sind nicht geweiht, noch folgt er auf den fremden Pfaden eines kriegerischen Lebens der reinen Gestalt des Herrn. Die Paradoxie des Gottesstreiters liegt ihm fern. Er ist ein Fürst dieser Welt, welcher die größten Werke der Schönheit vollenden ließ und alles in Bewegung setzte zu seines Namens Ehre und zur Verherrlichung seines geliebten Roms. Von Macht und Schönheitskultur war seine Seele trunken, und Italien war seine große Liebe, für die

er litt und kämpfte. In ihm hat das Papsttum den religiösen Gehalt vollkommen eingebüßt. Nur ein Held und Herrscher, ein Liebhaber und Freund des Schönen, ein vom Eros besessener, göttlicher Mensch ist geblieben. Dennoch würde diese große kriegerische und weltliche Erscheinung nicht so auf uns wirken, wenn ihr der Glanz der Apostelwürde fehlte. Seine kriegerischen Taten würden weniger unsere Bewunderung erregen, wenn sie die Taten eines weltlichen Fürsten gewesen wären. Gerade bei Papst Julius führt die Einzigartigkeit der Erscheinung zu dem Bewußtsein seines unzerstörbaren Wertes. Daß er ein Wertleben führte, das in so eigentümlichem Gegensatz zu seiner kirchlichen Stellung stand, das gerade umgibt diese Gestalt mit dem Zauber des Paradoxen. Ein Mönch, der die Schönheit anbetet, ein Verkünder des göttlichen Friedens, der gepanzert zu Felde zieht, der Vertreter des internationalen Gedankens, der leidenschaftlich um nationale Ziele kämpft, das ist gewiß eine seltene und einzigartige Lebenshaltung, die bei diesem großen Papst durch den höchsten Zauber der Persönlichkeit geadelt ist.

ii) Savonarola.

Gegen den lichten Zauber der Schönheitskultur in Italien erhebt sich eine finstere und dunkle Gestalt, der Mönch Savonarola. Er sieht, wie nacktes Heidentum in der Lagunenstadt sich sonnt, wie man nicht müde wird, die Schönheit des Körpers zu pflegen, die blonden Haare mit Perlen zu zieren und mit üppiger Kunstwerke Pracht Paläste und Kirchen zu schmücken. Er sah die große Sünde dieser Schönheit ein und erkannte den ernsten Mahnruf des Herrn in der furchtbaren Krankheit des schwarzen Todes. Er hat die Schönheitskultur Italiens nicht nur abgelehnt und verachtet, sondern auf das leidenschaftlichste bekämpft. Er wurde zum Zerstörer der Schönheit und Üppigkeit, zu einem unbarmherzigen Verfolger, der ihren zarten Leib dem Flammentode weihte. Er tat es, weil er die Weltlichkeit haßte, die in ihrer äußeren Prachtgestaltung den religiösen Menschen verriet und sein starkes Gefühl für das Göttliche erstickte. Hingegeben war seine Gestalt der Idee der Armut, er verschwendete sich an das Volk, welches ihn liebte, und scheute nicht der päpstlichen Herrscher drohende Macht. Gegenüber einem Zeitalter, das Wissenschaft und Kunst als höchste Eigenwerte pries, lehrte er die Religion als das einzige, was selig machen kann. Er bebte zurück vor dem weltlichen Geist, der die hohen Kirchenfürsten, die Diener Gottes ergriffen hatte. Er liebte des Volkes Armut, und des Volkes Armut liebte ihn. Er war scheinbar ein Reaktionär, sofern er das religiöse Leben wieder zu einer ursprünglichen Einfachheit zurückführen wollte, und wies doch den Weg der Zukunft, indem er es abriß und erlöste von dem engen Verwobensein in die Sinnenwelt. Den Feuertod aber, den er der Schönheit bereitet hatte, mußte er selber erleiden. Stumm und ergriffen schauten die Armen und Elenden auf dem schönen Platz der Signoria in Florenz seinem Flammentode zu. Als Bewußtsein und Leben ihm schon dahingeschwunden und, vom Flammensturm ergriffen, der arme Leichnam die Arme erhob, da rief das Volk: „O sehet doch, seht, Savonarola segnet die Seinen, segnet die Menschen, die ihn opfern und verbrennen," und schluchzte und weinte laut.

kk) Die Reformation.

Die analytische Bewegung der neuen Zeit, welche in der Renaissance auf Verselbständigung der Kulturwerte gegenüber dem absoluten Wert des religiösen Lebens abzielte, offenbarte sich aber noch in einer ganz anderen Richtung. Sie ging auch darauf aus, das religiöse Leben selber zu spalten und zu entzweien oder doch zum mindesten die Formen zu zerbrechen, in denen dieses Leben zuvor seine Einheit gefunden hatte. Es gehörte zu der Natur des alten Bekenntnisses, das Göttliche als das Eine und ewig Gleiche für alle Menschen zu lehren. Anderseits aber lag es in dem Sinn und Geist der großen katholischen Hierarchie, daß das religiöse Leben nicht restlos verschwendet, sondern gepflegt und aufbewahrt wurde, so wie es in der einen heiligen Kirche eine Zeitlang gar mächtig gedieh, indem der höchste Glanz auf ihrem Oberhaupte ruhte, von dem die Fülle der Gnade sich auf das Stufenreich der priesterlichen Ordnung ergoß, um dann als letzten Kreis die Kinder der Welt zu erquicken.

Soweit die Reformation lediglich darauf ausging, die katholische Kirche von Mißbräuchen zu reinigen, bedeutet sie ein Streben nach der Reinheit und Einfachheit der früheren Lehre. Gegen die Weltlichkeit des Klerus wandte sie sich und gegen jene Simonie, die sich in so verschiedenartigen Formen äußerte und das Heilige für Geld preisgab, das Göttliche in den Dienst des persönlichen Nutzens stellte. Weiter aber wandte sich die neue Bewegung gegen die Rationalisierung der großen christlichen Symbole zu Dogmen und theoretischen Lehrsätzen. Das Symbol und Gleichnis ist für das religiöse Gefühl und den Glauben bestimmt und bedarf keiner theoretischen Erklärung. Im Gegenteil: eine solche Erklärung muß den religiösen Sinn notwendig mißverstehen und zerstören. Es gibt keine Theologie, keine wissenschaftliche Lehre von der religiösen Wahrheit, die der Engherzigkeit unseres Begreifenwollens immer entzogen bleibt. Alles das will verstanden sein als die Befreiung der Religion von manchen Hemmungen und Schranken, von Entstellungen und Verunzierungen, die besonders durch ein Überwuchern der theoretischen Reflexion entstanden sind, die schließlich den lebendigen Geist hinter der Trockenheit und Dürftigkeit des Buchstabens verschmachten ließ.

Das ursprüngliche, unverdorbene religiöse Leben der ersten Christen sollte erneuert werden, und die Bekanntschaft mit den Büchern der heiligen Schrift erweckte den religiösen Enthusiasmus sowohl zu reiner Glut der Mystik wie auch zur düsteren Flamme der Magie. Die gottgeweihte Kämpferschar der jüdischen Könige und Helden und die Friedensgestalt des leidenden Heilands suchte man in Vorstellungen zu vermählen, die an der ganzen Fülle der alten Tradition gereift waren und der Gegenwartslage des religiösen Bewußtseins gerecht zu werden suchten. Der Gedanke der Wiederkehr und des Endes, der schon im tausendjährigen Reich die Herzen so mächtig ergriffen hatte, erfüllte noch einmal die Gemüter. Wenn der Herr aber wiederkam, so mußte er doch von neuem der menschlichen Gestalt sich bedienen, und so mochte denn die Seele des Propheten zuerst als leise Ahnung und Gefühl und dann später mit steigender Deutlichkeit die Vorstellung beschleichen, daß in ihm das göttliche Leben des Herrn von neuem der Welt wiedergegeben sei. Wie nah konnte doch in einer solchen Gestalt der Magier neben dem Mystiker stehen. Jener glaubt an den höchsten Anteil und die Gegenwärtigkeit des Herrn

im mystischen Erleben. Der Herr ist bei ihm alle Tage, und er fühlt sich der geliebten Gestalt so nah, daß schließlich das eigene Wesen vollkommen mit ihm verschmilzt. Er lebt in Christus und Christus in ihm. Und dieses Leben in ihm, was kann es bedeuten? Der Mystiker lehrt, daß Christus immer wieder von neuem in der Seele geboren wird. Der Magier kann diese ewige Wiederholung nicht dulden. Sie muß ihm als Nivellierung des Göttlichen erscheinen, das seiner Auffassung gemäß nur selten und groß hervorleuchtet. Er glaubt, daß Christus wiederkehrt als große weltbewegende Erscheinung, und Johann von Leiden vermeinte in eigener Person die seltene Erscheinung des wiedergekehrten Messias zu sein.

II) Protestantismus und Katholizismus.

Doch ist es nicht allein die Restitution des Alten und der schönen Ursprünglichkeit, welche die reformatorische und speziell die protestantische Bewegung vor der bisherigen Entwicklung des religiösen Bewußtseins auszeichnete. Vielmehr trat um die Wende des tausendjährigen Reiches eine neue große Antinomie in der Natur des religiösen Bewußtseins hervor. Gewiß ist der Protest, wie er sich damals erhoben, vielfach ein Protest der Mystik gegen die Magie, sofern sich der Geist der Weltabkehr und Weltverneinung gegen den Geist der Weltbejahung, der Kulturweite und Kulturvollendung erhob. Wenn wir aber von der individualistischen Tendenz des Protestantismus sprechen, so ist dieser Individualismus doch keineswegs gleichbedeutend mit der hohen Heiligung der Individualität, wie sie der religiöse Magier verlangte, und die zum Kultus der Persönlichkeit führte. Vielmehr haben wir zwischen Katholizismus und Protestantismus einen eigentümlichen Gegensatz in dem Verhältnis von Gott und Mensch in bezug auf Gleichheit und Ungleichheit zu unterscheiden, den man dahin formulieren könnte, daß der Katholizismus die Gleichheit des Inhaltes bei verschiedener Form und der Protestantismus die Verschiedenheit des Inhalts bei Gleichheit der Form behauptet. Es liegt in der Idee des Katholizismus, ein Stufenreich des religiösen Wertlebens aufzubauen, das in der Gnade den Menschen zuteil wird. Die Gnade, als das Göttliche und Befreiende, was zu den Menschen kommt und sie mit Gott verbindet, haftet jedoch an Amt und Stellung, an der äußeren Lebensform. Der Apostelfürst steht dem Göttlichen näher als der Bischof und der Bischof näher als der Laie. Der Apostelfürst kann die Geschenke der Gnade zurückhalten. Dem Laien wird nicht der ganze Reichtum der Sakramente zuteil. Deswegen ist er in seiner ganzen Lebensform vom Göttlichen entfernter. Er ist ärmer und weniger beschenkt. Er lebt gleichsam an der Peripherie der göttlichen Liebe, und das hat er auch nicht anders verdient, denn er leistet weniger für die Gottheit. Dagegen war es großen Gotteskindern beschieden, mehr zu leisten, als zur Gewinnung eines dauernden Lebens in Gott erforderlich war. Und dieses Mehrleisten der Großen kann der Idee der Kirche gemäß denjenigen zugute kommen, die schwach und gering an göttlichen Taten sind. So betont der Katholizismus die Verschiedenheit in der Form der Lebensgestaltung, das Mehr oder Weniger an religiöser Würde und am religiösen Leisten. Er vertritt die Auffassung, daß eine bestimmte Summe guter Werke von der Gemeinsamkeit der Gläubigen

aufgebracht werden müßte, um das große Erlösungswerk des Herrn fruchtbar werden zu lassen.

Dem gegenüber betont der religiöse Geist des Protestantismus, daß wir vor Gott allzumal Sünder sind, und daß die Wertunterschiede in bezug auf religiöses Leisten doch viel zu gering erscheinen, als daß man deswegen von einer Sonderposition der Seele gegenüber dem Göttlichen sprechen könnte. Der Priester als Verkünder der Lehre und Austeiler der göttlichen Gnade steht dem Ewigen nicht näher als jeder andere Mensch, denn jeder Mensch ist als Diener Gottes auch Priester des Herrn und kann von seinen Gnadenmitteln Gebrauch machen. So erwächst aus der eigentümlichen Lebensform sowie aus Amt und Leistung keine Ausnahmeposition gegenüber dem Göttlichen. Vielmehr können wir ruhig behaupten, daß alle Menschen der Gottheit gleich nah und fern sind.

Verschieden an Wert und Leistung steht die Seele vor Gott — und dennoch ist es im Grunde genommen das eine, was alle bedürfen. So muß die Auffassung des Katholizismus verstanden werden oder die religiöse Idee, welche ihm zugrunde liegt. Die Heilsbotschaft, wie sie gedeutet und aufgefaßt ist von den großen Kirchenlehrern, sie ist es, die das Liebesbedürfnis der Seele und jeden Mangel stillt. In einem ganz bestimmten Sinne will das Göttliche verstanden sein. Immer wieder soll der gleiche Inhalt, die gleiche Botschaft ertönen. Das Eine soll alle Herzen heilen und erlösen, die Bindung an das Übersinnliche sich immer in derselben Weise vollziehen. Das Göttliche und die Religion, welche ihr Ausdruck ist, bleibt immer das Gleiche und erleidet keinen Wandel im Laufe der Zeiten, und jene, die ihr zugehören und sich ihr anvertraut haben, sind gebunden und festgelegt für alle Ewigkeit. So ist das Verhältnis der Seele zu Gott gewissermaßen ein unpersönliches, weil das Göttliche auf die Individualität keine Rücksicht nimmt, sondern in die Beziehung zur Seele und in den Bund, den es mit ihr abschließt, immer dasselbe hineinträgt.

Dagegen ist nun in der neuen Lehre, die den Bestand des tausendjährigen Reiches zerstörte, die Religion als Ausdruck einer persönlichen Beziehung gedacht. Immer wieder richtet sich an die Seele eine andere und neue Botschaft aus der unendlichen Fülle des göttlichen Wesens heraus. Glaube und Hingabe ist erforderlich, aber das Bekenntnis wird verschieden lauten, je nach der Individualität des Gläubigen. Immer wieder hat das Göttliche einem anderen Mangel abzuhelfen, eine neue Liebessehnsucht zu erfüllen. So geht die Seele mit Gott ein persönliches Verhältnis der Ergänzung ein. Ein Gott, der allen Menschen in gleicher Gestalt gegenübertritt, kann für den einzelnen nur wenig bedeuten. Der Gott, der allen gehört, ist nicht mein Gott, zu dem ich rufe. Gott ist immer das, was uns fehlt. In der Lehre des Katholizismus ist Gott die Ergänzung der Menschheit zur Vollkommenheit und Würdigkeit des himmlischen Reiches. In der Lehre des Protestantismus führt Gott das Leben des einzelnen zu einem vollendeten Dasein. So birgt der Katholizismus in sich das Prinzip der Universalität, der Einheit, der Gleichheit. Der Protestantismus dagegen das Prinzip der Dualität, der Spaltung, der Individualität und Ungleichheit. Der Katholizismus hat dem Einheitsgedanken, der Protestantismus der Idee der Persönlichkeit die schwersten Opfer gebracht. Jener hat die Idee der einen Kirche auf das äußerste betont und bewahrt, dieser mußte notwendig bis zur Sektenbildung vorwärts schreiten. Das Uniformierungsprinzip des

Katholizismus verwies den Protestantismus aus der einen Kirche. In diese Ablösung und Isolation getrieben, formierte er ein neues Dogma und gab damit seine Originalität und Eigentümlichkeit preis.

In der Richtung der neuen Bewegung, die mit der Renaissance beginnt, und die ihren religiösen Ausdruck vor allem im Protestantismus gefunden hat, lag von vornherein eine starke Betonung des Willens und der Tätigkeit, welche sie in Gegensatz bringt zu der kontemplativen Stimmung, die über der antiken Kultur und über dem Mittelalter liegt. Aus der Verstrickung mit Affekten und Leidenschaften löst sich allmählich ein reines und stolzes Willensleben los, das in der Ethik Kants endgültig verstanden wurde. Gleichsam vorbildlich für diese neue Entwicklung ist die große Erscheinung Luthers, dessen Grundpathos doch schließlich das ethische gewesen ist. Unter dem Eindruck seiner Erscheinung steht die Mystik von Jakob Böhme.

mm) Jakob Böhme.

Hinter Jakob Böhme steht eine Gestalt, die ihm lauernd über die Schulter sieht, wenn er darauf ausgeht, das mystische Verhältnis von Gott, Welt und Seele herzustellen. Sie möchte gar gern das Werk seiner Offenbarung hemmen und verhüten, daß all die Schändlichkeiten offenbar werden, welche Lucifer, dieser dunkle und schweigende Beobachter, gegen die göttliche Gewalt ausgeführt. Denn das Böse und Diabolische, das ist für Jakob Böhme nicht bloßer Sinnentrug, wie das die Auffassung von Meister Eckhart war, das Böse ist nicht nur Irrtum und Täuschung, sondern eine furchtbare Realität, welche dem Walten des reinen göttlichen Prinzips sich entgegenstellt. Ursprünglich lebte die Welt in vollkommener Einheit und mystischer Seligkeit mit Gott, damals gab es noch kein Böses und keinen Gegensatz. Dieser Gegensatz ist geworden durch den Stolz des schönsten Engels, den Gott am liebsten hatte, der Gott am nächsten war. Er wollte nicht länger in der göttlichen Einheit verbleiben, sondern eine selbständige Position neben Gott bedeuten und so der zweite Gottsein. Sündiger Ehrgeiz war es, der den Fall des höchsten Geschöpfes verursachte. Er fiel und sank dahin mit bleichem Antlitz, ein von Gott Gebannter. Und mit dem Falle Lucifers zugleich entstand die sündige Sinnenwelt.

Diese Sinnenwelt hat all die Eigenschaften, welche die himmlische Welt in sich trägt, nur sind die Qualitäten verschlechtert und haben ihre ursprüngliche Reinheit eingebüßt. Diese Verschlechterung gilt es wieder gut zu machen; unser Bestreben muß darauf gerichtet sein, die alte Einheit wiederherzustellen. Für die Rückgewinnung dieser Einheit kämpft der gottsuchende Wille. Nach Meister Eckhart kommt es darauf an, recht stille zu sein, um die rufende Stimme des Herrn zu vernehmen. Der Wille ist für ihn von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung. Er ist ein Prinzip des Gegensatzes und der Unseligkeit. Nach Jakob Böhme vollbringt der Wille die erlösende Tat und reißt sich los von der Macht der Sinnlichkeit und des Bösen und gelangt zur Freiheit und Schönheit in Gott.

Das Göttliche und das Menschliche — wie hat sich Jakob Böhme ihre Beziehung gedacht? Die Gottheit ist ihrem tiefsten Wesen nach nicht jene

Armut und Wüste, von der Meister Eckhart redet. Der Urgrund und Abgrund des göttlichen Lebens ist schlummernde Kraft. Diese Kraft ruht in sich als dunkler Trieb und drängt danach, zu zeugen und zu gebären. Die göttliche Urkraft, wie Jakob Böhme sie denkt, hat etwas gemeinsam mit der platonischen Liebe. Nur geht diese Liebeskraft des Universums nicht darauf aus, in einem anderen das Schöne zu gebären, sondern diese rätselhafte, in sich ruhende Kraft drängt danach, sich selbst zu erzeugen und darzustellen. Gott ist der sich selbst gebärende, sich selbst erzeugende und zum Dasein bestimmende Weltwille, die dunkle, latente Kraft. In dem dumpfen Brüten des Anfangs befangen, ist sie noch ohne wahrhafte Realität. Nun aber geht sie in sich und erfaßt die Tiefen ihres Wesens. Sie gewinnt ihr eigenes Bild in tiefster Innerlichkeit. Das Göttliche, das, in sich selbst versunken, zum Bewußtsein seines Wesens gelangt, dem die Erkenntnis der eigenen Schönheit in der lautlosen Stille der göttlichen Selbstbesinnung aufgeht. Diese Gestalt des göttlichen Lebens, diese Phase seiner zeitlos ewigen Entwicklung bezeichnet Jakob Böhme als den „Sohn". Gottes Sohn ist geboren, nachdem Gott in sich gegangen und sich selbst verstanden hat. Nun kann das Göttliche nicht mehr als dunkle Schicksalskraft gedacht werden, sondern muß verstanden sein als ein liebender und wissender Geist. Aber dieser sich selbst wissende göttliche Geist ist noch nach Innen gewendet und mit sich selbst beschäftigt, verloren und einsam in sich selbst. Sich selbst hat er geformt und gestaltet, aber die Gestalten seiner Liebe noch nicht herausgestellt und offenbart als Zeugen seiner Herrlichkeit. Das ist die dritte Phase seines Wesens, da das Göttliche, nachdem es in sich geboren hat, nun die Geisterwelt aus sich heraus gebiert. Das ist jener Moment des Gottwerdens, da er laut wird und zum Ausdruck gelangt und seine Tiefe offenbart in freier Schöpfertätigkeit.

Die erste Phase der Gottheit ist ruhende Kraft der Natur, wie sie sich ausdrückt in winterlicher Starrheit. Die zweite Phase der Innerlichkeit ist dem Safte vergleichbar, der im schönen Frühjahr durch die Adern der Pflanzen rinnt. Ein voll entfaltetes, aber noch für sich seiendes Leben. Dann erst beginnt das Schaffen und das Gestalten, das zur bunten Formenpracht des Sommers führt.

So wird Gott als ein zeitloses Werden gedacht, das sich in immer höheren Formen zum Dasein bestimmt. So werden die Formen der Trinität nicht mehr als nebeneinanderbestehende Wesensheiten gedacht, sondern als Gestalten einer ewigen Entwicklung. Dem Gang der Menschheit vom somatischen zum pneumatischen Evangelium entspricht ein Werden der Gottheit aus Allvaters Kraft zum schaffenden Künstlergeist. Dabei hat das religiöse Bewußtsein immer wieder den Versuch gemacht, eine Beziehung zwischen den großen Symbolen der christlichen Religion Gott Vater, Sohn und Geist herzustellen. Sie bedeuten alter und neuer Bund und Bund der Zukunft. Sie haben aber auch eine notwendige Beziehung zum Sein, zum Wissen und zum sittlichen Tun. In diesen großen Interpretationen von Augustin bis Hegel handelt es sich nicht allein um eine Feinheit religionsphilosophischer Deutung, sondern um den Lösungsversuch in einem schweren Kampfe, den das religiöse Bewußtsein auszufechten hatte.

Die ursprüngliche Lehre des Christentums war der Kultur völlig abgeneigt. Ja, man kann wohl sagen, daß für sie die Kultur überhaupt nicht bestand.

Wenn aber die Religion ihren Frieden mit der Kultur machte, dann mußte sie auch die Kultur als gottgewollt verstehen. Und so ist denn seit Augustin eine ganz deutliche Verbindung zwischen den Formen der Gottheit und dem logischen und ethischen Wert hergestellt. Gott „an sich" in seiner reinen Urform ist Macht und Kraft, Christus ist Weisheit und Wahrheit, und der Geist des neuen Bundes ist das Prinzip der Liebe und Güte. Die Formen der Kultur haben neben dem religiösen Wert keine selbständige Bedeutung, sondern erhalten erst durch die Beziehung zu diesem absoluten Wert ihren unendlichen Sinn. So ist auch bei Jakob Böhme deutlich das Bestreben erkennbar, die Kultur mit einem letzten religiösen Sinn zu verbinden, wenn auch die Idee eines machtvollen und schöpferischen Naturlebens, das sich in Gott zeugend entfaltet, die religiöse Kulturdeutung zurücktreten läßt.

Und der Gewalt und Vielgestaltigkeit dieses Gottlebens gegenüber die ringende Menschenseele. Sie ist schon deswegen der Gottheit verwandt, weil ihre Urposition der Wille ist. Dieser Wille richtet sich auf die Zerstörung der schlechten Welt, um durch eine Tat der Überwindung seiner Partikularität verlustig zu gehen und an der Versöhnung des Universums mitzuarbeiten. Die schlechte Sinnenwelt ist nicht wie bei Meister Eckhart ein flüchtiges hi und nu, dem wir durch die Hinwendung zum kontemplativen Leben entgehen können, sie ist eine Realität, die da ist und unsere Macht mit ihrer Schlechtigkeit zu überwinden droht. Täglich und stündlich haben wir mit unserem mutigen Willen gegen diese Welt anzukämpfen. Und wir tragen in uns die Kraft der Überwindung vermöge der göttlichen Natur unseres Wesens. Dreigestaltig ist des Menschen Art: Erdenwesen, Sternenwesen, Geisteswesen. Als Erdenwesen gehört er der Sinnenwelt an und ist beherrscht von dem grobsinnlichen Charakter der irdischen Kräfte und Elemente. Als Sternenwesen ragt er in ein Zwischenreich hinein, die Welt der Gestirne, die ein höheres Leben lebt. Und als Geisteswesen gehört er zum Geisterreiche der ungeschaffenen Welt. Ist das Erdenwesen besiegt und überwunden, dann steht uns der Weg einer seligen Rückkehr frei.

nn) Nicolaus von Cues.

Im Ausgang der Renaissance hat das religiöse Bewußtsein noch einmal eine große Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und speziell auch mit der rationalen Wissenschaft des Unwirklichen, mit der Mathematik versucht. Die Religion hat sich immer gern mit der Mathematik verglichen, einmal weil, in ihr die Idee des Unendlichen, der eigentliche Gegenstand der Religion, eine nicht unwichtige Rolle spielt, weiter, weil die Mathematik der vollendetste Ausdruck der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, und schließlich weil der Gegenstand der Mathematik so etwas Weltentzogenes und Vollendetes hat. Nicolaus von Cues gelangte im Durchmessen des Mathematischen und ihres eigentümlichen Prinzips zu seiner Gottesvorstellung, der Coincidentia oppositorum, der Idee, daß das Prinzip des Widerspruches dem Göttlichen gegenüber notwendig versagen muß, zu der Vorstellung, daß Gott das Größte und das Kleinste, das Nahe und das Ferne ist. Die mathematische Unendlichkeit wurde ihm zum Symbol des göttlichen Wesens.

oo) Pascal.

Anders Pascal. Er sah in der Mathematik eine Wissenschaft von höchster Gewißheit. Aber dies Wissen der Mathematik bezieht sich auf ein Unwirkliches, nicht auf ein wahrhaft Seiendes. Die Wissenschaften, welche auf Wirklichkeit abzielen, und vor allem auch die Metaphysik, sie können an Gewißheitswert die Mathematik nicht erreichen. Es hat keinen Sinn für die Metaphysik als theoretische Erkenntnis von den höchsten Dingen, den Kampf des Wissens mit der Mathematik aufzunehmen. Hier muß sie notwendig unterliegen. Besser ist es daher, in bezug auf religiöse Dinge nicht der theoretischen Einsicht zu vertrauen, sondern sich zu verlassen auf den Zug des Herzens und auf die Stimme frommer Ahnung. Das religiöse Leben tritt als das absolut irrationale Gebiet dem Rationalismus der Wissenschaft entgegen. Beide können sich als Gegenpole vollkommen tolerieren, aber beide haben im Grunde nur wenig miteinander gemeinsam. Was hat das flüchtige und mindere Wissen noch dort zu bedeuten, wo fromme Gewißheit und seliger Glaube wohnt?

pp) Spinoza.

Im Gegensatz zu Pascal tritt in der Gestalt Spinozas das mathematische Denken noch einmal in engste Verbindung mit der religiösen Liebe. Nicht aber in der Weise, daß die Unendlichkeit des Mathematischen zum Symbol für das Göttliche wird wie bei Nicolaus von Cues, sondern so, daß die Mathematik in ihren Lehrsätzen und Axiomen den strengen und harten Weg der Methode hergibt, auf dem nun das mystische Bewußtsein in glühender Sehnsucht und Leidenschaft dem Göttlichen sich naht. Je näher aber der liebende Geist dem Absoluten kommt, um so leichter und freier wirft er die Hüllen ab, durch welche die Idee der mathematischen Erkenntnis in ihrer Starrheit und Schwere seinen schönen Flug gebannt. Und so kommt er denn durch die Idee des amor dei intellectualis zu einer der bedeutsamsten Auflösungen, die sein innerer Gegensatz jemals erfahren hat. Des Göttlichen Gefahr ist die Liebe, weil alle Liebe einen Mangel bedeutet. Die Idee der Liebe zerstört, wie es scheint, die Vorstellung der in sich ruhenden Gottheit. Deswegen hatte die Religion des Griechentums in ihrer Vollendung das Göttliche gedacht als unbekümmert um die Welt. Das Christentum hatte die Trennung von Gott und Welt überwunden, und das religiöse Bewußtsein mußte nunmehr darauf sinnen, den Gedanken der göttlichen Vollendung mit der Idee seiner Liebe und des notwendig mit ihr verbundenen Mangels zu versöhnen. Diesen Versuch hat Spinoza in der intellektuellen Liebe gemacht.

Unser sinnliches Wesen ist nach Spinoza auf Erhöhung und Ausweitung gerichtet. Während die sinnliche Liebe unsere Macht beschränkt und uns abhängig macht von den Dingen, entfaltet sich in der reinen Erkenntnisliebe, in der leidenschaftlichen Hingabe an den Gegenstand des Wissens unsere Persönlichkeit zur schönsten, vollendeten Form. Für den tätigen Affekt der Erkenntnisliebe gilt aber das Gesetz aller Liebe, daß sie um so größer und mächtiger sei, je größer und gegenwärtiger die Ursache ist, auf welche sie sich bezieht. Was bedeuten die gedämpften Farben der Erinnerung und die fernen Bilder und Erwartungen der Hoffnung gegenüber dem unmittelbaren Gegenwarts-

erlebnis der Liebe? Und wie viel größer ist der Liebe Leidenschaft, wenn ihre Ursache vollkommen und mächtig und auch von anderen begehrt und angebetet ist! Je größer und mächtiger der Gegenstand meiner Liebe ist, um so stärker ist auch mein Liebesgefühl. Es flutet und wächst mit der Größe seiner Ursache. Nur die große Liebesursache kann die große weiße Flamme der Liebe erzeugen. Wenn nun schon die duldende Liebe mit der Größe ihres Gegenstandes steigt und gewinnt, so gilt das noch um so mehr für jene aktive werbende Erkenntnisliebe, die uns so groß und so selig macht. Je allgegenwärtiger ihre Ursache ist, um so stärker und leidenschaftlicher ist sie auch, und ihr Feuer wird vergrößert und genährt durch die Macht und Herrlichkeit ihrer Ursache. Was aber könnte allgegenwärtiger sein als die göttliche Naturordnung, die mich rings umgibt, und welche Ursache größer als die erste göttliche Ursache? Deswegen ist auch keine Liebesleidenschaft so groß und gewaltsam wie die Liebe der Seele zu Gott. Der erkennende Geist liebt Gott und das Universum, sofern er Ausdruck und Teil dieser Ganzheit ist, sofern in seiner kleinen Welt die göttliche und ewige Welt sich spiegelt. Das Göttliche wird im menschlichen Geiste offenbar, und dieses Offenbarwerden erzeugt die große Liebe. Was offenbar wird und in heiliger Liebesflamme sich erhebt, das ist der Geist Gottes im Menschen. Was in so großer Liebe und Sehnsucht das Göttliche erkennt, das ist das Göttliche, das sich selbst erkennt. Des Menschen Erkenntnisliebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selber.

Damit ist der Gedanke des Mangels in Gott getilgt. Denn die Liebe Gottes zu Welt und Mensch ist nicht auf etwas gerichtet, was außerhalb seiner Sphäre liegt. Der erkennende Mensch ist der göttliche Mensch, und der göttliche Mensch ist eine unmittelbare Ausgeburt der Gottheit. Er ist ein Teil der großen göttlichen Liebe, die sich in seiner Schönheit wiederfindet. Die Liebe der Gottheit findet ihre Erfüllung in dem göttlichen Menschen, der notwendig zu ihr gehört und nicht von ihr abgelöst werden kann, und die Liebe des göttlichen Menschen findet ihre Erfüllung in Gott.

Das Resultat der Renaissancebewegung ist schließlich doch die Befreiung des religiösen Bewußtseins aus der Vermischung mit dem Theoretischen. Theoretische Gesichtspunkte hatten das religiöse Leben mit Rationalisierung bedroht. Dieser Abhängigkeit war es entronnen. Doch verblieb es nicht lange in seiner Autonomie. Neue dogmatische Formen suchten es zu rationalisieren, und vor allem wurde das religiöse Leben immer mehr im Sinne der Moralität verstanden. Daß das Gebiet des frommen Glaubens und des erkenntnismäßigen Wissens sehr verschieden war, das hatte man ein für allemal eingesehen. Nun aber glaubte man, den Kern des religiösen Lebens und der religiösen Lehre in gewissen ethischen Forderungen anzutreffen. Gewiß, auch die theoretische Bedrohung der Religion hat noch lange angedauert. Noch Auguste Comte hat zu zeigen versucht, daß der Schwerpunkt aller religiösen Systeme in der Welterklärung liege, und der Protestantismus verlor gar viel von seiner Eigentümlichkeit und Bedeutung, als er, um seine Position zu begründen, ein neues Dogma schuf. Aber das religiöse Bewußtsein konnte sich nicht mehr so mißverstehen, daß es den Sinn der theoretischen Erkenntnis mit dem Geist der Religion identifizierte. In dem mystischen Sektenwesen blieb das rein religiöse Gefühl gewahrt und jeder absoluten Bindung an das theoretische überhoben.

Das religiöse Bewußtsein hatte ein für allemal die Erfahrung gemacht, daß die theoretische Erklärung und die ganze Beweisführung des theoretischen Bewußtseins seine Ideen und Ideale nicht sicherstellen konnte; daß es sinnlos und unmöglich sei, einen theoretischen Beweis für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele oder für die Ideen der Schuld, der Erlösung, des Schicksals, der Offenbarung und der Schöpfung zu führen. All diese Ideen wollen religiös und nicht etwa theoretisch und moralisch verstanden sein. Sie haben keinen Welterklärungssinn und auch keine Beziehung zu dem ethischen Postulat der Pflicht oder zu dem praktischen Gesichtspunkt des Nutzens und Vorteils. Aus dem eigentümlichen Wesen des religiösen Gefühls, das als Tatsache vorliegt, wollen sie verstanden sein.

Daß das theoretische Bewußtsein dem religiösen Bewußtsein nicht helfen kann, das war eins von den wichtigsten Ergebnissen der Renaissancebewegung. In dem großen analytischen Zeitalter des Griechentums, das von theoretisch-ästhetischen Wertgesichtspunkten geleitet war, sind die höchsten Formen des religiösen Lebens den theoretischen amalgamiert und noch zu keinem Sonderbewußtsein gelangt. Umgekehrt verlor das Theoretische im großen synthetischen Zeitalter des tausendjährigen Reiches seine Selbständigkeit gegenüber der Religion. Es sollte die Existenz der Religion rechtfertigen und beweisen. Als ob es die Religion notwendig gehabt hätte, ihr Daseinsrecht von der Wissenschaft begründen zu lassen, und als ob Philosophie und Wissenschaft jemals Halt machen könnten vor einem Reich der Geheimnisse, da es nun einmal, wie das vor allem die Gnosis erkannt hat, ihre tragische Schuld ist, mit gottloser Hand an den Mysterien zu rühren.

Im Zeitalter der Aufklärung, das die große analytische Bewegung, welche die Renaissance begonnen hatte, weiter führte, wurde das religiöse Leben zwar noch vielfach mißdeutet, aber es hatte doch die Kraft und die Möglichkeit, für sich zu bestehen. Diese Mißdeutungen liegen vor allem in den Erscheinungen des Sozinianismus und Deismus sowie auch in dem Gedanken der Naturreligion und des Freidenkertums.

qq) Die Naturreligion.

Der Begriff der Naturreligion beruht auf demselben metaphysischen Irrtum wie der Begriff des Naturrechts. Wie gegenüber dem Naturrecht die Schöpfungen des positiven Rechtes als Willkür erscheinen, so die positiven Religionen gegenüber der Natur- oder Vernunftreligion. Zu dem Überhistorischen, Ursprünglichen, durch keine menschliche Satzungen Entstellten will man gelangen. Dieses Ursprüngliche aber ist das, was mit der vernünftigen theoretischen Einsicht übereinstimmt. Diese Lehre setzt voraus, daß die Religion etwas sehr Leichtes und Gemeinverständliches sei, das keine Abgründe und Mysterien enthält, sondern hinsichtlich seines Sinnes und Unsinnes von dem verstandesmäßigen Denken leicht kontrolliert werden kann. Die religiöse Idee des Wunders und der Offenbarung wird gefährdet. Gott offenbart niemals das Unbegreifliche, sondern nur dasjenige, was begriffen werden kann, und von dem Begreiflichen nur dasjenige, was der Verstand des Menschen aus eigener Kraft nicht durchdringen kann. So ist die Offenbarung eine sachgemäße

Ergänzung der natürlichen Erkenntnis. Was wir selber nicht begreifen können, macht uns die Gottheit begreiflich und offenbar. Dabei ist augenscheinlich der Verstand oder die Vernunft zum Richter über die Offenbarung gesetzt, und die natürliche Konsequenz dieser Lehre mußte dahin gehen, daß das Wunder der Offenbarung vor dem Richterstuhle des theoretischen Verstandes auf die Dauer nicht bestehen konnte und somit die Offenbarung geleugnet wurde.

rr) Das Freidenkertum.

Ein ähnlicher rationalistischer Zug findet sich auch in dem Freidenkertum der Aufklärung. Teilweise kann man in ihm gewiß eine Bewegung erblicken, welche die Religion von der Starrheit des Dogmatismus erlösen und ihr die freie Beweglichkeit wiedergeben wollte. Aber damit ist die Bedeutung des Freidenkertums doch sehr einseitig geschildert. Im Grunde bedeutet es im Verhältnis zur Religion weit mehr Freiheitsberaubung wie Freiheitserwerbung. Dieser Standpunkt entwickelt eine Religionsmetaphysik und mißt an ihr die religiösen Erscheinungen. Er findet, daß die religiösen Probleme erst dort beginnen, wo die positiven Religionen aufhören. Das religiös Problematische liegt in einer Sphäre, wo der Unterschied der historischen Religionen jede Bedeutung verliert. Das wahrhaft religiös Bedeutsame ist in allen Religionen dasselbe. In dieser Behauptung des Freidenkertums scheint, flüchtig betrachtet, eine gewisse Tiefe und Innigkeit zu liegen, und menschlich schön wirkt diese Lehre in dem freimütigen Bekenntnis zur Toleranz. Nur kann die Toleranz sehr verschieden gemeint sein. Sie kann aus einem religiösen Bewußtsein quellen, das alles Zeitliche abgestreift und sich in den Tiefen der Ewigkeit verloren hat, und sie kann ebensogut das Produkt einer gewissen religiösen Gleichgültigkeit und Entleerung sein. Das Hinausgehen über das Positive kann das Finden der seligen Armut bedeuten. Das Hinausgehen kann aber auch mit einem Verlieren des spezifisch religiösen Gehalts verbunden sein. Die Aufklärung war gewiß in religiöser Hinsicht mehr Ausleerung als Vertiefung. Das Wertvolle sollte das allen Gemeinsame sein, aber das Allgemeine ergab sich als das Flache und Leere, das all seiner Stärke und Wurzelhaftigkeit beraubt ist. Nichts ist leerer und hohler als die religiöse Maxime, daß jeder auf seine Art selig werden kann. Es gibt keine Wahl des religiösen Lebens und keine Höhen und Abgründe. Der eine Weg ist so gut wie der andere, und wir betreten den Pfad, der uns gefällt, der unserer Individualität angemessen ist. Eine solche Auffassung der Religion erfordert kein ernstes Sinnen über das, was uns fehlt, über die eigene Bedürftigkeit und Liebe, deren Ergänzung und Erfüllung das Göttliche ist, sondern hier ist es so gemeint, daß jedes Individuum vermöge seiner Eigenart eine besondere Straße zieht und auf diesem Wege schon zu Gott gelangen wird, da ja viele Wege zu Gott führen.

ss) Sozinianismus.

Vor allem aber zielte die Religionsdeutung der Aufklärung darauf ab, die religiösen Erscheinungen im Sinne des Rechtes und der Moralität zu interpretieren. So vermochte der Sozinianismus in den religiösen Lehren nichts anderes zu erblicken als eine Gesetzgebung des höchsten Wesens. Gott ist

Rechtsschöpfer und Richter und Rechtsvollstrecker zugleich. Er stellt die Gebote auf, die für alles Menschliche notwendig gelten, und wacht eifersüchtig über ihre Befolgung. Klar und sicher hat er den Weg des Rechtes uns gewiesen, so daß wir bei gutem Willen ihn nicht verfehlen können. Für unsere Handlungen und Taten aber fordert er Rechenschaft von uns, denn er ist der strenge und unparteiische Weltenrichter. Wir müssen die Konsequenz unserer Handlungen auf uns nehmen und Strafe dulden für das, was wir gesündigt haben. Er selber vollstreckt diese Strafe über uns und läßt uns seine schwere, aber gerechte Hand fühlen als Vergeltung für alle Verstöße gegen seine Rechtsordnung.

tt) Deismus.

Ähnlich einseitig interpretiert der Deismus die Religion als Morallehre. Die Mysterien und die großen religiösen Symbole sind Umkleidungen und Umhüllungen für eine Tugendlehre. Die Größe und Bedeutung einer Religion, etwa des Christentums, liegt in der Größe der sittlichen Auffassung, welche durch sie vertreten wird. Die religiösen Symbole, Forderungen und Befehle treten in einer eigentümlichen und phantastischen Gestalt auf, die dem naiven Bewußtsein der Menschheit angemessen ist. Die moderne Menschheit erkennt das klare und einfache Soll, das hinter diesen Befehlen steht. Gott kann nicht anders gedacht werden als der höchste moralische Gesetzgeber. Wer seine Pflicht erfüllt und die Aufgaben löst, die ihm gestellt sind, der schreitet sicher dahin auf dem Wege zu Gott. Die Religion ist nicht sowohl eine Anweisung zum seligen Leben als vielmehr eine Anweisung zum sittlichen Leben. Und so möchte man glauben, daß ihr Sinn darin beschlossen liegt, die Menschen hier auf Erden dem Pfad der Tugend zuzuwenden und von dem Weg des Lasters zu entfernen.

uu) Die Romantik.

Die Befreiung der Religion aus den Umschlingungen des moralischen Bewußtseins, das war die große Leistung der jungen Romantik. In der Romantik kündigt sich von neuem ein synthetisches Zeitalter an, aber wir können es noch nicht ganz verstehen, da wir es noch nicht zu Ende gelebt haben. Nur so viel ist deutlich, daß die Romantik von neuem den Versuch gemacht hat und weiter machen wird, die verschiedenen Kulturgebiete in einer Einheit zu verbinden, um so ein neues Symbol des Endes zu geben, jener Erfüllung alles Geschehens, das keinen Gegensatz mehr kennt in der großen Liebestat der Versöhnung. Wie ist es nun aber möglich, daß die Romantik eine Synthese herbeiführt und doch gleichzeitig die Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber der Moralität zu sichern vermochte? Auf jeden Fall war die Einheit, welche die Romantik erstrebte, nicht die Einheit des lastenden Allgemeinen, die das Mittelalter verkündete. Damals wurden die Formen der Religion zu beherrschenden Mächten des Lebens erhoben. Dem religiösen Werte sollten alle anderen Kulturgebiete bedingungslos untertan sein. Ihre Individualität und Eigenart mußten sie opfern, weil sie zum bedingungslosen Dienen verurteilt waren. Ihr Beurteilungsprinzip, das einen letzten Gesichtspunkt der Wertbetrachtung in sich schloß, fand seine Korrektur an der religiösen Vorstellungswelt. Die Wissenschaft

mußte den Trieb nach Wahrheit opfern, wenn das Heilige bedroht schien, und die Schönheit mußte sich verhüllen, wenn die Gefahr vorlag, daß ihre Nacktheit das unkünstlerische Empfinden zu plumper Begierde hinreißen konnte.

Die Synthese, welche die Romantik stiften wollte, trug einen durchaus verschiedenen Charakter. Die Religion sollte die Kultur verklären, die ernste Weihe, den großen Hintergrund sollte sie ihr geben. Die Einheit in der Religion, welche die Romantik ersehnte, sollte keine lastende Herrschaft des Allgemeinen, sondern eine große Tat der Versöhnung und eine Umarmung der Liebe sein. In dieser Einheit, welche die Romantik begründen wollte, sollte die Individualität des Einzelnen vollkommen gewahrt bleiben, niemals sollte die Religion das strenge Antlitz der Richterin annehmen. Die Religion sollte ein schöner Gefährte sein, der uns freundlich geleitet und uns das Dasein lieb und wertvoll macht. Dies Geleitsrecht der Religion ist darin begründet, daß der Rhythmus unseres innersten Erlebens einen religiösen Charakter trägt. Wie die Religion das Urphänomen aller Kultur ist, so sind wir auch im tiefsten Grund der Seele religiös gesinnt und gestimmt. Wir brauchen uns nur zu entdecken, so werden wir uns auch als religiöse Menschen verstehen. Der religiöse Mensch ist also im romantischen Sinne weit weniger eine Abstraktion als etwa der wissenschaftliche oder moralische Mensch. Diese beiden repräsentieren notwendig eine große Einseitigkeit, der religiöse Mensch hingegen eine große Vielseitigkeit, weil er Empfindung für alles und ein Gefühl für das Universum hat.

Die ganze romantische Bewegung bekämpft von vornherein die einseitig moralistische Auffassung des Lebens und der Religion. Die Moralität erscheint als der gemeinsame Gegner der Kunst und des religiösen Gefühls. Man hat die „Genialitätsmoral" der Romantik vielfach als Überschwang eines jugendlichen Ästhetentums belächelt und auch wohl verurteilt. Man vergaß nur, daß der religiöse Geist sehr verschiedenartige Gewandung annimmt, und daß der Kampf, der hier geführt wurde, nicht nur gedeutet werden darf als ein leichtes und graziöses Sich-Hinwegsetzen über unbequeme Bindungen und Hemmungen des künstlerischen Gestaltungstriebes, mit dem sich in diesem Falle die jugendliche Sehnsucht nach Lebensglück und Lebensgenuß verbindet, sondern vielmehr als ein Wunsch und ein Streben, über die Alltagsmoral hinauszukommen und auch über die hohe Moral des kategorischen Imperatives hinweg nach jenem ganz eigenen und in sich geltenden Gesichtspunkt zu gelangen, wo der religiöse Mensch in seiner Reinheit dem Göttlichen gegenübersteht.

Das religiöse Bewußtsein hat immer Zeiten gehabt, wo es bei sich war und in Reinheit und Unabhängigkeit lebte. Schleiermacher hat diese religiöse Autonomie wie wenig andere zu verstehen gewußt. Die verstehende Seele des großen Romantikers entdeckte das Eigentümliche des religiösen Lebens, indem er es auf das engste mit den Problemen der Kunstphilosophie verband. Wenn das logische Gefühl der Evidenz und das ethische Gefühl der Achtung die Gesetzmäßigkeit der Vorstellung und des Willens, die sich in den logischen und ethischen Normen offenbart, nur leise begleitet, so bedeutet das ästhetische und religiöse Gefühl eine vollkommen selbständige Melodie. Das logische und ethische Gefühl ist leicht zu durchforschen, während jene anderen beiden Hinweise sind auf ein großes Unbekanntes, das in ihnen recht eigentlich lebt und in der Dunkelheit seinen Wohnsitz hat. Schleiermacher

verstand das Gefühl als die Grundposition des religiösen Bewußtseins und sah gerade darin die Verwandtschaft von Kunst und Religion. Das irrationale religiöse Gefühl in der unendlichen Fülle seiner Beziehungen aber verstand er vor allem als ein frommes Gefühl der Abhängigkeit vom Weltgrunde. Und damit hatte er in der Tat eins der Momente aufgewiesen, die ihm für alle Zeiten charakteristisch sind. Die Furcht- und Erwartungs- und Verehrungsgefühle, aus denen man das religiöse Leben so gern hervorgehen läßt, sie sind noch nicht das religiöse Gefühl selber, und die Oberflächenbeschreibungen der Psychologie können es nie in seiner Wurzelhaftigkeit erfassen[1]).

Nach Schleiermacher steht in dem religiösen Verhältnis das Endliche dem Unendlichen gegenüber. Dieses Endliche ist jedoch nicht das Sinnlich-Vergängliche, sondern die Begrenzung zur Individualität und Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit ist nicht der ethische oder theoretische Mensch in seiner Abstraktheit, und auch die weit größere Konkretheit der historischen Individualität reicht nicht an das eigentlich Wesentliche heran, das für die religiöse Persönlichkeit gilt. Der Ausdruck des religiösen Lebens ist in jedem Menschen ein anderer, und durch ihn ist er in seinem ganzen Tun und Leiden, Geben und Empfangen bestimmt. Die Sonderart der Begrenztheit, das Eigentümliche der Lebensform bildet die religiöse Persönlichkeit. So begrenzt zu sein, in dieser ganz besonderen Weise, ist Schicksal. In dieser meiner Sonderstellung bin ich einzig und unersetzlich. Niemand vermag den Beitrag zum Universum zu leisten, den ich leiste, niemand das Göttliche so zu lieben, wie ich es liebe. Aus der Eigentümlichkeit meines Seins folgt die Idee einer eigentümlichen Bestimmung, die ich besitze und die ich ergreife, sobald ich mich selbst verstanden habe.

Dem Endlich-Persönlichen gegenüber bedeutet das Göttliche die Erfüllung des Mangels und der Begrenztheit, die immer wieder in neuer Form so oft sich vollzieht, als eigentümlicher Daseinssinn in der Welt besteht. Dem Göttlichen selber jedoch dürfen wir keine Bestimmungen geben, die es zum Ideal der Erkenntnis oder des sittlichen Lebens machen. Religiös betrachtet ist Gott weder der Allwissende, noch der intuitive Verstand, und auch der moralische Gesetzgeber und die Idee der Allmacht bilden noch nicht den Gegenstand der Religion. Die ästhetische Idee als der verhüllte Ausdruck des Genialen im Kunstwerk und der Begriff eines übersinnlichen Substrats der Menschheit rühren schon näher an das Eigentümliche und Selbständige, was das religiöse Bewußtsein meint. Das Göttliche ist für den einzelnen dasjenige, was ihm, dem Endlichen, die Vollendung gibt. Alle bedürfen der Vollendung als der Befreiung oder Erlösung von der Begrenztheit; der eine bedarf dieses, der andere jenes, der eine mehr, der andere weniger zur Vollendung. Gott ist immer das, was uns fehlt. Alles Irdische ist Stückwerk, und als eine Unendlichkeit des Fragmentarischen stellt sich menschliches Leben und menschliches Wesen dar. Das Göttliche ist diesem Fragmentarischen gegenüber die immer neue Form der Ergänzung, welche die Halbheit zur Ganzheit, den Torso zu Vollständigkeit, das Unzulängliche zum Kunstwerk macht und so in dem großen Zusammenhang des Wirklichen immer wieder neue Harmonien auslöst. Einsam steht die Seele den anderen

[1]) Vgl. besonders Schleiermachers Reden über die Religion; neu herausgegeben in der „Deutschen Bibliothek“ von Martin Rade.

Seelen gegenüber in vollkommener Abgeschlossenheit. Denn gerade dasjenige, worin ihr eigentümlicher Wertcharakter ruht, vermag sie nicht zu offenbaren. Deswegen wird die Seele immer unverstanden bleiben und auch nur selten zum Ausdruck gelangen, darin der Seele Seligkeit liegt. Nur der geniale Mensch vermag sich zu offenbaren, den anderen aber ist Sehnsucht nach Offenbarung eigentümlich. Die erlösende Liebestat der Gottheit, die unserem Mangel abhilft, der sich in schweren Hemmungen und Bindungen äußert, in denen wir die ganze Schwere unserer Schuld ertragen, und darin all unser Leiden gesetzt ist, diese schöpferische Künstlertat Gottes macht uns frei und läßt die Seele zum Ausdruck kommen und gibt ihr die Kraft zur Offenbarung. In dem großen Einsamkeitsverhältnis von Mensch zu Mensch, das unter dem religiösen Gesichtspunkt gewiß besteht, ein Verhältnis, dem Leibniz in der Idee der Monade vollendeten Ausdruck gab, kann der eine dem anderen so wenig bedeuten, weil er ohne Verstehen bleibt und niemals weiß, was uns fehlt. In den Verhältnissen der Liebe und Freundschaft allein glauben wir verstanden zu sein, eine Illusion, die unser Dasein schön macht. In Wahrheit aber ist Gott das Verstehende allein, er ist die ganze Göttlichkeit des Verstehens. Und dies Verstehen ist nicht die Vollendung der theoretischen Erkenntnis oder die Verabsolutierung des erkennenden Ichs, wie sie in Kants Begriff des intuitiven Verstandes zum Ausdruck kommt, sondern die Erfüllung sehnsüchtiger Liebe.

So hat die Romantik den Versuch gemacht, das religiöse Leben in seiner Reinheit zu erspähen und den alten Symbolen der Religion ein neues Leben gegeben. Wir wandeln wohl immer noch auf ihren Wegen und befinden uns in einer Zeit, die eine neue Synthesis vorbereitet. Die Züge dieses neuen Kultursystems vermögen wir jedoch noch nicht zu erschauen, der Sinn der neuen Zeit ist noch in Rätsel eingehüllt. Wir warten als religiöse Menschen auf ein neues großes Symbol des Endes.

Viertes Kapitel.

Die ästhetische Entwicklung.

a) Das ästhetische Grundverhältnis.

Das ästhetische Grundverhältnis offenbart sich in dem Gegensatz von Eros und Gestalt, eines grenzenlosen Triebes, der von Sehnsucht nach Form erfüllt ist. Die Zerlegung des Kunstwerkes in Form und Inhalt ist ungenügend, weil unter dieser Aufteilung der Sinn des Kunstschaffens überhaupt nicht zur Sprache kommen kann und das Objekt der künstlerischen Liebe selber schon immer ein irgendwie Geformtes ist. Bilder der Phantasie werden aus ihrem schwachen Dämmerleben befreit und zu Wirklichkeiten erhoben, Wirklichkeiten ihrer brutalen Realität enthoben und zu schönen und flüchtigen Gestalten erweicht. Erlebnisse der Vergangenheit, die in der Gestalt von Erinnerungsbildern verweilen, vom flüchtigen Kommen und Gehen erlöst und zu dauerndem Dasein gezwungen. In alle diesen Fällen vermählt sich Eros der Gestalt. Aus dem Nichts vermag der Künstler nicht zu bilden. Er gibt den Gestalten des Lebens und Erlebens eine neue Form, und das hohe Maß der Willkür und Un-

gebundenheit gegenüber dem Stoff, das dem Trieb des Künstlers eigen ist, läßt sein Tun als absolute Schöpfertat erscheinen.

Es gibt aber zwei verschiedene Wege, welche der Künstler gegenüber der Gestalt einschlagen kann, nämlich entweder so, daß er die Gestalt, der seine Liebe gehört, zur absoluten Gestalt erhöht und zu dem Geformten die neue Form in der Weise hinzufügt, daß er ihre Begrenzung ein für allemal festhält und in dem Bildhaften zum vollendeten Ausdruck gelangt Das ist die Schöpfertat der Plastik. Der andere Weg ist die Befreiung von der Bildhaftigkeit und Begrenztheit, eine Entformung, die jede Spur des irdischen Daseins vertilgt und dem Chaos zuzueilen scheint, um eine neue ursprüngliche Welt durch eigene Gesetzmäßigkeit zu erzeugen. Das ist die Erlösertat der Musik, die nicht mit Bildern zu uns spricht, sondern uns viel unmittelbarer ergreift, indem sie unsere Leidenschaften und unser dunkles Gefühl in seinem unendlich wechselnden Reichtum in Tonwellen darstellt.

b) Die ästhetische Idee.

Wie die niederen Formen des religiösen Lebens zwar für den Historiker der Religion von größter Bedeutung, für den Philosophen jedoch, der ihre Entwicklung deutet, ohne erhebliches Interesse sind, so sind für die Philosophie der Kunst auch nur die großen Meisterwerke wichtig, die das besitzen, was wir ästhetische Idee oder innere Form nennen. Die ästhetische Idee ist dasjenige, was dem Kunstwerk eine innere Einheit gibt, was ihm Sinn und eigentümlichen Wert verleiht, und zwar einen Sinn, der auch unabhängig vom Künstler bestehen bleibt. Es gibt sogenannte Kunstwerke, die von ihrem Meister niemals vollkommen abgelöst sind, die nur durch ihn verstanden werden können und Umschreibungen seines Erlebens sind, Werke, die kein selbständiges Dasein besitzen, die keine vollkommenen Objektivierungen, keine selbständigen Schöpfungen sind, weil ihnen die eigene Seele fehlt. Es ist vollkommen verfehlt, das große Kunstwerk nur als Offenbarung des Künstlers verstehen zu wollen, in dem Sinne, daß er sich selbst offenbart. Denn so gewiß das Kunstwerk Ausdruck einer schöpferischen Persönlichkeit ist und gewisse Züge seines Wesens verrät, so gewiß ist das große Kunstwerk weit mehr als die Offenbarung des Persönlichen, nämlich Darstellung des Überpersönlichen und Unsinnlichen, und die Darstellung des Unsinnlichen gibt dem Kunstwerk den Vollendungscharakter.

In der ästhetischen Idee als des Kunstwerks übersinnlichem Gehalt ist das Göttliche verhüllt gegeben. Es ist mit der Anschauung verschmolzen und aus der Sinnlichkeit nicht ablösbar. Im Kunstwerk ist das Sinnliche mit dem Übersinnlichen versöhnt. Das Unendliche der ästhetischen Idee, das Unerschöpfliche und Unergründliche, hat sich hier der Unendlichkeit der Anschauung hingegeben und flutet durch all ihre Teile hindurch. Das Übersinnliche durchdringt alle Teile des Kunstwerks und läßt nichts Ungeformtes und Gleichgültiges zurück. Die ästhetische Idee hat kein vom Kunstwerk abgelöstes Sein, sondern lebt nur im Kunstwerk als dessen Seele und innerster Gehalt. Sie ist ein Etwas, was nie auf einen Begriff gebracht werden kann, was sich jeder Rationalisierung entzieht, ein Etwas, auf das der verstehende Geist nur hindeuten kann. Sie ist

jenes Etwas, das den problematischen Charakter des Kunstwerkes ausmacht. Mit ihr kann sich der absolute Widerspruch und das vollkommen Paradoxe verbinden. Dabei ist die ästhetische Idee niemals eine bestimmte ethische Norm oder eine religiöse Idee als solche. Sie ist überhaupt nichts, was in der Form des Begriffes gesagt werden könnte; denn wäre dasjenige, was das Kunstwerk meint, begrifflich auszudrücken, so würde es begrifflich gesagt sein und nicht in der Form der Anschauung. Dasjenige vielmehr, was in der Sprache des Begriffes nicht mehr gesagt werden kann, das drückt der Künstler in großen Symbolen aus.

Man möchte nun meinen, daß im Kunstwerk nicht nur die Einheit des Sinnlichen und Übersinnlichen, sondern auch die Einheit oder doch der Zusammenhang der Werte gegeben sei. Jene Aufgabe, die ursprünglich der Mythos erfüllte, indem er die ungeschiedene Einheit des Wertlebens zum Ausdruck brachte, die Kunst hat sie ein für allemal zur ihrigen gemacht. Die Wertformen der Kultur und des Lebens sind aber entweder in der Form der Einheit oder des Gegensatzes gegeben, je nachdem das Moment der Spannung oder der Lösung dominiert. Die ästhetische Idee in ihrer unendlichen Fülle hat es immer mit der Ganzheit des Wertlebens zu tun. Deshalb fühlen wir der Kunst gegenüber in so hohem Grade die Erfüllung und Erhöhung des ganzen Menschen, weil alles, das für uns etwas bedeutet, im Kunstwerk enthalten ist und auf uns einströmt, so daß das Schöne uns ganz ergreift und in seiner Ganzheit und Totalität den Sinn der Welt versammelt.

c) Die ästhetische Individualität.

Das Wunderbare, die ästhetische Idee, fordert einen besonderen Stoff, um sich an ihm zu offenbaren. Nicht jede Begebenheit, nicht jede Individualität ist gleichmäßig geeignet, den Sinn der ästhetischen Idee kund zu tun. Hektor, der Sohn des Priamos, konnte, vor allen anderen Gestalten schön, die Größe des Kampfes um die Vaterstadt und den heimischen Herd offenbaren, und der dunkelhaarige Knabe des alten Karamasow vermochte so besonders gut den Sinn des religiösen Bewußtseins und aller menschlichen Schicksale, die in ihm enthalten sind, zu enthüllen.

d) Typische und charakteristische Kunstform.

Es bestehen nun aber diese beiden Möglichkeiten, daß die Individualität mehr hinter der ästhetischen Idee verschwindet und das Übersinnliche sich so mächtig ankündigt, daß die Gestalt als Wohnsitz der inneren Form geneigt scheint, ihre Individualität zu opfern und aufzugeben, oder aber die Idee tritt hinter der straffen Form der Individualität mehr zurück und kündigt sich nur leise an. Je nachdem pflegt man zwischen einer idealistischen und realistischen, einer typischen und charakteristischen Kunstform zu unterscheiden, indem beide der ideenlosen Kunst entgegengesetzt werden, die durch bloß sinnliche Mittel Sinnliches erzielen will.

e) Naive und sentimentalische Kunst.

Aber auch der Gegensatz von Kunstwerken, die Wertfeindlichkeit oder Wertversöhnung in der Fülle möglicher Beziehungen zum Ausdruck bringen, scheint eine Unterscheidung zuzulassen. Hier bedarf es jedoch noch einer näheren Bestimmung. In jedem Kunstwerk ist eine Versöhnung des Unsinnlichen mit dem Sinnlichen erzielt, ein absoluter Widerstreit gelöst, und deswegen strahlt von jedem Kunstwerk eine vollkommene Harmonie aus, weil das Kunstwerk das zusammenführt, was im Leben sich ewig fliehen muß. Dennoch kann das Kunstwerk das Übersinnliche oder Geistige so darstellen, daß es entweder freiwillig mit der Sinnlichkeit zusammengeht und das gegenseitige Verhältnis so erscheinen läßt, daß das Sinnliche und die Natur der sichere Besitz des Geistigen sind, oder aber die Natur erscheint als dasjenige, was wir verloren haben und der unsere Erinnerung oder unsere Sehnsucht gehört. Diese beiden Möglichkeiten, die man als Kunst des Schönen und Erhabenen oder des Naiven und Sentimentalen einander gegenübergestellt hat, wollen nichts dagegen besagen, daß das Übersinnliche in jedem Kunstwerk durch das Sinnliche offenbar geworden und zu einer restlosen Harmonie geführt ist. Denn die Versöhnung, die hier gemeint ist, bezieht sich auf die Angemessenheit von ästhetischer Form und sinnlichem Substrat; also auf das Verhältnis der beiden Elemente, aus denen sich das Kunstwerk aufbaut, während der Begriff des naiven oder sentimentalen Kunstwerkes erst dadurch entsteht, daß das ästhetische Subjekt hinzugedacht wird, und nur die Überlegung stattfindet, daß im Dichter selber das Sinnliche und das Geistige von vornherein im Gegensatz sich befinden können oder nicht. Mag aber nun das Wesen des Künstlers Harmonie oder Dissonanz bedeuten: In dem vollendeten Werk ist jeder Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen überwunden und zwar so, daß die sinnliche Individualität als der einzig angemessene Ausdruck der Idee oder die Idee als der einzig mögliche Sinn der Individualität erscheint.

f) Wertgegensatz und Wertharmonie.

Etwas anderes ist nun der Unterschied von Wertgegensatz und Wertharmonie, der im Ideenzusammenhang eines Kunstwerkes vorhanden sein kann. Jedes Kunstwerk trägt die Totalität des Wertlebens in naher Verbindung in sich. Diese Totalität pflegen wir wohl als den geistigen Gehalt des Kunstwerkes zu bezeichnen. Es ist schließlich dasjenige, was jedes Kunstwerk zum Ausdruck einer Weltanschauung macht, was uns etwa berechtigt, von der Welt Homers zu sprechen. Das Kunstwerk ist vollendeter Ausdruck des Wertlebens. Es vermag eine Einheit herbeizuführen, an welcher der Begriff verzweifeln muß. Aber dieser geistige Gehalt des Kunstwerkes, den wir in dem Begriff der ästhetischen Idee zusammenschließen, darf nicht mit dem mythologischen Gehalt des Kunstwerkes verwechselt werden, so daß man etwa mit Schelling zu der Behauptung kommt, in jedem Kunstwerk sei so viel Poesie enthalten, als Mythologie in ihm vorhanden ist. Es wäre vollkommen verfehlt, das ästhetisch Wertvolle in Homers Ilias oder in Goethes Faust nur in den mythologischen Elementen zu sehen. Die ästhetische Idee, wie wir sie

meinen, in welcher der geistige Gehalt oder das Wertleben des Kunstwerkes seine Einheit findet, braucht keineswegs immer das Mythologische zu sein. Die ästhetische Idee der Ilias entfaltet sich auch in der Beziehung zwischen Hektor und seiner Vaterstadt, unabhängig von dem Schicksalswort, das Ilias' Untergang bestimmt, und die Sehnsucht des Odysseus nach dem fernen Rauch seiner Heimat verändert ihren Wertcharakter kaum, wenn wir wissen, daß zürnende Götter seine Heimkehr hemmen. Dennoch liegt in der Gleichsetzung von Mythos und ästhetischem Wertgehalt eine sehr begreifliche Verwechslung, weil doch der Mythos nun einmal in der Wirklichkeit des Geisteslebens jene ungeschiedene und ungebrochene Einheit bedeutet, aus der sich alles differenziert hat. Trägt nun das Kunstwerk das ungeteilte und ungetrennte Wertleben in sich, ein Umstand, der es zum Symbol der ewigen Jugend des Menschengeschlechtes macht, so ist es gegeben, dieses Getrennte in dem mythischen Stoff des Kunstwerkes zu vermuten. Diese Gleichsetzung wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, daß auch im Mythos das Übersinnliche in konkreter Form, in der Gestalt der Anschauung erscheint, so daß der Mythos aufgefaßt werden könnte als das ursprüngliche Werk der gestaltenbildenden Phantasie, als ein göttliches Kunstwerk, das im Werk des Menschen neue Gestalt gewinnt.

Das Wahre der Auffassung Schellings ist dieses, daß im Kunstwerk die Welt noch ganz ist, daß das Kunstwerk das verlorene Paradies aufbewahrt. Doch das ungeteilte Wertleben des Kunstwerkes bedarf des Mythos nicht zu seiner Verhüllung. Die Umhüllung, welcher die ästhetische Idee bedarf, um ihr seliges Geheimnis nicht preiszugeben und zu entblößen, wird durch jede Form der sinnlichen Anschauung gewahrt, mag es sich nun um die Sprache des Bildes oder die des Tones handeln.

Wenn wir von Kunstwerken sprechen, deren ästhetische Idee eine Wertharmonie bildet, und sie von anderen unterscheiden, die einen Wertgegensatz zum Ausdruck bringen, so meinen wir eine Entgegensetzung, die der von naiv und sentimentalisch, schön und erhaben verwandt ist, aber ihre Einseitigkeit überwindet. Die Unterscheidung des Schönen und Erhabenen ist von Kant aufgestellt und besagt, daß das Gefühl des Schönen auf einer ursprünglichen Harmonie von Sinnlichkeit und Verstand beruht, während das Gefühl des Erhabenen dadurch entsteht, daß etwas uns entgegentritt, was die Leistung unseres Verstandes und Willens weit überragt, eine Anschauung, deren Unendlichkeit der Verstand nicht meistern, eine Kraft, die der Wille nicht bändigen kann, bis die Besinnung auf unsere übersinnliche Bestimmung die Bewegung der Seele zur Ruhe führt. Hier ist an das genießende ästhetische Subjekt, nicht aber an den Künstler und sein Werk gedacht. Die Unterscheidung von naiv und sentimentalisch denkt an den Künstler und sein Werk. Der Gegensatz aber wird hier einseitig als das Verhältnis zur Natur gedacht. Der Dichter, der die Natur hat, schafft das naive Kunstwerk, der Dichter, der die Natur verlor und ersehnt, das sentimentalische. Wie nun für das historische Geschehen selber der Gegensatz von Natur und Kultur gewiß wichtig, aber nicht entscheidend ist, sondern die Hauptspannung des historischen Lebens in dem Gegensatz der Kulturmächte zu suchen ist, so ist es nicht sowohl das Naturharmonische und Naturgegensätzliche, was den Charakter eines Kunst-

werkes bestimmt, sondern das Vernunftharmonische und das Vernunftgegensätzliche. Das Kunstwerk ist immer der Ausdruck für eine Welt — es trägt die Fülle des Wertlebens in sich. Aber dieses Wertleben kann entweder weich und ungelöst zusammenhängen und in vielen schönen Akkorden sich verbinden, oder aber es ist von irgendeinem Gegensatz zerklüftet. Im ersteren Falle sagen wir vielleicht: das Kunstwerk atmet eine heitere epische Ruhe, im anderen Falle, daß es von leidenschaftlicher dramatischer Bewegung erfüllt sei. Im ersten Falle nennen wir das Kunstwerk wohl ruhevoll, hoheitsvoll, still und groß, schön, rein, einfach und natürlich. Im zweiten Falle mächtig, hinreißend, spannend, wild bewegt, interessant, problematisch, paradox und wunderbar. In beiden Fällen aber ist das Kunstwerk harmonisch in dem Sinne, daß es in seinem ganzen Aufbau, in der Gliederung und Anordnung seiner Teile sowie in allen Einzelheiten der äußeren Form vollendet ist. Jedes große Kunstwerk bedeutet, wie Schelling für alle Zeiten richtig erkannt hat, einen Widerstreit im Künstler, der im Kunstwerk zur Ruhe gekommen ist, eine Erlösung von der Qual des Schaffens. Aber die Lösung dieses Widerstreits kann sowohl in der Form des Gegensatzes wie in der Form der Einheit vollzogen werden.

Es bieten sich somit für eine Betrachtung der ästhetischen Entwicklung eine Reihe von Gegensatzpaaren zur Charakterisierung des verschiedenartigen künstlerischen Ausdrucks dar, nämlich der Gegensatz von plastisch und musikalisch, von typisch und charakteristisch, schön und erhaben, naiv und sentimentalisch, wertversöhnlich und wertgegensätzlich, und man könnte die Frage erheben, ob diese verschiedenen Gegenüberstellungen nicht vielleicht im Grunde denselben Gegensatz meinen. Soviel aber muß von vornherein klar sein, daß sich diese Gegensätze ebensowenig auf die alte und neue Kultur verteilen lassen, wie etwa die Gestalt des religiösen Magiers oder des Mystikers einseitig dem Altertum oder der Neuzeit zugehört, sondern man wird höchstens zu der Überzeugung gelangen, daß die eine oder die andere Form für eine bestimmte Epoche dominierend und entscheidend war.

g) Die verschiedenen Formen des künstlerischen Lebens.

Bevor wir jedoch hier eine Entscheidung fällen, haben wir auf das eigentümliche Phänomen der Zersplitterung des künstlerischen Lebens zu achten, das darin zum Ausdruck kommt, daß die Kunst sich von vornherein in verschiedene Kunstgattungen trennt, die durch verschiedene Ausdrucksmittel und Ziele begrenzt sind, und die sich, wie es scheint, niemals zu einer Einheit zusammenfinden können. Das religiöse Leben zerfällt gewiß in ebensoviel Formen, als das religiöse Ideal anders gesucht und verstanden wird; aber in der Religion liegt doch unbedingt die Möglichkeit, daß sie als die eine und einzige alles durchdringt und erfaßt, an das eine religiöse Grundgefühl sich wendet und in einheitlichen Kulturformen und Symbolen sich ausdrückt. Dagegen hat die Kunst von vornherein ganz verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten. Sie wendet sich an ganz verschiedene Sinne und Organe und scheint auch von vornherein durch ein gegensätzliches Ziel beherrscht zu sein. Von Kunst in unserem Sinne kann aber erst dann die Rede sein, wenn das Kunstwerk seine Selbständigkeit erreicht hat, wenn das Kunstschaffen nicht mehr zum bloßen

Dienen verurteilt ist, sondern um seiner selbst willen zur Sprache kommt, wenn die Kunsttätigkeit ferner nicht mehr darauf gerichtet ist, aus dem Naturinstinkt der Sinnlichkeit heraus das natürlich Gegebene als solches darzustellen, die weibliche Brust und die Schenkel des Pferdes als das, was dem primitiven Menschen sinnlich behagt, und wenn sie auch anderseits sich nicht in der bloßen seelenlosen Äußerlichkeit des Dekorativen und Ornamentalen bewegt, sondern dasjenige gewonnen hat, was wir eine ästhetische Idee nennen; denn erst von ihrer Innerlichkeit aus wird die äußere Form geweiht, die ohne sie kalt und lieblos bleibt.

Das seelenvolle, ideenreiche Kunstwerk tritt uns nun immer schon in der Form einer besonderen Kunstgattung entgegen, sei es als Dichtung oder als plastische Gestalt. Anderseits ist es eine Forderung der Vernunft, daß die Kunst, die selber aus einer umfassenden Einheit, der mythologischen Bewußtseinswelt hervorgegangen ist, ihrerseits wieder eine ursprüngliche Einheit gebildet hat, aus der sich dann die verschiedenen Kunstarten als Ausdrucksformen dieser Einheit entwickelt haben. So wird die Entfaltung des Kunstlebens zu einem besonderen Fall der Entwicklung des Vernunftlebens überhaupt. Nur daß das Kunstwerk erst seine selbständige Bedeutung erwarb, als es zu einer besonderen Ausdrucksform gelangt war.

h) Der Geist der Plastik und der Geist der Musik.

Wenn nun aber auch die Idee der Begrenzung in diesem Doppelsinne für das Kunstwerk gilt, daß es einerseits als das Isolierte und Freie gegenüber der Wirklichkeit erscheint, als dasjenige, was dem Gesetz der Kausalität nicht unterliegt, und anderseits die eigentümliche Ausdrucksform eine besondere Begrenzung schafft, so kann deswegen doch der Geist einer bestimmten Kunst als der herrschende in einer bestimmten Epoche erscheinen. Der Geist der Kunst entfaltet sich aber in zwei einander entgegengesetzten Ausdrucksformen: in dem Geist der Plastik und in dem Geist der Musik, indem der Geist der Plastik vor allem darin erscheint, daß er die geformte Wirklichkeit noch einer höheren Formung unterwirft, so daß der Künstler hier im absoluten Sinn zum Schöpfer und Gestalter wird, während der Geist der Musik darauf gerichtet ist, alles Bildhafte und alle Schönheit der Gestalt zu vernichten, das Gesetz der Individuation aufzuheben durch eine Tat der Erlösung, die alle Wirkung auf den gestaltenbildenden Gesichtssinn verneint und an das rätselhafte dunkle Gefühl sich weit unmittelbarer wendet, die der entwirklichten, chaotischen Welt adäquat ist. Soviel ist wohl deutlich, daß der plastische Künstler als der absolute Schöpfer der Herrschernatur des Magiers und der musikalische Künstler als der absolute Erlöser der Prophetennatur des Mystikers verwandt ist.

i) Gliederung ästhetischer Entwicklung.

Mit dieser allgemeinen Gegenüberstellung sind wir aber noch vollkommen außerstande, die Entwicklung des ästhetischen Bewußtseins zu gliedern. Wir müssen die Idee einer Trennung und Vermischung der Kunstgattungen hinzunehmen, die sich dem von uns aufgestellten Gegensatz zwischen analytischer und synthetischer Epochen des Menschengeschlechtes anschmiegt. Ferner

müssen wir den verschiedenen Charakter der ästhetischen Idee berücksichtigen, welche die Totalität des Wertlebens, die sich in ihr enthüllt, sowohl in Spannung wie auch in harmonischer Einheit offenbaren kann und dementsprechend mehr von dem Geist der Ruhe oder im Gegenteil von dem Geist einer leidenschaftlichen Bewegung beherrscht erscheint.

Unter diesem Gesichtspunkt gliedert sich die ästhetische Entwicklung entsprechend der religiösen in drei Hauptepochen. Das große analytische Zeitalter des Griechentums läßt die Kunst entstehen als eine Kunst der Begrenzung, welche die Einheit des Wertlebens offenbart und von dem Geist der Plastik beherrscht ist. Die Kunst des tausendjährigen Reiches ist gehemmt durch die enge Bindung an die Religion. Das große synthetische Zeitalter wollte ein absolutes Symbol der göttlichen Einheit errichten und gleichzeitig das Ende der Geschichte vorwegnehmen. Dem Geist der Plastik war es abgewendet, denn es strebte nach absoluter Einheit hin. Deswegen verneinte es die Gestalt und die Idee der Individuation. So hätte der Geist der Musik diesem Zeitalter einen vollendeten Ausdruck geben können; aber die Entwicklung dieser Kunst, die dem Altertume gegenüber einen großen Fortschritt zu verzeichnen hatte, war auf der polyphonen Stufe stehen geblieben und noch nicht zum absoluten Ausdruck in der Harmonie gelangt. Ihrem synthetischen Charakter gemäß kultivierte infolgedessen das Mittelalter die Zwischengebiete der Kunst, die Architektur, Malerei und Dichtkunst. Anderseits ließ das Mittelalter den Gegensatz der Kunstformen bestehen und versuchte keine Vermischung, während es im allgemeinen dahin neigte, die Einheit des Wertlebens zu offenbaren. Nur war jene friedevolle Einheit, welche die Kunst des tausendjährigen Reiches geschaffen hat, nicht die Verkündigung eines frei zusammenklingenden Wertlebens, sondern vielmehr eine Bindung des geistigen Daseins und seiner absoluten Erfüllung durch die Religion.

Das entscheidend Neue gegenüber dem Altertum hat erst die Renaissance gebracht. Der plastische Geist, der Geist der Schöpfung und Begrenzung trat wieder mächtig hervor. Doch offenbarte er sich in einer anderen Gestalt, sofern dieses neue analytische Zeitalter zuerst in entscheidender Weise die Idee des Wertgegensatzes zum Ausdruck brachte, welche in mancher Weise der modernen Kunst eigentümlich geblieben ist.

Dennoch beginnt im 18. Jahrhundert eine ganz neue Entfaltung des künstlerischen Lebens, die nicht einfach als Resultat und Konsequenz der Renaissancebewegung verstanden werden kann. Das Typische an ihr muß darin gesehen werden, daß der Geist der Musik als der Geist der künstlerischen Erlösung die Herrschaft gewinnt. Man muß sagen, daß die Musik im Leben der modernen Menschheit eine ähnliche Bedeutung besitzt wie die Plastik in der alten Kulturwelt. Diese Macht der Musik zeigt sich auch in den Kunsttheorien einer Zeit. Ist doch in ihr die absolute Überlegenheit der Kunst gegenüber der Wirklichkeit offenbar geworden. Ist es doch die Musik gewesen mit ihrer göttlichen Freiheit gegenüber der Natur, welche die Nachahmungslehre der Kunsttheorie ein für allemal zerstört hat. Für die plastische Gestaltung scheint die lebensvolle Wirklichkeit ein hohes Vorbild zu bieten. Wir könnten zweifelhaft sein, ob die Marmorgestalt die Schönheit des nackten Lebens erreicht. Daß aber die Musik ein für allemal der Natur obgesiegt hat, davon

müssen wir überzeugt sein. So ist die romantische Kultur, in der die Musik so große Gewalt gewinnt, schließlich ganz konsequent zu der paradoxen Behauptung gelangt, daß die Natur die Kunst nachahmt und nicht umgekehrt die Kunst die Natur.

Endlich ist das neue synthetische Zeitalter der Romantik auch dadurch charakterisiert, daß die Beschränkung des Kunstwerkes, wie sie durch die Vorstellung besonderer Ausdrucksmittel und ihrer eigentümlichen Begrenzung gegeben war, nunmehr aufgehoben und eine Dichtung verlangt wurde, die das Epos mit dem Drama und das Drama mit der Lyrik vereinigt. Ja, man suchte auch die Grenzen zu überwinden, die zwischen Dichtung und Musik und zwischen Musik und bildender Kunst vorlagen. Man betonte den Unendlichkeitscharakter des Kunstwerkes und betonte die sehnsüchtige Hoffnung, daß dermaleinst alle Wertleben zurückfluten möchte in den allgemeinen Ozean der Poesie.

k) Die Dichtung Homers.

Homers Dichtung ist der große Anfang der Entwicklung des Kunstschaffens. In der schönen Jugend des Menschengeschlechtes geschaffen, ist sie selber der Ausdruck einer ewigen Jugend. Die Kunst beginnt mit dem Epos und erreicht im Epos sogleich die Vollendung. Niemals ist Homer übertroffen worden, und nur in dem Epos des Dante tritt ihm ein ebenbürtiges Werk zur Seite. Das Epos ist augenscheinlich der dichterische Ausdruck für ein synthetisches Zeitalter. Als Homer sein großes Epos schrieb, ruhte das Wertleben der Hellenen noch in einer ursprünglichen Einheit. Noch hatte die philosophische Reflexion die Unschuld eines kräftigen Phantasielebens mit ihren hellen Spiegeln nicht gestört. Erde und Himmel waren damals selig, so wie sie der alte Dichter schaute. Ein bestimmter Geist aber ist in diesen Dichtungen zum Ausdruck gekommen: der Geist des dorischen Herrschertums. Es ist der Geist des Adels und der Vornehmheit, der schönen stolzen Kraft. Ritterliche Fahrten und Abenteuer, Wohlhabenheit und freigebige Gesinnung sind Ideale der Zeit, Tätigkeit und Mühe in schwerer wirtschaftlicher Arbeit, jene Mühe, die Hesiod als Anwalt des Bauernstandes gefeiert, wird geringgeschätzt und verachtet. Der Geist der Ritterlichkeit wird gefeiert, der auszieht, die Schönheit zu erobern, die dem heimatlichen Hause frevelhaft entführte. Die Liebe des Mannes zu Weib und Kind, der treuausharrende Kampf um die heimischen Penaten, die Liebe des Peliden zu seinem schönen Freunde ist verherrlicht. Züge verzeihenden Edelmutes paaren sich mit den Zeichen eines wilden und ungezügelten Hasses. Sinnliche Leidenschaft, Stolz und Wildheit strömt ungehemmt dahin, und der freie Ausbruch des Schmerzes scheint wohl vereinbar mit der Heldenhaftigkeit des Mannes. Und neben der Ilias als dem Zug in die Ferne, dem Fremden und Unbekannten entgegen, das Lied von der Heimkehr des irrenden Odysseus, das große Lied der Gattensehnsucht, der schmerzlich Getrennten, welche die Wiedervereinigung begehren, da ihre Sehnsucht in einsamen Nächten am Webstuhl träumt, während seine dunkle Sehnsucht vom fernen Inselande aus den Rauch des heimischen Herdes über weiter Wasserwüste erspäht.

Über alles geht dahin die schöne Bejahung des Lebens, die Götter und Menschheit verbindet. Wenn Dantes großes Gedicht die Jenseitigkeit feiert, so verherrlichen die Gedichte Homers die buntbewegte Fülle des diesseitigen Lebens. Der Weg der göttlichen Komödie verläßt die Welt der sinnlichen Gestalten und läßt nach den Schatten des Infernos über dem Berge der Läuterung die übersinnliche Welt aufleuchten. Der Weg des homerischen Epos bleibt in der schönen Sinnenwelt und berührt nur flüchtig und scheu das schweigende Dunkel der Unterwelt. Selbst die Götter sind von Erdensehnsucht ergriffen. Der Weg der Ilias führt zur lockenden Ferne des Fremden und Unbekannten, und der Glanz ritterlicher Kraft und kühner Abenteuersehnsucht kämpft den jahrelangen Kampf um die geraubte und verlorene Schönheit. Der Weg der Odyssee ist geleitet durch das Bekannte und Vertraute des heimatlichen Kreises, eine liebe Nähe, die auch den unfruchtbaren Strand der kleinen Ziegeninsel verschönert und der Ferne leuchtendes Ideal hinter einfachen und geliebten Gestalten verschwinden läßt.

Dieses Epos erscheint nun in der Tat als ein absolut Notwendiges, das jenseits jeder individuellen Laune und Willkür steht. In ihm ist das Subjektive und Persönliche vollkommen untergegangen. Nirgends kündigt sich die Individualität des Dichters in persönlicher Stellungnahme, in betrachtender Reflexion unmittelbar an. So erscheint das Epos Homers überhaupt nicht als das Werk eines einzelnen Dichters, sondern vielmehr als eine Leistung der Generationen. Und obwohl es keine Volksdichtung ist, so erscheint es doch als der künstlerische Gesamtausdruck der griechischen Nation. Das Epos Homers ist objektiv und offenbart die Substanz des Wertlebens in vollkommener Einheit. Noch geht der Geist des Erkennens mit des Künstlers Phantasie friedlich zusammen. Noch erscheint das religiöse Leben der Moralität und die Moralität der Religion nicht als Vorwurf. Sitte und Recht sind von dem ruhigen Lichte des religiösen Glaubens beschienen. Freundschaft und Liebe haben einen seligen Bund geschlossen. Ein freundliches Los ist den Sterblichen beschieden, ein sinnlich-schönes Glück. Und der Schmerz ist nur Trauer und unendliche Wehmut, ein gedämpftes Gefühl, niemals aber nimmt er die herbe Gestalt des Tragischen oder die starre Form der Verzweiflung an. Freundlich lächelt die Sonne Homers über die große irdische Liebe, die sich in allem offenbart. Zwischen Göttlichen und Menschlichen besteht eine Grenze nur in bezug auf Rechte, nicht aber hinsichtlich des Wesens und der Art. Wohl sind die Götter das Herrschergeschlecht gegenüber den Helden, so wie die Helden das Herrschergeschlecht sind gegenüber den niedrig geborenen Sterblichen. Schöne Menschen sind die Götter und die schönen Götter Menschen.

Aus diesem schönen, noch ungeteilten Weltleben, aus dieser göttlichen Harmonie, die dem Ganzen inne wohnt, tauchen Gestalten auf, die diesem Ganzen angehören und von demselben Geist erfüllt und getränkt sind. Ihre starke Bildung und Formung, ihre lichtvolle Gestalt, die sich dem Gedächtnis der Menschheit für alle Zeiten eingeprägt hat, verrät eine schrankenlose Schöpferkraft. Die homerischen Helden sind Repräsentanten eines Allgemeinen und haben insofern einen typischen Charakter. Aber sie sind nicht Repräsentanten eines begrifflich Allgemeinen, sondern der leitenden Idee des Kunstwerkes, die in ihnen ein besonderes Leben gewinnt. Die Berufstypen des 18. Jahrhunderts

sind rationalisiert und mit wenigen Merkmalen zu erschöpfen; aber in den Gestalten Homers lebt dieselbe namenlose Unendlichkeit, die als ästhetische Einheit das Ganze verbindet.

Das Epos Homers ist das vollendete Epos, das keine spätere Zeit übertreffen und überholen wird als reines Epos schlechthin, als Ausdruck eines ungeteilten Wertlebens. Die kriegerischen Ereignisse, die gefahrdrohenden Abenteuer ruhen in dem künstlerischen Bann einer beglückenden Ruhe, gebändigt durch die Meeresstille in der Seele des großen Dichters, in der sich der olympische Himmel und alles Menschenschicksal so klar und ruhig spiegelt, geschmückt durch die kostbare Formung, die er seinen Gestalten zu geben weiß. So kommt in Homer jene absolute Begrenzung zum Ausdruck, die in der Wahl einer bestimmten Kunstgattung und der durch sie bedingten Mittel sich kund gibt. So wohllautend die homerischen Verse dahinfließen, so führt doch die Betonung des Musikalischen niemals dahin, die Sichtbarkeit zu verleugnen. Vielmehr ist seine große Kunst in unerhörter Weise auf Sichtbarkeit und Gestalt gewendet. Niemals wachsen die plastisch gewählten Beiworte zu lyrischen Stimmungsergüssen aus, und der Gegenkampf der Helden wird nicht zu der Herbheit und Kürze dramatischer Zuspitzung verdichtet. Und so lebt die Kunst in ihm sein Schöpferleben, erfüllt von dem Geist der Plastik.

1) Die griechische Lyrik.

Wenn sich im Epos des Dichters Erlebnis objektiviert unter Aufhebung des Ich zu einer Gestaltenwelt, so verklärt die Lyrik des Dichters Liebe zu einem Erlebnis vorbildlicher Natur, in dem wir unsere eigene Liebessehnsucht wiederfinden. Das Epos zeigt uns die Welt in Gestalten, das lyrische Gedicht die Welt in einer Gestalt. Die griechische Lyrik ist mit dem Ich der Persönlichkeit beschäftigt und in diesem Sinne subjektiv. Während das Epos der Welt hingegeben war, ist das lyrische Gedicht dem Ich hingegeben, und an die Stelle der reflektionslosen Naivität tritt ein mehr bewußtes Künstlertum. Alle menschliche Sehnsucht lebt in Sapphos Liedern und ihrer weißen Mädchenschar, und niemals welkt der Kranz, mit dem Alkäos in trunkener Lust die schöne Schläfe des Freundes geschmückt.

In der griechischen Lyrik tritt dem homerischen Epos ein anderes gegenüber, eine andere mögliche Ausdrucksform, jener ersten gleichberechtigt und vollkommen entgegengesetzt. Homer vergaß sich selbst in der Betrachtung fremder Gestalten, zu denen er als Künstler ein Verhältnis gewonnen hatte, die ihm aber menschlich im Leben nicht nahe getreten waren in intimen Banden der Freundschaft und Liebe. Er feierte die Gestalten der Helden und Götter, die schon an sich, auch unabhängig von der künstlerischen Gestaltung, einen Wert bedeuteten. Der lyrische Dichter hingegen scheute sich nicht, vom eigenen Schicksal zu singen und zu klagen. Er gab den Bändern, mit denen er sein Mädchen umwand, und den Locken seines jungen Freundes Ewigkeitswert. Und wenn er von den Göttern sang, so gedachte er seines persönlichen Verhältnisses zu den Himmlischen, und wenn er kriegerische Taten kündete, so gedachte er der Kämpfe, die er selbst erlebt. Indem er nun aber das verhältnismäßig Unbedeutende zu seinem Gegenstande wählte, mochte seine Schöpfer-

kraft noch größer erscheinen, da er das Individuelle und Vereinzelte lediglich durch die Kraft seiner Gestaltung in eine Sphäre erhob, die über alles Endliche hinausreichte.

m) Das griechische Drama.

Das Drama ist diejenige Form der Dichtung, in welcher die ästhetische Idee am deutlichsten hervortritt, weil sie mit einer straffen einheitlichen Handlung verbunden ist, die sich in wenigen großen Gestalten ausdrückt. In drei großen Dichtern ist die griechische Tragödie herangereift, deren Geburt aus dem Rausch und aus dem Traum Friedrich Nietzsche als erhabene Vision erschaute. In die Welt klar begrenzter Gestalten ragt nach Nietzsches Auffassung durch den Chor ein Entgegengesetztes herein, das das Prinzip der Unendlichkeit und der Auflösung gegenüber der festen Formung der dramatischen Handlung vertritt. In dem Chor kommt ein Prinzip zum Ausdruck, das die Individuation aufhebt und auf den Einheitsgrund des Wirklichen hinweist. Aber dies dionysische Moment spielt doch im attischen Drama eine untergeordnete Rolle im Vergleich mit Wagners Musikdrama und mußte es notwendig spielen, da ja die Musik damals noch auf der homophonen Stufe stand. Ihre Beseelung empfängt die Musik erst durch die Harmonie, die ihr die Möglichkeit gibt, als gleichwertige Macht dem Apollinischen entgegenzutreten. So ist die Musik in der attischen Tragödie noch nichts Selbständiges. Sie lebt das Leben des Dramas mit und begleitet und reflektiert es in eigentümlicher Weise.

Das Drama offenbart notwendig eine Spannung, einen Gegensatz. Wie verhält sich diese augenscheinliche Tatsache zu der Bestimmung, daß die griechische Kunst das Wertleben in der ästhetischen Idee vollkommen ungeteilt in seiner Totalität besitzt und so das Gesetz der ruhigen Schönheit zum Ausdruck bringt? Wenn der Gegensatz widerstreitender Anschauungen für das Drama unentbehrlich ist — und daran ist nicht zu zweifeln —, so muß doch auch wohl der Konflikt in die ästhetische Idee hineingetragen werden und die Idee die Offenbarung des Konfliktes selber sein. Wie kann der notwendige dramatische Konflikt mit der Harmonie des antiken Kunstwerkes zusammengehen?

Es besteht kein Zweifel, daß durch die griechische Aufklärung die schöne Einheit des griechischen Wertbewußtseins erschüttert war. Überall klafften Gegensätze hervor zwischen Recht, Sitte, Gesetz der Väter und den neuen Forderungen der Zeit. Dennoch muß der Dichter in Griechenland ein für allemal die Kraft der Versöhnung besessen haben. Er enthüllt einen Konflikt im Bereich des menschlichen Wertlebens, und zwar handelt es sich immer um eine göttlich große Sache und um die ganze Skala der Leidenschaften. Dabei eignet dem Spiel eine eigentümliche Gebundenheit. Niemals kämpft vollkommen frei der Wille mit dem Willen, sondern Spieler und Gegenspieler sind durch die Idee des Schicksals bestimmt, das sich bald mehr verbirgt, bald offen und dreist hervortritt. Diese übergroße Schicksalsmacht, die rätselhaft und unauflösbar ist, gibt dem griechischen Drama jene hohe Einheit, welche uns die ästhetische Idee doch immer wieder als Ausdruck eines ungeteilten Wertlebens verstehen läßt. Es liegt doch nicht sowohl an der Kraft und Schönheit, an der Intelligenz und Willensmacht des einzelnen, ob ihm Sieg oder Untergang beschieden ist,

sondern an der Fügung des Schicksals, das den Menschen schuldig werden läßt, sehr häufig gegen seinen Willen durch seltsame Leitung und Verwicklung. Das Schicksal aber ist Hüter und Bewahrer der Ordnung. Jeden Verstoß gegen die Wertordnung muß es rächen, mag auch in diesem Verstoß der Appell an eine höhere Auffassung der Werte, an eine neue Offenbarung liegen. Somit drängen im griechischen Drama nicht zwei entgegengesetzte Bewegungen aufeinander, die voneinander ganz unabhängig sich zum Anwalt verschiedener Dinge und verschiedener Ziele und Bestrebungen machen, sondern die dramatische Bewegung hat einen übergeordneten Beziehungspunkt, in dem doch schließlich alle Bewegung mündet.

Das antike Drama offenbart einen strengen Notwendigkeitscharakter und schließt jedes Moment des Zufälligen und Willkürlichen aus. Wenn der Dichter der alten Tragödie die Überirdischen in die Handlung eingreifen und sie die Entscheidung fällen läßt, so handelt es sich dabei nicht um Ursachlosigkeit und Willkür, sondern um das Bestimmtsein durch übersinnliche Kausalität. So kommt es, daß die Handlung des antiken Dramas nicht so sehr aus dem Charakter der Personen und aus ihren Motiven und Leidenschaften fließt und verstanden werden kann, sondern vielfach von außen her bestimmt ist. Sie werden schuldig durch einen Verstoß gegen die Wertordnung, mag es sich um bewußte Absichtlichkeit oder um Täuschung und Irrtum handeln. So muß Ödipus den ungewollten Vatermord und die ungewollte Blutschande auf das schwerste büßen. Dadurch ergibt sich eine ganz besondere Modifikation des tragischen Gefühls, welche man als Leid dem Begriff des Schmerzes entgegensetzen kann. Wir sehen das große vorbildliche Leiden von Menschen, welche die Macht des Schicksals bedroht, dem gegenüber sie ohnmächtig sind, und an dem sie notwendig zugrunde gehen. Dieses Leid verklärt unser Gefühl, regt es aber weniger auf. Denn wir wissen, daß der antike Held doch schließlich nur Werkzeug in der Hand des göttlichen Schicksals ist, das mit ihm umgeht nach seinem Wohlgefallen. Anders der Schmerz, unter dem wir hier ein Gefühl des Tragischen verstehen, das hervorgerufen wird durch den für sich dastehenden und für sich verantwortlichen Helden, den Helden, dem niemand helfen kann. Wir sehen, daß er schuldig wird, weil er so ist, daß sein Charakter zur Ursache des Unterganges wird, und nicht deswegen muß er zugrunde gehen, weil momentane Leidenschaften sein Wesen umhüllen und trüben, sondern an dem Urpersönlichen seines Wesens, an dem, was ihn zu der besonderen wertvollen Erscheinung macht, geht er zugrunde.

Die Gestalten des attischen Dramas und speziell der attischen Tragödie sind im allgemeinen mehr nach der Seite des Typischen gebildet, und das Typische ist es ebenfalls, das die besondere Form des tragischen Gefühles, die wir als Leid bezeichnen, hervorruft. In dem Typischen hat ein Allgemeines, das unmittelbar aus der ästhetischen Idee fließt, die Herrschaft über das Besondere ergriffen, und das Besondere wird gewissermaßen im Allgemeinen, d. h. als Substrat und Träger einer allgemeinen Wertidee schuldig. Nicht als Exemplar oder Repräsentant der Gattung tritt dann der Mensch auf, so daß wir im Leiden des Helden das Leiden der Gattung und unser eigenes Leid verspüren. Das Leiden der Gattung, als das Leid des Klein-Menschlichen, ist für den großen Stil der attischen Tragödie zu erbärmlich und niedrig. Sie stellt das Leiden

der vom Schicksal gezeichneten und der von Ideen beherrschten Menschen dar. Der Künstler offenbart das Namenlose, dem Begriff ewig Unzugängliche in der Form der Anschauung. In dem Leiden der attischen Tragödie erleiden wir das Groß-Menschliche. Nicht aber handelt es sich um ein Schicksal, das aus der Einzigartigkeit einer bestimmten Individualität hervorgegangen wäre, in welchem Falle dann die Individualität von hellem Licht getroffen und das Allgemeine mehr in den Hintergrund treten würde. Vielmehr leiden wir in der attischen Tragödie ein allgemeines Schicksal, und nicht empfinden wir Schmerz über das eigentümliche Schicksal einer ganz besonderen Natur.

Von den drei großen Meistern der attischen Tragödie, Äschylos, Sophokles und Euripides hat ersterer das Allgemeine am stärksten, letzterer am schwächsten betont. Bei Äschylos rundet sich die Individualität nur schwach, reliefartig, bei Euripides hat sie ihren plastischen Ausdruck gefunden. In dieser Hinsicht bedeutet er die Vollendung der attischen Tragödie. Bei Äschylos wird die Individualität durch das Allgemeine noch gestört und gehemmt, die Glieder sind noch gebunden wie in den Anfängen der großen griechischen Plastik, und der Ausdruck der Sprache hat noch etwas Formelhaftes. Es ist die Macht des religiösen Lebens, das sich hier noch hemmend offenbart, sofern es das Persönliche im Allgemeinen festhält und nicht freiläßt und losgibt. Noch vermag die Kunst das Religiöse nicht zu meistern und ihm zu einem rein ästhetischen Ausdruck zu verhelfen. Das ist erst bei Sophokles der Fall, der das Allgemeine der ästhetischen Idee mit der vollendeten Individualität verbindet.

In der Antigone ist dargestellt der Kampf des göttlichen mit dem menschlichen Recht. Wer frevelhaft die eigene Vaterstadt befehdet, den frommen Altären der Heimat die grimme Kriegsfurie entgegenträgt, dessen nackter Leichnam soll unbestattet liegen bleiben, den Vögeln des Himmels zur Speise. So will es das menschliche Gesetz, dessen Hüter der König ist, das Recht, das geschrieben steht als Menschensatzung, aber geheiligt durch den Willen des Königs als Oberhaupt des Volkes und Statthalter der Götter auf Erden. Aber der Schuldige ist nicht nur schuldig und steht auch nicht nur in Beziehung zur Vaterstadt und der Gesetzgebung der heimischen Penaten. Sein Leben wirkte sich auch noch in anderen Beziehungen aus und gestaltete sich gar reich und wertvoll im Verhältnis zu seiner Schwester Antigone. Seine Bruderliebe hat Schwesterliebe erworben. Zwischen ihnen besteht ein besonderes Wertverhältnis. Liebe verbindet sie und lebt fort in schönen Erinnerungen. Aber wäre dieses auch nicht der Fall, muß es nicht hart und grausam erscheinen, die Rache auch noch an dem armen Leichnam auszulassen und so dem irren Geist den Zutritt zum stillen Schattenreich zu verwehren, so daß er scheu umherirrt an der furchtbaren Stätte des Todes? Ist es gerecht, für endliche Schuld unendliche Strafe zu verhängen? Antigone muß es verneinen. Sie glaubt, daß Endliches nur endlich büßen kann, und daß es etwas Verzeihendes und Versöhnendes gibt, das über den finsteren Geist der Rache sich erhebt und ihn siegreich überwindet. Und so bekämpft sie das Gebot der ewig dauernden Rache und verstößt gegen des Herrschers Befehl. So wird sie als Prophetin einer neuen Wertordnung doch notwendig schuldig, und diese Schuld muß sie mit dem Tode sühnen.

n) Die griechische Plastik.

In der griechischen Plastik feiert der Geist der schönen Begrenzung, der reinen seligen Form, der ruhevollen Harmonie, der Schöpfergeist des Künstlertumes, der auf absolute Formung geht, seine höchste Vollendung. Viele dieser Gestalten umstrahlt eine hohe Feier, weil sie unmittelbar als Ausdruck des Göttlichen gedacht sind. Das Absolute der Götterwelt teilt sich in verschiedene Formen, und in jeder dieser Gestalten ist das Schöne in einer gewissen Begrenzung vollkommen enthalten. So wird in Zeus die reife Schönheit des Mannesalters, in Apollo die schöne Schlankheit des hochgewachsenen Jünglings, im Dionysos die liebenswürdige Weichheit und Zartheit des Knaben zur Darstellung gebracht. Die Herbheit des jungfräulichen Wesens offenbart Artemis in höchster Vollendung, und in Aphrodite gibt sich die lachende Schönheit des Weibes der Umarmung hin.

Ein schweres Problem erwuchs jedoch den griechischen Meistern bei der Bildung ihres göttlichen Gegenstandes. Das Gesetz des Kunstwerkes erfordert die absolute Distanz, die Trennung, das Entrücktsein von der Welt. Der Gegenstand der religiösen Verehrung ist dagegen in einer gewissen Relation zu dem Verehrenden gedacht. Es liegt im Geiste der religiösen Vorstellung, daß sich der Gott dem Sterblichen entgegenneigt, oder daß die absolute Ferne betont wird, die zwischen Gott und Menschen besteht. Neigt sich das Göttliche dem Menschen entgegen, so wird das Werk gleichsam erst durch die religiöse Haltung des Kultübenden vollendet und bildet keine in sich geschlossene Einheit. So etwa die Gestalt Christi, welcher die Gräber der Entschlafenen segnet, sie widerspricht der Idee des Kunstwerkes. Besteht aber für das religiöse Bewußtsein eine Entfernung des Menschlichen vom Göttlichen, ein unüberwindlicher Gegensatz, so liegt die Gefahr vor, daß die Skulptur zur Formlosigkeit hingetrieben wird und der Mangel an Individualität oder auch das Kolossale des ganzen Aufbaus die künstlerische Wirkung vernichtet.

Die Lösung dieses Problems ist in Praxiteles vollendet, der nicht ärger mißverstanden werden kann, als wenn man meint, daß seine Kunst des tieferen Sinnes entbehrte, und daß es ihm nur um wohlgeformte Gliedmaßen zu tun gewesen wäre. Vielmehr ist seine Kunst nicht weniger ideenhaft und göttlich als die Kunst des Phidias. Seine Kunst hat es nur vermocht, höchste Ideentiefe mit schönster Individualität zu verbinden.

In der archäischen Kunst herrscht hohe Gebundenheit. Die religiöse Vorstellungswelt tritt hier, so möchte ich sagen, häufig als nackte Religion, nicht aber im Gewande der Kunst hervor. Noch vermag die Kunst das göttliche Geheimnis nicht in der Sprache der Kunst individuell auszusprechen, noch hat sie nicht die Macht, die ästhetische Idee mit der Fülle der Anschauung vollkommen zu vermählen. Alles verharrt in einer gewissen Starrheit und Ungelöstheit. Noch kennt der Körper nicht die schöne Bewegung und Biegung, und ängstlich haften die schön gearbeiteten Haare an dem starren Haupt. Man kann sagen, daß in der archäischen Kunst das Besondere von dem Allgemeinen noch gänzlich beherrscht wird, daß diese Kunst den Zustand vertritt, da das Individuelle gegenüber seinem göttlichen Ursprung noch nicht verselbständigt war.

Phidias hat das Gleichgewicht, den Ausgleich zwischen dem Allgemeinen und Individuellen hergestellt und dadurch die bildende Kunst zum höchsten Ausdruck geführt. Stark aber betont er noch das Wesenhafte und zeigt damit eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den kleinen individuellen Ausdrucksmöglichkeiten, die häufig so wichtig sind, so unendlich vielsagend, die so manches verraten, was sonst immer verschwiegen wäre. Auch sind seine Gestalten noch nicht von jener sanften Bewegung durchdrungen, welche die süße Lust des Lebens uns vortäuscht. Sie sind gar ruhevoll und menschenfern. Sie sind in einen gewollten Gegensatz zum Menschlich-Endlichen gesetzt. Sie sollen die absolute Überlegenheit des Göttlichen zum Ausdruck bringen und wohl auch seine Unnahbarkeit; denn die griechische Religion hat sich doch schließlich in der Vorstellung vollendet, daß das Göttliche in sich ruht und aller menschlichen Sehnsucht gegenüber vollkommen unbekümmert bleibt.

Alles das ist in der seligen Erscheinung überwunden, die Praxiteles seinen Göttern gibt. Dafür mag als Beispiel unter vielen der junge Apollo mit der Eidechse im Vatikan dienen. Die zarte Jugendschönheit des Knabenkörpers im Alter von 14 bis 16 Jahren, in seiner Flüssigkeit und Weichheit, und zwar eines Körpers, der keiner Arbeit front, sondern am lichten Sonnenschein im leichten Spiel gewachsen ist, dieses Alter und diesen Körper hat niemand vor Praxiteles in seiner Nacktheit darzustellen vermocht, und erst Correggio hat auf dem Gebiete der Malerei in der Darstellung der Jünglingsengel an der Domkuppel von Parma Ähnliches erreicht.

Großes Künstlertum versucht sich auch gern an einem Stoff von hoher Lebensbedeutung, weil die Vollendung gerade hier die höchste Lust des Schauens gewährt, und weil sein verehrender Geist dem so sehr Geliebten in dem erfüllten Werk Dauer und ewigen Bestand verleihen möchte. Auch mag es vor allem den großen Plastiker reizen, das schon an sich so schön Geformte, das sich der künstlerischen Bildung entgegendehnt, durch künstlerische Formung absolut zu machen, während der geringere Künstler nach dem Kleinen und Unbedeutenden späht, ob er ihm eine eigentümliche Bildung geben könne.

Daß nun Praxiteles einen Stoff von hoher Lebensbedeutung gewählt hat, und es ihm gelungen ist, diesen Stoff darzustellen, ihm noch mehr Sichtbarkeit, Gestalt und Ausdruck zu verleihen, wie er als Erscheinung des schönen Lebens offenbart, all das macht Apollo noch nicht zu dem vollendeten Kunstwerk. Das große Kunstwerk des Apollo Sauraktones ist erst zur Wirklichkeit des Unwirklichen geworden, sofern sich in ihm das Allgemeine mit dem Besonderen, das Unsinnliche mit der Anschauung zu einer ästhetischen Idee von so seltsamer Tiefe vereinigt hat.

Viele möchten in diesem jungen Apollo nur einen schönen nackten Knaben sehen, der mit einer Eidechse spielt. Sie haben kein anderes Verhältnis zu diesem Werk, als daß sie sich an der Schönheit der jugendlichen Glieder erfreuen oder die hohe Technik der Ausführung bewundern. So bleibt ihnen schon die schöne Symbolik unverstanden und verschlossen, welche darin liegt, daß dieser nackte Knabe, der spielend das Geschoß auf die Eidechse zückt, der junge Gott des Todes ist, der dann später einmal, wie ihn Homer geschildert hat, mit klirrendem Köcher von den Höhen des Olymp herniedersteigen wird, um durch furchtbar tödliche Krankheit die feindlichen Heere zu bedrohen. Daß der schöne

Knabe ein Gott ist, zeigt sich ja vor allem auch in dem spielerischen Charakter des ganzen Vorganges. Der junge Gott will nicht töten, wie vielleicht ein irdisches Kind in ernsthafter Weise die Jagd auf das kleine schlanke Reptil aufgenommen hätte. Nur das Geschoß, von dem schlanken Arm geleitet, bewegt sich leise und spielerisch nach dem Tierchen hin, aber das Auge und die Seele des jungen Gottes sind nicht dabei.

Gewiß hat Praxiteles, als er dieses Werk schuf, zugleich auch all die Schönheit entdeckt, die in einem jugendlichen Körper ruht, der an der Grenze des Knaben- und Jünglingsalters steht. So kam es, daß er für das, was er zu sagen hatte, die denkbar schönste und angemessenste Form zu finden vermochte. Das Unaussprechliche, was er sagen wollte, läßt sich aber vielleicht am besten dahin formulieren, daß der junge Apollo mit der Eidechse das absolut Vollendete im Unvollendeten offenbart. Die Vollendung liegt nicht nur an der äußeren Gestaltung des Kunstwerkes oder an der adäquaten Form der Verbindung des Allgemeinen mit dem Besonderen der schönen Erscheinung, denn diese Art der Vollendung ist jedem großen Kunstwerk eigen, sondern sie liegt auch in dem religiösen Sinn des Kunstwerkes, das das Göttliche offenbaren will und als Mittel der Sichtbarmachung des schlanken Knaben sich bedient. Gewiß kann das Göttliche viele Gestalten annehmen, sich verhüllen in Nacht und Finsternis oder in schlichter Gewandung dahinschreiten, unbelauscht und unbemerkt. Aber der Apollo mit der Eidechse bedeutet das Göttliche nicht, sofern es sich verbirgt, sondern sofern es völlig offenbar geworden ist. Der jugendschöne Knabe soll seine adäquate Darstellungsform sein.

Das Göttliche im Geiste des Griechentums ist ohne Anfang und ohne Ende, es stirbt und altert nicht. Deswegen möchte man meinen, daß ihm das Alter gleichgültig sei. In jeder Altersstufe oder Altersform kann das Göttliche dargestellt werden, und jede drückt so unvollkommen wie die andere ihr Wesen aus. Aber das Leben der griechischen Götter hatte feste Gestalt gewonnen, und es war gewiß keine Zufälligkeit, daß der Vater der Götter und Menschen in der vollen Reife der Männlichkeit dargestellt wurde. Der eine Strom des göttlichen Lebens hatte schon seine besondere Gestaltenfülle gewonnen und duldete es nicht, daß die Persönlichkeit des höchsten Gottes, der die neue Dynastie der Himmlischen erzeugte, mit gewaltiger Hand die Titanen bändigt und den furchtbaren Donner rollt, daß er in weicher Knabengestalt erschiene. Wie aber das göttliche Leben, sofern es in Zeus reflektiert ist, seinen besten Ausdruck findet im kräftigen Mannesalter von vierzig Jahren, so ist die schöne Blüte von 20 Jahren dem Apollo eigen, jenes Alter, in dem die Jugend ihre selbständige Kraft gewinnt. Dem Geist der Liebe und des Weines mag es entsprechen, daß er sich in der weichen Gestalt des Kindes oder des Knaben manifestiert; aber für den Gott des Lichtes, der künstlerischen Gestaltung und des Todes scheint die Gestalt eines schlanken Knaben nicht reif und völlig genug zu sein.

So erwächst der griechischen Kunst in dem jungen Apollo ein ähnliches Problem, wie später der christlichen Kunst in der Darstellung des jugendlichen Christus. Die ganze Göttlichkeit des Sonnengottes muß entweder potentiell oder mehr oder weniger ausgewirkt an dem schönen Knaben zu finden sein. Ablesen müssen wir von ihm die Geschichte seiner Zukunft. Wir müssen das Vollendete im Unvollendeten, das Aktuelle im Potentiellen sehen.

Wenn wir aber das Vollendete im Unvollendeten schauen wollen, so darf das Vollendete das schöne Werden nicht zu sehr belasten und bedrücken. Es darf in ihm nur angedeutet sein, damit es dem Charakter des Jugendlichen angemessen und genehm ist. Die Schönheit der knospenden Jugend muß eine Fülle holder Andeutung sein, so daß es unserer Phantasie eine zuverlässige Hilfe gibt, das Ziel des schönen Wachstums zu erraten. Deswegen glänzt das Auge des heiligen Kindes der sixtinischen Madonna so ernst und groß, und auch Apollo ist in der ganzen Lieblichkeit seiner vierzehn Jahre mehr als ein nackter Knabe: er ist ein werdender Gott. Seiner Gestalt fehlt all die Herbigkeit und Eckigkeit, die diesem Alter gewöhnlich ist, die sich aber nicht notwendig mit ihm zu verbinden braucht. Die Natur gibt jedem Alter Bildungsmängel und Bildungsvorzüge, doch der große Künstler vermag in der Bildung des göttlichen Körpers all diesen Mängeln abzuhelfen, und so hat auch Praxiteles mit der Gestalt des jungen Apollo getan. Er denkt die Jugendlichkeit dieses Alters zu Ende und gibt ihm so im Sinne der Jugendlichkeit den höchsten Zauber der Vollendung.

Und in diesem schönen Körper sehen wir auch den göttlichen Geist der Vollendung sich zuneigen. Der werdende Gott träumt hier von dem Traum seiner erfüllten Göttlichkeit. Diese schlanken Arme, die mit dem Wurfgeschoß spielen, werden einst mit ernstem Bogenschusse schweres Schicksal austeilen. Niemals aber wird auch dann das göttliche Herz der Ruhe entbehren, da es selig ist und ewig fern von Leid und Lust. Wenn wir ihn spielen sehen, so ist sein Herz doch nicht dabei. Sein Blick schweift über den Zielpunkt hinweg in die Ferne. Sein Auge gehört der Welt. Und in dem Traum des Jünglingsknaben kündigt sich schon an der Gott der Träume und Orakel, der zukunfterschauende, weissagende Gott Apoll.

Jedes Kunstwerk ist schön, sofern es vollendet geformt ist, mag sein Stoff auch das Häßliche sein. Die Griechen wählten zur Offenbarung der künstlerischen Idee mit Vorliebe einen schönen Stoff, d. h. eine schöne Wirklichkeit des Lebens. Sie haben die Schönheit des menschlichen Körpers entdeckt und in der Plastik seine Herrlichkeit offenbart. In einer gewissen Proportion des Leibes gibt sich die Körperschönheit kund. Hat der ursprünglich derbe, von der primitiven Sinnlichkeit noch nicht abgelöste Geschmack die plumpe Kraft des Athleten und die weiche zerfließende Körperfülle als zweckmäßig im Sinne der Zeugung bejaht, so hat die griechische Plastik den menschlichen Körper der Geschlechtsnotdurft entkleidet und ihn dadurch zur freien Schönheit erhoben. Sie verneinte das Ideal der strotzenden Kraftfülle, der derben Muskulatur, der breiten Hüften und Schenkel, der zerfließenden Weichheit des Leibes, Eigenschaften, in denen ein barbarischer Geschmack das spezifisch Weibliche und Männliche zu erblicken glaubte, sondern sah das Schöne vielmehr in der strengen Proportion der Glieder zueinander, in der Schlankheit und Festigkeit des Leibes und der Gliedermassen. Durch diese Betonung wurde der männliche und weibliche Körper einander genähert, der Gegensatz der Geschlechter trat zurück, und damit wurde eine Form des menschlich Schönen gefunden, die der einseitigen Beschränkung auf das Männliche oder Weibliche enthoben ist. So wurde in der griechischen Plastik der schöne Mensch zum Symbol des Göttlichen, und wer könnte zweifeln, daß diese Form der Symbolisierung eine

glückliche und dem Wesen der Plastik besonders angemessene war. Soll das Göttliche einmal sichtbar werden, wie es der Geist der Plastik erfordert, so ist der schöne menschliche Körper das würdigste und geeignetste Ausdrucksmittel.

o) Die Kunst des Mittelalters.

Schauen wir aus der Welt der Hellenen in die neue Epoche des Menschengeschlechtes hinein, so sehen wir die Welt der Kunst anfänglich vollkommen verfinstert. Das religiöse Leben hatte durch das große synthetische Mittelalter Erhöhung und Bereicherung erfahren; aber die eigentümlichen Schöpfungen des Hellenentums, Philosophie und Kunst, waren damals ernsthaft bedroht. Der orientalische Geist, der die christliche Religion geschaffen, lehnte sich gegen den Geist des Hellenentums auf. Wir verstehen durchaus, daß das Christentum gerade diese Werte auf das schärfste befehden mußte, da es sich in ihnen um die beiden anderen absoluten Werte der Vollendung handelt, die neben der Religion noch bestehen. Die Philosophie will die Welt und das Göttliche begreifen, die Kunst will die Welt in der Form der Anschauung offenbaren, so sind sie beide Konkurrentinnen der Religion. Sie müssen es aber um so mehr sein, wenn die Religion wie im Christentum mit dem Anspruch auftrat, absolut zu sein als das einzige Kind Gottes. Damals schien mit dem Siege des Christentums auch das Ende der Kunst und vor allem der Plastik besiegelt zu sein. Die Götterbilder wurden durch rohen Vandalismus zertrümmert und begraben. In diesen Götterbildern glaubte man die heidnische Welt der Dämonen zu bekämpfen, und alle Statuen, in denen der Geist der Plastik nach Ausdruck gerungen hatte, erschienen schließlich als Teufelswerk. So offenbarte dieses Zeitalter in seinen Anfängen jene Unseligkeit des Wertgegensatzes, da der Mangel an Verständnis für die Eigentümlichkeit des anderen Kulturgebietes und die Unfähigkeit, zu begrenzen, dahin führt, die Selbständigkeit einer geistigen Lebensform zu bedrohen, die nun und nimmer dauernd unterjocht werden kann, weil Freiheit zu ihrer Natur gehört und sie allein der Bestimmung ihrer Natur gemäß sich entfalten kann. Wir sehen schon jetzt die Sinnlosigkeit eines Vernichtungskampfes ein, den etwa die Religion gegen die Kunst führt; denn uns ist im Verlauf der Menschheitsgeschichte ein Einblick in die Eigentümlichkeit ihrer Strukturgesetze zu teil geworden.

Und damals hat die Religion dann auch schließlich ihren Frieden schließen müssen mit den beiden anderen Gebieten des absoluten Geistes. Dem synthetischen Charakter des neuen Zeitalters gemäß mußten beide zu Gehilfen und Dienerinnen der christlichen Religion werden. Sehr viel leichter aber war es für das Christentum, mit der Philosophie Frieden zu schließen als mit der Kunst des Heidentums. Die unsichtbaren Sünden der Philosophie konnten der großen Menge verborgen bleiben, und das priesterliche Herrschertum fühlte sich stark genug, ihren Irrtum zu widerlegen. Aber die sinnliche Schönheit der alten heidnischen Marmorgötter stand offen vor aller Augen und bildete eine ständige Beunruhigung für den Frieden der Seele. Denn die jungen Barbarenvölker waren außerstande, das Nackte als Gebilde schöner Formung zu genießen. Sie mußten durch diese Offenbarung des Fleisches notwendig zu sinnlicher Lust gereizt werden.

Was aber weiter noch zur Verurteilung des Plastischen führen mußte, das war der Glanz und die sinnliche Heiterkeit, welche von diesen Marmorbildern ausstrahlte. Das Christentum trug die schweren Falten des Schmerzes und mußte deswegen von Abscheu und Widerwillen ergriffen sein gegen die nackte Lust der heidnischen Plastik. Die unerhörte Idee eines leidenden und sterbenden Gottes und die absolute Verneinung der Sinnenwelt — das waren Momente des Urchristentums, welche zu einer tödlichen Feindschaft gegenüber der Kunst und insbesondere der Plastik führen mußten.

Erst damals, als das Christentum aufhörte, absolute Mystik, Abgeschiedenheit und Erwartung zu sein, konnte es die sinnliche Erscheinung der Kunst dulden. Nur vor der Darstellung des Nackten bebte es zurück. Deswegen mußte die Plastik ganz zurücktreten und ihr Schöpferwort „werde" verklingen, das die Individualität von allen Umhüllungen befreit und sie ganz frei und offen in der Ganzheit ihres Eigenwesens hinstellt. Die Plastik ist die sichtbarste von allen Künsten, die am wenigsten andeutet und hindeutet, sondern alles sichtbar macht und darstellt. Deswegen kann sie von der Religion, die das Geheimnis liebt, leicht mißverstanden werden.

Das neue synthetische Zeitalter, das alles Wertleben unter der Herrschaft der Religion ordnen wollte, bedurfte der Kunst vor allen Dingen, um dem neu geoffenbarten göttlichen Wesen ein Haus zu bauen. Ein großes Blatt in der Geschichte der Architektur ist die Entwicklung von der Gedrungenheit des alten Basilikenstils bis zur schlanken Freiheit des gotischen Domes. In dieser Hinsicht vermochte das Mittelalter dem Griechentum etwas Gleichwertiges zur Seite zu stellen, indem es der schönen Proportion des griechischen Tempels und seiner Betonung der Horizontalen gegenüber die Vertikale auf das schärfste betonte. Schöner wohl und einladender zum Verweilen erscheint der griechische Tempel mit seiner lichten Säulenhalle und dem verschwiegenen Geheimnis der Cella. An ihm ist alles ruhig, einfach und schlicht, groß und würdig. Hier kann die gottsuchende Seele in der Fülle schöner Formen eine Erfüllung ihrer Sehnsucht finden.

Dagegen hat der gotische Dom die Beziehung zur schön menschlichen Behausung abgebrochen. Sein ungastlicher Riesenturm weist zum Himmel. Er hat etwas von der Poesie des Märchenwaldes, da Riesenbäume, dicht mit Efeu besponnen, die breite Kronen erheben, und alles wird so ruhig, daß wir das Große und Unvermeidliche nahen fühlen. Gleichzeitig aber waltet auch ein derber Humor und eine trunkene Lust zu allerhand Gestaltung, die selbst das Derbe und Fratzenhafte als Schmuck des Gotteshauses nicht vermeidet. Der gotische Dom gibt uns kund, daß ein ganz neuer Geist in der Kunst geboren ist, daß der Gestaltungswille andere Bahnen geht und die Schöpferkraft des plastischen Herrscherwillens sich zur prophetischen Erlösertat verklärt, wie es die harmonische Musik dann später ausgesprochen hat. Zwischen der Gotik und dem Geist der Musik besteht augenscheinlich eine Verwandtschaft. Deshalb konnte Schlegel die Gotik als gefrorene Musik bezeichnen.

Die Plastik wurde wieder in die Architektur hineingenommen und fristete im Schatten des Gotteshauses ein untergeordnetes Dasein. Hier wurden ihrem Sichtbarkeits- und Offenbarungswillen Hemmungen bereitet. Nur als Flachskulptur in Nischen und als Relief durfte sie erscheinen. Dem Profanen

vollkommen abgewendet, sollte sie lediglich der Illustration einer heiligen Legende dienen. Schwach und schemenhaft, ohne Individualität mußte sie bleiben. Ihre Sehnsucht nach Kraft und Fülle durfte sie nicht befriedigen, und in die Dichtheit faltiger Gewänder mußten diese Leiber ihre starre dürre Nacktheit verhüllen.

Die Kunst wird unpersönlich. Alle Gebilde der gleichen Zeit tragen ein absolut verwandtes Gepräge. Es handelt sich nicht mehr um Offenbarung des persönlichen Wesens, sondern um die Herstellung eines durch die Tradition gegebenen Schemas. Wie die Plastik vermochte auch die Malerei nicht zum vollendeten Ausdruck zu kommen, wenn sie auch jene erheblich übertraf. So schön und liebenswürdig die Fresken von Giotto ansprechen mögen, auch sie verraten noch deutlich den Mangel an persönlichem Leben und eine leise Starrheit und Gebundenheit.

p) Die mittelalterliche Dichtkunst.

Dem synthetischen Charakter des Mittelalters entsprechend, liegt der Nachdruck der Leistung auf der mittleren der Künste, die von der Musik als der Kunst des Unsichtbaren und der Plastik als der Kunst des Sichtbaren gleich weit entfernt ist, auf der Dichtkunst. Hier hat nun das Mittelalter das große moderne Epos geschaffen, das dem homerischen Epos vollkommen ebenbürtig zur Seite tritt: die göttliche Komödie. Jenes war geschaffen worden als die ursprüngliche Einheit des Wertlebens, wie sie in dem antiken Mythos sich kund tat, noch nicht von Gegensätzen zerklüftet, dieses wurde geboren, als die Religion Christi es unternommen hatte, eine neue Einheit als Symbol des Endes zu begründen. So spiegelt denn das Dantische Epos die mittelalterliche Welt in ganz ähnlicher Weise, wie Homer in seinem großen Gedicht die griechische Welt widerstrahlt. Am Ende einer großen Epoche fassen beide noch einmal eine gestaltenreiche Welt zusammen, die durch die Jahrhunderte ging. Während uns aber der griechische Dichter diese Gestaltenwelt unter dem tiefblauen Himmel des Südens in der Schönheit des nackten Lebens schauen läßt, und er nur schüchtern und zögernd die Pforten der Unterwelt berührt, führt uns Dante unmittelbar in die schweigende Welt des Todes hinein, indem er der lichten Sonne und ihrem farbigen Leben den Rücken wendet. Das Epos Homers ist ein großes Lied der Lebensfreude und der Lebensbejahung. Dantes göttliche Komödie verneint die Sinnenwelt. Sie beginnt mit einer großen Geste der Abkehr. Der Dichterheld wandelt durch Nacht und Grauen einem neuen Lichte zu. Homer schildert den Zug in die Ferne, das Aufgeben der trauten Heimat um der geraubten sündigen Schönheit willen und singt dann als notwendige Ergänzung das schmerzlich-süße Lied von der Wiederkehr des irrenden Odysseus, der über alles die irdische Heimat begehrt. So ist der Weg bei Homer Auszug und Heimkehr, bei Dante aber eine Wanderung zur ewigen Heimat, ein Weg der Steigerung und Erhebung, der durch die Tiefen der Hölle herab den Weg der Läuterung hinauf zu den seligen Höhen des Paradieses führt.

Am größten ist ihm die Hölle gelungen, der Ort der Verdammnis und der ewigen Qual, die Statt, wo die Verlorenen hausen. Wenn die Erscheinungen

des Infernos auch wie aus quirlendem Nebel emportauchen, so verdichten sie sich doch zu durchaus plastischer Gestaltung. Das Grauenhafte und Furchtbare geht hier so über alles gewohnte Maß hinaus, daß die Vorstellung des Dichters bei jeder neuen Vision immer wieder wie vor einem Rätsel steht. Etwas Grauenvolles, Unfaßbares taucht aus dunklem Grunde hervor, eine Bewegung, ein Vorgang, eine Handlung, die allen Gesetzen des Menschlichen Hohn spricht. Und dann ertönt eine Stimme leise, schmerzerfüllt und verzweifelt, die redet von sich, ihrem Schicksal und der ausgestandenen Qual. Denn eine Erleichterung ist es, das namenlose Leid herauszustammeln und herauszuschreien dem Fühlenden gegenüber. Und indem sie spricht und redet, wird dem Dichter alles deutlich und verständlich. Die Geschichte erklärt die Unbegreiflichkeit der Höllenstrafe, deren Furchtbarkeit vor allem darin liegt, daß sie immer die gleiche ist und keinen Wechsel kennt. An die Stelle der immer neuen Gestalten des wechselnden Lebens ist die eine furchtbare Situation getreten.

Dante steht an der Grenze einer großen Menschheitsepoche. Doch ist er in der Hauptsache zurückgewandt, zugehörig dem Mittelalter, wenn auch die neue Zeit sich schon in seinen Werken ankündigt. Das analytische Zeitalter, das nunmehr folgt und bis zur Romantik reicht, hat die höchste Entfaltung des künstlerischen Lebens zur Folge gehabt. Und zwar hat diese Entwicklung, die von Italien ausging, der Reihe nach alle Kunstgebiete ergriffen, um sich schließlich in der Musik zu vollenden. Noch bleibt die Kunst in der Hauptsache von dem Schöpferideal der Plastik geleitet, aber von ferne kündigt sich schon das ganz Neue an. Auch hat die Physignomie der Kunstwelt insofern eine Veränderung erfahren, als das große Kunstwerk im Gegensatz zur Antike nicht mehr die Harmonie des Wertlebens zum Ausdruck bringt in der Gestalt einer ruhigen proportionalen Schönheit, sondern vielmehr die leidenschaftliche Bewegung des Wertgegensätzlichen. Auch die Spätantike hat diese Form der Darstellung schon gekannt, wenn auch in gedämpftem Maße, sogar auf dem Gebiet der Plastik, wie die Laokoongruppe beweist. Nunmehr aber gelangte das neue Prinzip erst zur Vollendung.

q) Die Renaissance.

Das analytische Zeitalter, das mit der Renaissancebewegung beginnt, war der Kunst besonders geneigt und ließ ihrer Entwicklung nicht nur jede Freiheit, sondern förderte mit allen Kräften ihren Aufschwung. Auch der antike Mensch hatte ein starkes Lebensgefühl im Verhältnis zur Kunst in seiner starken Bejahung des sinnlichen Daseins, aber noch war ihm verhüllt, wieviel das Schöne doch für das Ganze der griechischen Kultur bedeutete. Die Renaissance war der Schönheit des sinnlichen Daseins zugewendet und wußte, wie groß und unersetzlich die Bedeutung der Kunst für die Erfüllung und Vollendung des schönen Lebens ist. Und so trieb dieses Zeitalter denn einen Kultus mit der Kunst und dem Künstler, der seinem alten Dienst, der Verherrlichung der christlichen Religion, mehr und mehr entzogen wurde und nunmehr das Profane verherrlichte, die sinnliche Schönheit und die geistige und weltliche Macht.

r) Die Frührenaissance.

Über den Gestalten des Quattrocento liegt noch der Goldglanz des Mittelalters. Auch über seiner schönen Erfüllung: Sandro Botticelli. Nichts in der Welt ist ihm an zarter Liebliehkeit zu vergleichen. Es ist, als ob ein weicher Frühlingswind diese Gestalten ergriffen hat und sie in melodischen Rhythmen wiegt. Die armen Glieder, die solange gebunden waren und sich dem Lande der Verheißung entgegendehnten, die schönen bleichen Opfergestalten, zum stillen Schauen bestellt, ergriffen von der großen Offenbarung des Heiligen, sie sind von einem neuen Lebensgefühl, von sanfter Daseinsfreude ergriffen und regen sich in trunkener Lust. Sie haben das dürre Schema abgeworfen, um Apostel und Heilige zu sein, sie sind zu schönen lebensvollen Wirklichkeiten und Individualitäten geworden. Sie sind, mit des Künstlers Augen gesehen, liebe Gestalten mit schlanken Leibern, hohen Augenbrauen und reich quellendem Goldhaar, Mädchen von Firenze, wie du sie dort noch sehen kannst, und das ganze Leben der Heimat leuchtet in hellen Farben auf. Noch aber sind diese Gestalten nicht absolut geworden und in sich ruhend, noch verraten sie nicht die große innere Bewegung, noch sind sie nicht von den unendlichen Tiefen der Idee erfüllt. Schöne Blumen sind es, die sich dem Licht entgegen neigen, aber sie vermögen noch nicht dem Größten eine Sprache zu geben, das in schweigenden Tiefen ruht. Das ist zuerst und in unerhörter Weise von Michelangelo geschehen.

In der Kunst des Quattrocento ist der Mensch noch nicht alles. Der Künstler gestaltet ihn in kleineren Verhältnissen und ordnet ihn ein in Landschaft und Umgebung. Der üppige Fruchtgarten in Botticellis Frühling, in den die Liebesgöttin ihren Einzug hält, und die schöne Renaissancehalle des Abendmahles von Ghirlandajo umfangen mit Milde den Kreis leichtbewegter Gestalten. Später drängt die menschliche Gestalt die Natur immer mehr in den Hintergrund und füllt die ganze Fläche des Tafel- und Wandgemäldes aus.

Es war in jener Zeit, da die Plastik wieder mächtig wurde und sich auf die Schönheit der nackten Gestalt besann. Damals feierte Donatello den Reiz der jugendlichen Glieder in der Gestalt des Hirtenknaben David. Seine Meisterhand erschuf die Figur des heiligen Georg als jugendlichen florentinischen Ritter. Erfüllt von dem Geist einer neuen Zeit, suchte er der Kunst immer neuen Boden zu gewinnen und wagte sich mit kühnem Wurf an das nie Versuchte.

s) Michelangelo.

Im Cinquecento erreichte die bildende Kunst zum zweiten Mal in der Entwicklung der Menschheit den Gipfel der Vollendung. Die italienische Kunst dieser Zeit kann dem Zeitalter des Perikles als ebenbürtig zur Seite gestellt werden. Blieb auch die griechische Plastik unerreicht, so errang dafür die Malerei den höchsten Ausdruck. Diese große Kunst des Cinquecento hat die Antike zum Vorbild genommen, aber niemals in sklavischer Weise sie nachgeahmt. So ist denn damals eine neue Kunstwelt geworden mit einem von der Antike sehr verschiedenen Angesicht, die Dinge zu Gestalt und Ausdruck brachte, die nie zuvor gesagt waren; und der Entdecker dieser neuen Kunstwelt war Michelangelo.

In ihm arbeitete ein nie geahnter Schöpferwille. Der Geist der Plastik war in ihm absolut, der wie ein Bildhauer malte und doch gleichzeitig die Gesetze des Malerischen vollkommen beherrschte und mit den hellen aquarellartigen Farben seiner Riesenwandgemälde unbetretene Pfade wandelte, vor denen jeder andere wie dieser Riesengeist scheu zurückbeben mußte. Die Kunstwelt, die er uns offenbart, ist nicht mehr erfüllt von der Einheit des Wertlebens und somit die Offenbarung der Harmonie, der Schönheit, des Ebenmaßes, der Ruhe, sondern im Gegenteil: Michelangelo will als Gesetz der Welt den Wertgegensatz offenbaren.

Seine Gestalten kennen nicht den zarten Ausdruck sinnlicher Schönheit, der junge Sklave des Louvre vielleicht ausgenommen, sie setzen sich über die Gesetze der Proportion hinweg, die das Auge erfreuen und erfrischen, das der schönen Gestaltung des Leibes nachgeht. Wie von einem innerlichen Sturm ergriffen, sind sie hingeführt zu leidenschaftlicher Bewegung und großer mächtiger Gebärde. Die Glieder in ihrer verschiedenartigen Stellung und Haltung verraten die innere Erregung und das Gesetz der Polarität, das ihr zugrunde liegt. Daß das Wertreich in sich feindlich zerrissen ist, daß es kein Reich der Ruhe gibt, auch nicht im vernünftigen Leben, das sich der gemeinen Sinnenwelt entgegensetzt, das hat Michelangelo kundgetan. Die Kunst, die hier erscheint, will große und komplizierte Gemütsvorgänge ausdrücken. Wie der große Schauspieler in immer neuer Pose und ewig wechselnder Erscheinung den Sinn der Gestalt zum Ausdruck bringt und erfüllt, den der Dichter vorgezeichnet und geschaut hat, so deuten die Gestalten Michelangelos immer wieder etwas neues an. Sie enthüllen die Mysterien des inneren Lebens so absolut dramatisch in ihrer Erscheinung, wie die Marmorbilder der Antike ganz überwiegend durch den epischen Geist der Ruhe bestimmt waren. Die großen Gestalten der Sixtina, was sind sie anderes als eine Ausdrucksgebärde des religiösen Geistes!

Der künstlerische Schöpfungswille hat dem religiösen Geiste Sprache verliehen. In Michelangelos Werken treten uns religiöse Ideen entgegen, doch sind diese los und ledig aller Beziehung zum religiösen Dogma und ganz im künstlerischen Sinne verstanden. Man kann ja in den seltsamen und außerordentlichen Gestalten, die Michelangelo geschaffen, etwas Religionsfeindliches vermuten, denn ganz augenscheinlich haben sie alle kein Verhältnis zur übersinnlichen Welt, sofern ihnen der freie Ausblick ins Transzendente fehlt, der uns bei Rafael überall begegnet. All die Geschöpfe, die Michelangelo geschaffen hat, stehen unter dem Druck einer ungeheuren Schwere. Sie haben alle etwas Lastendes, Trostloses und Einsames an sich. Sie sind zu einem großen künstlerischen Leben befreit, aber diese Befreiung ist noch keine vollkommene Erlösung. Sie sind zum Leben erweckt, um in der Sphäre des sinnlichen Lebens das denkbar Höchste zu bedeuten[1]). In der Schönheit und Kraft ihrer Glieder, in der großen Formgebung, die ihnen zuteil geworden ist, haftet ihnen doch auch wieder etwas unüberwindlich Schmerzhaftes an. Diese Gestalten sind nicht schön und selig wie die griechischen Göttergestalten.

[1]) Vgl. hierzu Simmels Auffassung des Michelangelo: Logos Bd. I H. 2, S. 207 ff.

Aus dem Marmor soll die künstlerische Erscheinung hervorgehen, die dort im geheimen vorgezeichnet ist und ungeduldig der Erlösung harrt. In dem weißen Marmorblock werden schon von der Hand der göttlichen Weltkraft die Linien vorgebildet, in denen einmal der weiße Körper mit seinen leuchtenden Formen, vom Künstler herausgelöst, vor dem staunenden Blick erscheinen wird. Diese Körper, die Michelangelo in Marmor und Farbe bildet, sind kräftig, muskulös und athletisch geformt, ein trotziges Heldengeschlecht, von heroischer Kraft und Leben erfüllt; ein neues Schönheitsideal von Männlichkeit und Weiblichkeit, dem Schönheitsideal des Griechentums entgegengesetzt. Nichts ist verfehlter, als von dem gattungsmäßigen Charakter dieser Naturen zu sprechen; denn das Gattungsmäßige ist das Durchschnittliche und Gleichgültige. Sie sind auch keine Typen in dem Sinne, daß sie etwa das Berufsmäßige bestimmter Menschenklassen zum Ausdruck brächten oder als starre Allegorien das Persönliche hinter dem Allgemeinen verschwinden ließen. Vielmehr ist in ihnen das Allgemeine und das Besondere auf das innigste verbunden. Sie sind vollkommen individuell nach Ausdruck, Gestalt und Gebärde, einzig in ihrer Art und unvergeßlich. Und dennoch sind sie allgemein, sofern sich in ihnen das geistige Leben, so etwa das religiöse und künstlerische Bewußtsein, in vorbildlicher Weise offenbart und in der Gestaltung seltener und erlesener Gefühlswelten eine so reiche symbolische Sprache redet, daß alle enge menschliche Begrenzung überwunden ist. So ist Jeremias nicht nur die bestimmte historische Erscheinung, durch Rasse und Nationalität begrenzt, sondern er ist der Prophet, wie er überall und immer im dunklen Buch des Schicksals liest und über die Furchtbarkeit der Visionen, die er geschaut, zu einsamem Schmerz erstarrt.

Das Rätsel der Sixtina ist nur zu verstehen, wenn man von der Idee des Gesamtkunstwerkes ausgeht. Das Dargestellte sind die beiden Wege: der Weg der Emanation und der Weg der Rückkehr, die Idee der Schöpfung und Erlösung. Der Weg der Emanation geht aus von dem einsamen Gott, dem reinen Schöpferwillen der Gestaltung. Gott Bildner ist allein: die reine Form, die in sich ruhende Weltkraft. Und er sprach das Wörtchen „werde". Und die Einheit wird zur Vielgestalt reiner schöner göttlicher Wesen, herrlicher nackter Engelscharen, die von Allvaters Brust sich niemals entfernen, die sich selig anschmiegen an den Saum seines Mantels. Und sein Schöpferwille dringt weiter und weiter auf dem Wege der Individuation zu immer größerer Vielgestaltigkeit, bis er plötzlich vor ihm liegt, der nackte hilflose Mensch, das große Problem der Welt, und das Licht der Vernunft durch die göttliche Hand zu ihm hingeleitet wurde. Er, der dann nicht einsam blieb, dem Gott das Weib zur Gefährtin gesellte. Beide anfangs gar schön und rein, dann aber verunstaltet durch die Sünde, das entstellte und entweihte Kunstwerk des Lebens. Und wie dann der hohe göttliche Zug in die Tiefen der Armseligkeit und Gemeinheit führt. Gegen die schnellenden Wogenmassen kämpft mutig ein heroisches Geschlecht. Unvertilgbar ist der Mangel, die Sünde, die Begrenzung. Auch in dem auserwählten Geschlechte Noahs frißt sie weiter fort als die abscheuliche Neugier des Geschlechtes, und die hohe Reinheit des göttlichen Schöpfungsaktes endet als Tragikomödie in einer gemeinen Farce, in neuer Schuld, in Noahs Schande.

So der Weg der Entfernung, der Abkehr von Gott, der Weg der Individuation, und dem gegenüber auf den Seitenwänden der Kapelle die Sibyllen und

Propheten und die Vorläufer des Hauses David in langer Reihe, die Geschlechter, aus denen seine Göttlichkeit hervorging. Die Sibyllen und Propheten, sie sind die großen Wissenden, die Suchenden, die in den geheimen Büchern lesen, unbewegt in ihrer Abkehr von der Welt, oder plötzlich erregt werden von dem Nahen der Gottheit. Über ihre Haare geht der Odem Gottes. Aus trübem Sinnen fahren sie auf, ergriffen von der Nähe des Geheimnisses. In Leid versunken sitzen sie, erfüllt von dem Gedanken des unabwendbaren Schicksals. Mit sieghafter Hand weisen sie hin auf das Wort, das geschrieben steht, das schicksalsschwere, das Wort, dessen Erfüllung so nahe bevorsteht. Sie sitzen die einsame Nacht hindurch, immer in Erwartung des kommenden Heilandes. Ihre Augen sind erfüllt von dem Rausche der Ekstasis, und ihre Lippen öffnen sich zu Wunder und Weissagung.

Und daneben jene anderen in den stillen Hütten und Zellen, diese Müden, von der Last des Alltags hingenommenen Menschen. Sie warten und harren auf das Außerordentliche und Wunderbare, dem die Begrenztheit ihrer Natur sich entgegendehnt. Diese Armen, die sich nicht aus eigener Kraft erfüllen können, die niemals zum selbständigen Ausdruck gelangen, die verurteilt sind, in den Winkeln und Ecken zu sitzen, und aus denen doch das große Geheimnis Gottes hervorgeht. So brüten sie dahin in leerem Schweigen, jene, denen nur die Gebärde des Alltags eignet, die mitgerissen werden von einer dumpfen Gewalt, die nicht mit eigener Kraft ihr Schicksal formen können. Sie, die verurteilt sind, immer zu warten, und an denen das Große vorbeigeht, weil sie es nicht verstehen. Die Sprecher und Anwälte dieser vielhundertjährigen Geschlechter sind die Sibyllen und Propheten. Sie forschen für sie und rufen zu Gott und erschauen den Tag der Erlösung.

So der Weg der Entfernung von Gott und jene, die den Weg der Rückkehr bereiten, und die lange endlose Zahl der Wartenden. Wo aber ist das Ziel, das Erlösende? Scheinbar zu rein dekorativer Wirkung herabgesetzt, ist es doch das Bestimmende für jene leidenschaftliche Bewegung, die durch die hohen Räume geht: die Schar der Sklaven, jene zwanzig schönen Jünglingsgestalten. Kränze binden sie, um das Wappen des stolzen Priesterfürsten zu schmücken. Sie sind jene Welt plastischer Gestalten, die ihn umschwebte, als er am Juliusdenkmal schuf. Der junge männliche Körper in immer wieder neuer Bewegungsform, das entsprach am meisten seinem Ideal von sinnlicher Schönheit. Was dem Bildhauer vorschwebte als die vollendete Form, das hat er in diesen unvergleichlichen Gestalten zu malerischer Darstellung gebracht. Gewiß, die Welt ist entweiht und ihre reine Schönheit dahingeschwunden, schwer und dunkel ist der Pfad der Erlösung, die Masse brütet stumm und ausdruckslos dahin, nur um das Kleine und Gemeine bekümmert. In wenig großen Menschen regt sich die große Sehnsucht nach Gott und die bestimmte Gewißheit, daß es ein Erlösendes gibt. Dieses Erlösende selber aber kann im Sinne des großen Künstlers nur das Schöne sein, das uns von aller Dumpfheit und Enge befreit und als eine Welt der Gestalten dem schauenden Blick erscheint: die nackte Sklavenschar als Typen plastischer Ausdrucksmöglichkeit, als das selige Ziel der Vollendung.

Und dieselbe Idee der Erlösung in ästhetischer Übersetzung scheint auch als Sinn des Juliusdenkmals gedacht zu sein. In den Stein ist die Statue gebannt.

im Marmorblocke ruht das schöne Bild und harrt der Befreiung. Der Künstler befreit durch Gestaltgebung. Diese Gestaltgebung weisen die Figuren des Juliusdenkmals in sehr verschiedenem Maße auf. Der Grundstock des Denkmals wird gebildet durch Hermen, an denen Sklaven, Kriegsgefangene gefesselt sind. In der Hermenfigur hat sich nur der Kopf der schweren Bindung des Marmors entwunden. Die ganze Gestalt ist noch von einem dichten Marmormantel umhüllt. Die nackten Kriegsgefangenen sind aus dem Marmor hervorgetreten, aber an die Hermensäule mit schweren Banden gefesselt. Sie können sich nicht losringen und brüten in schweigendem Trotz oder sind wie jener eine Schöne der qualvollen Wirklichkeit entrückt, von Müdigkeit überwältigt, im Traumesbann. So verkörpert die ganze Unterstufe des Denkmals den Geist der Schwere, der Bindung und Knechtschaft. Darüber aber thronen die freien Riesengestalten des Petrus und Paulus gewaltig, über menschliches Maß erhaben. Sie gehören zu denjenigen, die von dem Wehen des Geistes erfüllt sind, und ungeheuer ist die Macht, die von ihnen ausgeht. Auf der höchsten Stufe aber sollte sich nach des Meisters ursprünglichem Plan das Wunderbare vollziehen, die Aufnahme des großen Papstes in das Reich der übersinnlichen Gestalten.

t) Corregio.

Wenn Michelangelo wie ein Plastiker malt und, weil er die Natur verachtete, auch als dekorativen Aufputz und den menschlichen Körper wählte, wenn er Modellierung und Zeichnung unterstrich, weil er den Schmelz der Farbe ein klein wenig verachtete, so in Correggio ein vollkommener und absoluter Maler. Michelangelo steht in einer Linie mit Shakespeare und Dostojewski. Michelangelo ist nicht nur der Plastiker, sondern auch der Dramatiker unter den Malern, und gerade das dramatische Moment tritt auch in den epischen Erzählungen des großen russischen Künstlers so mächtig hervor, der wie Michelangelo die Natur verachtete und nur den Menschen darstellen und verkünden will. Die ungeheure innere Bewegung, die Leidenschaft bis zum Wahnsinn, sie hat den großen Bildhauer stofflich ebenso gereizt wie den großen Dramatiker und den unerreichten modernen Epiker. Ganz anders Correggio, der Meister der Farbe, der nur Maler war und in schöne Landschaft die lieblichsten Gestalten gebildet. Er hat die weichen und zarten Gestalten junger Frauen, Kinder und Jünglingsknaben unerreicht vollendet dargestellt. Er ist lyrisch bis zur trunkenen Begeisterung der religiösen Ode. Sein großes Kuppelgemälde in Parma kann den Wandgemälden der Sixtina nach Großartigkeit des Stiles und der Anlage vergleichsweise zur Seite gestellt werden. Die Idee der absoluten Erhebung hat Correggio dargestellt. Seine Himmelfahrt der Maria erinnert uns an Rafaels Transfiguration. Die Apostel stehen und schauen auf hoher Balustrade, kräftige, ein wenig derbe Männergestalten. Ihre Augen leuchten in seliger Entzückung, der Rausch der Ekstase beseligt sie angesichts der göttlichen Vision. Maria schwebt im freien Fluge zum Himmel empor, umgeben von einer Fülle himmlischer Gestalten, und auf dem Rande der Balustrade, den Aposteln nah, erblicken wir Gruppen von Engelsknaben und -jünglingen, die Fackeln anzünden, um dem erhabenen Schauspiel

zu leuchten. Diese nackten Knaben und Jünglinge gehören in dem zarten Spiel ihrer Glieder und in der Lieblichkeit ihrer Gesichtsbildung zu dem Schönsten, was jemals ein Künstler gemalt hat.

u) Shakespeare.

Im Zeitalter der Renaissance hat Shakespeare die neue Form des Dramas geschaffen, die das äußere Schicksal in der Gestalt einer waltenden Gottesmacht in den Kreis der Handlung nicht einbezieht, sondern höchstens noch das Zwischenreich der Dämonen als Geistererscheinungen in das Schicksal der Helden eingreifen läßt. Das äußere Schicksal ist gewissermaßen zu einem inneren geworden, sofern es unmittelbar aus dem Charakter und den Leidenschaften der Personen hervorgeht und so das tragische Gefühl des Schmerzes erweckt. Und indem die Gottheit nicht mehr als bestimmende und versöhnende Macht in die Handlung eingreift, kann der Wertgegensatz noch weit schroffer und unverhüllter hervortreten. Die Gestalten, die hier geschaffen sind, fordern in ihrer Darstellung zum leidenschaftlichsten Ausdruck und zur höchsten Gebärde auf. Es handelt sich in der Stoffwahl immer um Persönlichkeiten von großen Dimensionen, die Helden der Tragödie sind gewaltsame und seltene Menschen. Und wenn die tragische Verkettung von Schuld und Schicksal unerträglich wird, dann umhüllt diese Menschen schließlich die Nacht des Wahnsinns. Der Wahnsinn erlöst von der Macht des Leidens. Er setzt den freien Vernunftmenschen wieder zur Natur herab. Dort führt er dann in der Natur das bloß elementare Dasein der Instinkte. Das Allgemeine nimmt ihn auf als Brücke zur Nacht des Todes. Eine eigentümliche Problematik aber bringt der Wahnsinn als Erlösungsmittel mit sich, sofern er, zu absoluter Herrschaft gelangt, die Aktionsfähigkeit des Helden vollkommen zerstört. Deswegen schildert Shakespeare den Helden gern an der Grenze des Wahnsinns, oder wenn er dem Zustand der Reflexionslosigkeit und des Sinnlosen verfallen ist, wie König Lear, dann läßt er aus jener schweren, düsteren, aber schmerzlosen Welt manchmal etwas Sinnvolles hindurchtönen, ein Wort oder eine kurze Redewendung, welche die Seele innig ergreift, so wie uns auf einem zerstörten Instrument der helle und reine Klang einer Saite oder ein schöner Akkord so tief und unmittelbar berührt. Das Symbol der Rückkehr zur Natur ist für alle diese Menschen, die der Qual der Reflexion los und ledig sind, der Schmuck taufrischer Blumen, der bunte Kranz auf dem vernunftlosen Haupt. Kinder werden sie wieder und leben in der Welt der Instinkte friedvoll und ohne Schmerz.

Seltsam und einzigartig ist aber vor allen anderen die Gestalt des Hamlet, in der Shakespeare sein Größtes gegeben. Es galt den Menschen zu schildern, der ohne Kraft des Willens und der Tat von bohrender Reflexion besessen ist. Ihn, der sich dazu berufen fühlt, der Welt den Spiegel vorzuhalten, dessen zerstörendes Denken schließlich dahin gelangt, die Welt als ein großes Narrenhaus zu betrachten und ihren Sinn zu verneinen. Von all dem Sinnlosen, das er erlebt hat, auf das äußerste gequält, zerstört er sich selber auch im ruhelosen Nachdenken über seines Charakters Art. Er vernichtet allen mutigen Entschluß zur Tat und die schöne Welt des Gefühls, die er einst besessen und in der er

selig war und stark. In ihm, dem zarten theoretischen Menschen, wird also das Instinktive und Impulsive gleichsam durch die Reflexion verzehrt, und dadurch wird die Vernunft, die ja an sich ihre Spannkraft durch die Reflexion erhält, selber aufs schwerste bedroht. In einer furchtbaren Vision, die nur seinem Auge sichtbar ist, erblickt er die Gestalt seines toten Vaters und erhält durch ihn die Kunde von dem frevelhaften Mord. Seine ablehnende Haltung gegenüber der Welt verstärkt sich zu grenzenlosem Ekel. Aber welche Mächte soll er heraufbeschwören, um die rächende Tat zu vollziehen, da die Kraft seiner Instinkte gelähmt ist? Er muß Gewißheit haben und entschließt sich, vorläufig den Tollen zu spielen. Die Tollheit, die er spielt, ist aber nicht das freie Ausströmen dunkler Instinkte, sondern ein berechnetes Spiel der Reflexion. Er spielt mit den Menschen in freier Ironie, ohne sich selber zu schädigen oder zu entblößen. Gleichzeitig ist aber sein seelisches Gleichgewicht durch die furchtbare Erscheinung, die er erlebt hat, aufs äußerste erschüttert, und in die klare Vorstellungswelt tollironischer Betrachtungsweise bricht der dunkle Strom der gemißhandelten und tief verletzten Instinkte ein und äußert sich in grenzenloser Leidenschaft, in wilder Zerstörung, so vor allem in der Szene zwischen ihm und Ophelia nach dem berühmten Monolog, in der furchtbaren Szene mit der Mutter und in der Handlung an Opheliens Grabe.

So kommt das Seltsame heraus, daß Hamlet dort, wo er den Tollen spielt, klar und gesund und dort, wo er sich gesund wähnt, wahnsinnig ist. Sein (gespielter) Wahnsinn ist Vernunft und seine (nichtgespielte) Vernünftigkeit ist Wahnsinn. Der Wahnsinn aber ist die Erlösung von der Qual der Dinge. Dort, wo er erlöst scheint, ist er gebunden, und wo er gebunden scheint, ist er erlöst.

Das shakespearische Drama umfaßt die Welt der trüben und der heiteren Dinge. In seinem großen Trauerspiel und Lustspiel des Lebens sind ganz im platonischen Sinne Freude und Leid gemischt. Das Drama in Shakespeares Geist widerstrebt der engen Auffassung der Tragödie, wie sie Aristoteles gegeben hatte. Er war ein großer Dramatiker und auch ein starker Lyriker. In den hohen Ernst der dramatischen Handlung klingt die Schellenkappe des Narren hinein und auch der Sehnsucht und der Liebe süßes Lied. Sonst aber ist die Verbindung mit dem Musikalischen abgebrochen, der Chor ist aufgelöst, der dionysische Klang verstummt. Der hohe Geist plastischer Gestaltung hat alles zu höchster Sichtbarkeit geläutert.

Man hat wohl den realistischen Charakter von Shakespeares Gestalten im Gegensatz etwa zu den idealen Typen der Schillerschen Dramen betont. Aber Realismus und Idealismus sind für die Kunst wenig entscheidende Gegensätze. Die Entfernung von der Wirklichkeit, die Umbildung der Realität ist für den Künstler selbstverständlich und notwendig. Wird „realistisch“ als Bewertung eines Kunstwerks gebraucht, so will das Wort besagen, daß die Gestalten des Künstlers uns die Wirklichkeit vortäuschen, daß sie lebenswahr empfunden sind. „Idealistisch“ ist dann gleichbedeutend mit wirklichkeitsfremd, mit unlebendig. Gilt aber das Wort idealistisch als Wertbegriff, so weist es auf eine höhere Form des Wirklichen, auf einen gesteigerten Ausdruck des Lebens hin, und „realistisch“ bezeichnet in diesem Falle die ängstliche Nachahmung der Wirklichkeit, das Haften am Nüchternen und Alltäglichen. In

Wahrheit täuscht alle Kunst über das Leben hinweg, indem sie uns ein reicheres und größeres Leben vortäuscht, als die bedürftige Wirklichkeit kennt. Soll unter idealistisch nicht speziell der klassische Stil verstanden werden, dessen Neubelebung in einer fremden Kultur ein hoffnungsloses Unternehmen ist, so kann unter diesem Gegensatz nur ein Unterschied in der Stärke und in der Wahl des Ausdrucks verstanden sein. Die Häufung der Bilder und Metaphern, die kunstreiche Form des Verses im Drama, das laute Aussprechen geheimer Gedankenzusammenhänge im Monolog, alles das hätte dann als Kennzeichen der idealistischen Form zu gelten. Alles das findet sich aber auch bei Shakespeare.

v) Das neue Kunstideal und die Idee der Musik.

Es möchte fast so scheinen, als ob der Geist der Plastik, jener Geist der strengen Formung, der auf Individuation und deutlichste Betonung der Gestalt gerichtet ist, der in der bildenden Kunst vor allem mächtig wird, der aber auch in der Dichtung in der Deutlichkeit und Sichtbarkeit der Bilder sich kundgeben kann, als ob jener Geist des Kunstschaffens, der in der antiken Kunst so reich sich entfaltet hatte, in der Kunst des Cinquecento zu seiner zweiten Vollendung gelangt wäre. Seitdem wendet sich die Entwicklung allmählich einem neuen Kunstideal zu, das in der Romantik seine erste große Formulierung gefunden hat, eine Kunstwelt, die beherrscht ist von dem Geist der Musik. Der Geist der Musik ist der Geist der Verbindung und Verschmelzung, während der Geist der Plastik auf strenge Scheidung und Sonderung gerichtet ist. Die Plastik will alles sichtbar machen, die Musik verhüllen. Plastik heißt offenbaren und deutlich machen. Die Musik will erlösen von der Unseligkeit des Alleinseins und der Individuation. In der Plastik triumphiert das Individuelle, in der Musik das Allgemeine. Die Musik aber fand ihre Erfüllung in der Harmonie.

Die Entwicklung der modernen Plastik bleibt in der Hauptsache vom Geist Michelangelos beherrscht, sofern sie sich bemüht, das Wertgegensätzliche zu offenbaren, in der leidenschaftlichen Bewegung der Glieder, in der Sichtbarmachung starker seelischer Erregungen. Das Ideal der Ruhe und des kontemplativen Versunkenseins, wie es die Blütezeit des Hellenentums gebildet, fand eine unwürdige Nachahmung in den geistlosen Statuen und Marmorbildern der Barockzeit. Im allgemeinen muß man sagen, daß die bewegten Glieder mehr der Musik entsprechen als das Unbewegte, Träumende und Kontemplative, wie der Tanz beweist, der die Ruhe der menschlichen Glieder in Bewegung auflöst.

Der Geist der Musik kündigt sich schon in der Malerei des Correggio an. Diese absolute Malerei, die alle schroffen Übergänge in wunderbaren Abtönungen verschwimmen läßt, ist, wenn man will, die musikalische Malerei. Jedenfalls ist hier der Punkt erreicht, wo sich die Malerei aufs engste mit der Musik verbindet. Nicht umsonst sind jene Apostel des Kuppelgewölbes in Parma von mystischer Entzückung getrieben. Nicht umsonst löst sich die Stärke der Muskulatur und die große Sichtbarkeit der Glieder in schmelzende Weichheit auf. Die mystische Verzückung wird am besten von dionysischer Musik akkompagniert, und die zarten Körper der himmlischen Jünglingsknaben, die das

Licht der Fackeln entzünden, sie leben in seliger Hingabe an den versöhnenden Geist der Welt.

Der neue Geist der Kunst äußerte sich dann weiter in der Zurückdrängung der menschlichen Gestalt, welche die Liebe und Sehnsucht des plastischen Schöpferwillens gewesen war. Die Landschaft tritt immer mehr in den Vordergrund, die von Gestalten nur schwach belebte Landschaft, in welcher der Mensch als Glied der Natur erscheint oder als Mittel der Naturbelebung. Die Natur ladet zur Rückkehr in das Allgemeine ein. Ja, die von Michelangelo so verachtete Natur wird selbständiger Gegenstand der malerischen Darstellung. In ihr sieht die Kunst einen neuen Weg und eine Erfüllung ihrer Sehnsucht.

Der Geist der Musik, der die moderne Welt bewegt, und dessen tiefster Sinn zu suchen ist in der Bewegung zum Allgemeinen hin, eine Richtung des künstlerischen Bewußtseins, der auf religiösem Gebiet der Geist der Mystik und der Prophetie entspricht, dieser neue lebendige Geist äußert sich, wenn man seinen letzten Regungen nachspürt, in einer doppelten Bewegung, die nunmehr in immer stärkerem Maße das ganze Gebiet des künstlerischen Lebens ergreift und die aus einer letzten gemeinsamen Wurzel stammt: in Entformung und Verschmelzung.

Der Sinn jeder Kunst ruht auf Gestaltung und Formung, das Formlose kann nie als Kunstwerk gelten, aber innerhalb des künstlerischen Lebens gibt es diese beiden Möglichkeiten, daß nämlich entweder die Sichtbarkeit und die Individualität, die eine Qualität dieser Sinnenwelt ist, auf das äußerste betont, ja noch höher geformt und noch deutlicher gemacht wird, als sie in der sinnlichen Wirklichkeit erscheint; oder aber, die Sehnsucht der Kunst ist darauf gerichtet, diese sinnliche Schale zu zerbrechen und eine Welt des Unsichtbaren mit eigentümlichen Mitteln zu gestalten. Das erste ist die Aufgabe des plastischen Geistes, und wir verstehen von diesem Gesichtspunkt aus, wie das religiöse Bewußtsein der Mystik, das nach dem Unsichtbaren verlangt und das innere Auge des Geistes leuchten lassen will, diese Welt der plastischen Kunstgestaltung notwendig verneinen muß. In ihr findet sie die Sünde des magischen Bewußtseins wieder. Diese Marmorbilder sind Teufelswerk. Nicht nur wegen ihrer Nacktheit haben finstere Mönche griechische Statuen zerschlagen, noch war es allein der heidnisch polytheische Kultus, als deren Zeugen jene schönen Götter auftraten, die den Verdacht und Widerwillen der christlichen Eiferer erregten. Es war die Ablehnung jener Verherrlichung der sinnlichen Welt, die dem Geist der Plastik nun einmal gemäß ist. Der Geist der Musik aber widerstrebt der Sichtbarkeit und Individualität. Er schafft Formen des Gestaltlosen und Namenlosen, die auf die Unmittelbarkeit des Gefühls und auf die Welt des Übersinnlichen ohne jede bildliche Vermittlung hinzielen.

w) Die romantische Kunstform.

Ihre Mittel sind Entformung und Verschmelzung. Schon in der Entwicklung der Prosa, die im Zeitalter der Reformation und Aufklärung immer entscheidender hervortritt, kündigt sich der neue Geist an. Die Romantiker haben die Beziehung zwischen ihrer Kunsttheorie und dem großen Prosaroman wohl begriffen. Der Roman erscheint als die spezifisch romantische

Kunstform. In dem Roman liegt seiner ganzen Natur nach ein starkes Zurücktreten der äußeren Form, sofern von Rhythmus, Vers, Strophenbau sowie von der Häufung der Bilder, Gleichnisse und Metaphern abgesehen wird. Der Roman ist weniger stilisiert und geformt als das Versepos. Deswegen steht er in seiner Ausdrucksweise scheinbar dem Wirklichen näher.

Das große Prosaepos hat aber auch weiter die Tendenz, alle anderen Formen der Dichtung in sich aufzunehmen. Ursprünglich schien der Behandlung durch das Drama nur ein ganz bestimmter Stoff angemessen zu sein und diesem Stoff nur eine ganz bestimmte Form zu entsprechen. Unter diesen Voraussetzungen steht noch durchaus die große französische Tragödie eines Corneille und Racine. Erst der Geist der Musik hat diese neue Auffassung hervortreten lassen, daß dasselbe Erlebnis dramatisch, lyrisch und episch gestaltet werden kann, und als die Forderung einer besonderen Stoffwahl nicht mehr in ihrer Strenge geltend gemacht wurde, sind auch die äußeren Formen der Dichtung einander immer mehr genähert, was dann in der Romantik zu einem vollkommenen Verschmelzungsprozeß geführt hat. Der Prosaroman erschien als die allgemeine Kunstform, der dramatische, lyrische und epische Elemente in sich vereinigen kann. Das Lyrische regte sich in der dramatischen Form, das Dramatische im Epos, das Dramatische drang in das Lyrische ein und das Epische in die dramatische Kunstform. Vor allem erschien eine stark rhythmisierte Prosa als die universale Ausdrucksform des künstlerischen Erlebnisses. So ist in der modernen Kunst die starre Gattungseinteilung von Drama, Epos und Lyrik immer mehr flüssig geworden. Das Dramatische, Lyrische und Epische erscheinen als schwer zu bestimmende Elemente der künstlerischen Formgebung, die Teile desselben Kunstwerkes verschieden abtönen und sich häufig auf das engste berühren und durchdringen.

Immer undurchsichtiger und scheinbar regelloser wurde die Dichtung und zerstörte auch vollkommen den alten Gegensatz von Tragödie und Komödie. Soll uns die künstlerische Formung des Lebens vom Leben erlösen, so muß sie in dem neugeschaffenen Reich auch diese ganze Welt verklären, in der immer Leid mit Lust gemischt ist. Jedes Komische in der Welt hat seine ernste Note und jedes Tragische seine heitere. So mußte im Sinne des griechischen Theaters der Tragödie ein Satyrspiel folgen, aber das eine mußte dem anderen folgen, und so blieben sie zeitlich getrennt. Der musikalische, romantische Geist aber forderte ihre gegenseitige, lebendige Durchdringung.

x) Wolfgang Goethe.

Bevor wir jedoch die Idee der Romantik als den Beginn eines neuen synthetischen Zeitalters uns deutlich machen, müssen wir unseren Blick auf die große Gestalt richten, die, wie es uns scheinen möchte, an der Scheidegrenze zweier Welten steht. Wolfgang Goethe gehört nicht der neuen Zeit an, sofern er sich die Antike zum Vorbild nahm und eine ihr verwandte ruhige und hoheitsvolle Gestaltenwelt schuf, und dennoch zählte ihn die Romantik zu den ihren. Das hängt damit zusammen, daß er den Versuch gemacht hat, jenen plastischen Geist der Kunst, wie er vor allem in Griechenland so groß und schön geblüht, mit dem Geist der modernen synthetischen Kunst zu versöhnen,

bzw. in der Fülle seiner Leistungsmöglichkeit bald in der Welt der Hellenen, bald in der neuen Welt verweilte. Wenn er in Tasso und Iphigenie über das hellenische Vorbild hinaus Schönes und Unersetzliches schuf, so konnte die Romantik den Faust und Wilhelm Meister als Erfüllung ihrer Sehnsucht betrachten. Denn in beiden schien die Idee der Begrenzung, welche für die ganze alte Kunst so charakteristisch war, vollkommen aufgehoben und das Prinzip der romantischen Verbindung oder, wie sie selber gerne sagen, Verwirrung verwirklicht zu sein.

Goethe kam von einem unkünstlerischen Zeitalter her, das Verstand und Gefühl in Zwiespalt gesetzt hatte, das entweder klug ausgerechnete Gedankenkunstwerke verfaßte oder aber in frei ausströmender Gefühlsinnerlichkeit vollkommen unbeherrscht in seinen Leistungen allen Regeln der Kunst Hohn sprach oder das Regellose zur Regel erhob. Das Zeitalter des Sturmes und Dranges, wie man es wohl genannt hat, mit seinen Idealen der Kraft und des Trotzes bereitete die neue Zeit vor. Und wenn der unkünstlerische Geist des Sturmes und Dranges das Wilde und Ungeordnete, das chaotisch Unbegrenzte hinausstellte, war der künstlerische Geist der Romantik darauf gerichtet, dem Unendlichen eine Sprache zu geben, das Unsinnliche zu Worte kommen zu lassen und alles Getrennte in liebevoller Umarmung zu verbinden.

In der Fausttragödie hat Goethe mit dem Drama alten Stils vollkommen gebrochen und das universale Kunstwerk geschaffen, in das die Lyrik ihre schönen Blüten gesenkt hat, ohne daß dadurch die dramatische Spannung im geringsten beeinträchtigt wird und daneben noch der ruhige Ton der epischen Erzählung zu Worte kommt. Und hier hat sich auch das Tragische mit dem Komischen verbunden in einer Weise wie nie zuvor. Leise noch klingt die Idee des antiken Dramas an, jene Notwendigkeit, die schicksalsbestimmend wirkt und die Idee der Wertgegensätzlichkeit mildert, weil schon der bloße Gedanke ihrer Bestimmung, die Vorstellung des göttlichen Puppenspieles eine einseitige Parteinahme verbietet und ganz zur Versöhnung stimmt. Aber dieser Gedanke der göttlichen Bestimmung muß die handelnden Personen als getrennt erscheinen lassen und die Stärke unserer Anteilnahme verringen. So steht das Göttliche wohl am Anfang, und wir wissen seine bestimmende Macht, aber es steht außerhalb der eigentlichen Handlung und greift auch nicht in das Erdenschicksal der handelnden Personen ein, sondern erst dann, als das Erdenschicksal des Faust abgelaufen ist. So steht das Unendliche am Anfang und am Ende und gibt dem universalen Kunstwerk nur die große Perspektive, ohne die Handlung zu begrenzen.

Schelling vermeinte, daß es der Mythos sei, der jedem großen Kunstwerk und speziell auch dem Faust den tiefen Kunstgehalt, den inneren Wert, die ästhetische Idee verleiht, weil die mythischen Gestalten eine ursprüngliche Poesie und Symbole des Göttlichen bedeuten. Diesen Irrtum haben wir schon früher zurückgewiesen. Im Faust ist es recht deutlich, daß hier die ästhetische Idee mit dem Mythos nur lose zusammenhängt. Es handelt sich um die Göttlichkeit des Strebens und des Tuns, um das ewig suchende und kämpfende Ich und insofern durchaus um das Ideal der modernen Zeit. Wertvoll ist die Tat, die am Anfang aller Dinge steht, sie trägt ihren Wert in sich. In ihrer absoluten Schrankenlosigkeit darf sie nie ermüden. Mit dieser hohen Lebensmacht ist

aber der Irrtum notwendig verbunden. Dasjenige, was uns als das Göttliche gegeben ist, läßt uns als begrenzte Menschen schuldig werden. Die große Persönlichkeit hat das Schicksal, über ihre Grenze hinausgehen zu müssen. In dieser Grenzüberschreitung liegt Gefahr und Größe zugleich.

Auf allen Gebieten des geistigen Lebens hat er sich versucht und auch hilfreich und tätig in das Leben eingegriffen, der einsame große Faust. Gar zu schwer hat er die Schranken empfunden, die ihn von der übersinnlichen Welt abschließen. Auch ist sein ganzes Wesen nicht zum seligen Schauen bestellt, denn er kann die Fülle der Gestalten nicht ertragen. So folgt er dem alten ewigen Lügengeist und wendet sich der Sinnenwelt zu, um sie wahllos zu genießen. Aber sein Tun wendet sich niemals zum Niedrigen und Gemeinen, sondern bewahrt sich in aller Schuld eine Höhe und Größe, die wir als tragisch empfinden und verstehen müssen. Er leidet schwer und würde den großen Gestaltenzug seines Lebens nicht ertragen, wenn ihm nicht manchmal ein seliges Vergessen beschieden wäre. So aber ist es ihm bestimmt und so hat er sich verpflichtet, daß er verloren sein will, wenn jemals der Genuß mit seinen Fesseln ihn so umstrickt, daß er verweilen möchte in gesättigter Umarmung sinnlicher Freuden. Und so hat ihn seine Liebes- und Schönheitssehnsucht in Gretchens stille Mädchenkammer, in den tollen Spuk der Zaubernacht, in einsame Kerkerzelle und stolze hellenische Schönheitspracht geführt, bis er schließlich durch des Kaisers Macht vor die würdige Aufgabe gestellt wird, als Schirmherr des Landes dem stolzen Meer Boden abzugewinnen. Immer aber begleitet ihn die Schuld bis zuletzt, bis zu jener feierlichen Stunde, da der süße Freiheitsrausch ihn erfaßt und die Idee der Volksbeglückung, das Wirken und Schaffen für ein großes Ganzes sein Herz mit freudiger Glücksfülle übermannt. In diesem Augenblicke möchte er verweilen, da so hohes Hoffnungsgefühl sein Herz höher schlagen läßt. Dieses Verweilenwollen macht ihn zum Verlorenen, aber nur dem Worte, nicht dem Sinne nach. Sein Verweilenwollen ist wirklich schön. Was ihn vernichten sollte, hat ihn wahrlich erlöst.

Der Faust und der Wilhelm Meister — an ihnen hat die Romantik sich gesättigt. Von ihnen ging ein großes Leben aus für das Kunstgefühl der damaligen Zeit. An ihnen rankte die romantische Theorie frei und mächtig empor. Sie wollte der Zukunft neue Wege weisen, ihr Aufgaben der Bildung stellen, an welche die Vergangenheit nicht gedacht hatte. Ihr kam es darauf an, den Sinn der Kunst und ihre Bedeutung für das Leben zu deuten. Sie stellte sich die Aufgabe, die Beziehungen zwischen den verschiedenen Kunstgattungen zu verfolgen und die Grenzen einander immer mehr zu nähern und schließlich zu verwischen. Sie hat die Auffassung vertreten, daß die Künste sich gegenseitig durchdringen und zu einer Gesamtwirkung vereinigen sollen. Die Erfüllung dieser Sehnsucht schien dann später in Richard Wagners Musikdrama gegeben zu sein.

γ) Die Musik des bel canto.

Vorläufig aber sollte erst der musikalische Geist zu vollkommener Selbständigkeit erwachen, wie es in der Kunst des bel canto geschah. Sie ist die absolute Musik, die in Beethoven und Mozart sich offenbarte. Nunmehr ist die Musik für sich selbst da und redet ihre ureigenste Sprache. Sie ist nicht

da, um etwa die Wirkung der Dichtung zu erhöhen oder auch, um das in ihr dargestellte Erlebnis noch deutlicher zu machen. Sie ruht in sich selber. Und wenn sie mit der Dichtung zusammengeht, so zerstört sie diese vielfach, indem sie zugunsten reiner Klang- und Tonwirkungen den Wortsinn und den Gedankenzusammenhang vernachlässigt. Der Geist der Musik mußte zuerst einmal bei sich wohnen und bei sich erstarken, um dann die Herrschaft über die gesamte Kunstwelt anzutreten. Beethoven und Mozart sind in der reinen und absoluten Musik die großen Gegensätze. Es ist gewiß einseitig, die Mozartsche Musik dahin zu interpretieren, daß sie die höchste Offenbarung der sinnlichen Genialität sei, die in Don Juan vollendet ist und in der dämmernden Unbewußtheit des schönen Pagen im Figaro und in der Beweglichkeit des wackeren Papageno in der Zauberflöte ihre Vorstufen findet. Aber soviel ist wohl gewiß, daß keine Musik so sehr wie die Mozarts imstande ist, die sinnliche Erotik in ihren verschiedenartigsten Formen in reichen Tonfluten darzustellen. Sie gibt die musikalischen Äquivalente für den Reichtum unserer Liebesgefühle, für die sie einen unerschöpflich wechselnden Ausdruck findet. Das leise Stammeln und Beben der Liebe in seiner Zartheit, Keuschheit und Schlichtheit, das erste Erwachen des sinnlichen Verlangens, die romantische Liebe, die durch Feuerströme und Fluten mit leuchtenden Augen dahinschreitet, von den weichen Klängen der Flöte begleitet, das derbe Liebesverlangen, das den starken Genuß des Augenblicks begehrt, und dämonische Leidenschaft, die schließlich alles zerstört und vernichtet. Mozart hat sie zur Darstellung gebracht. Er hat das romantische Wort zur Wahrheit gemacht, daß süße Liebe in Tönen denkt, und sein umfassendes Verstehen dieser Gefühlswelten, die er zu vollendeten musikalischen Ausdrucksformen gebracht hat, erweckt den großen Gegenpol des tragischen Gefühls, die reine Seligkeit der Freude. So hat er die Erfüllung jener romantischen Forderung gegeben, welche der klassischen Form der Tragödie, die Leid und Schmerz als tragische Grundgefühle erregt, die große Form der Komödie entgenstellen wollte, die uns in den reinen Äther der Freude erhebt. Die reine Sphäre des Schmerzes und die reine Sphäre der Freude, das sind zwei große Möglichkeiten künstlerischer Wirkungsweise. Dabei hat es nun augenscheinlich das Wortdrama bisher noch nicht vermocht, die große Linie der Freude vorzuzeichnen. Nur die Tragödie vermochte einen wahrhaft großen Stil zu erreichen, nicht aber die Komödie. Der reine Äther der Freude scheint nur durch die Klangwirkung des Tones hervorgebracht werden zu können.

Die Wirkung der Tonkomödie muß im Vergleich mit der Worttragödie notwendig eine umfassendere Wirkung ausüben, weil die künstlerische Verklärung unserer Lust zur Freude mit der Erhöhung zugleich auch eine Verstärkung des Lustgefühles bedeutet, während die künstlerische Verklärung unseres Schmerzes zu einem hohen vorbildlichen Schmerzgefühl unseren Leiden ihre Dumpfheit und Schwere nimmt, so daß das tragische Gefühl im Vergleich mit dem unmittelbar erlebten Schmerz des Lebens als ein gedämpftes Gefühl bezeichnet werden muß. Die künstlerische Formung mildert somit das Leidvolle und erhöht das Freudvolle des Lebens.

Die Musik Mozarts hat mit Vorliebe die Vereinigung mit dem Wortdrama gesucht und so ihre Größe vor allem in der Oper gefunden. Dabei hat

die große Musik eine eigentümliche Umbildung an dem Wortgefüge des zugrunde gelegten Textes ausgeübt. Sie hat alle Mängel des poetischen Ausdrucks durch ihre neue Formgebung getilgt, sie hat die Dürftigkeit der poetischen Erfindung und Gestaltung zu einem unendlichen Reichtum des musikalischen Ausdrucks geführt. Die Handlung verliert ihre Sinnlosigkeit, und die blassen Schemengestalten leuchten auf und erfüllen sich mit frischem Leben. Die Gräfin im Figaro ist aller Sentimentalität enthoben, zu der reinen edlen Frau ist sie geworden, die mit leidenschaftlicher Liebe die verlorene Treue des Gatten zurückersehnt. Und aus dem frühreifen, verdorbenen und eitlen Kinde des französischen Stückes hat Mozarts Musik die liebliche Gestalt des Pagen erschaffen, in dem die junge Sehnsucht erwacht zu der ersten Glut einer träumenden Empfindung.

In Don Juan aber, dem reifsten Kunstwerk des Meisters, ist das Dämonische der sinnlichen Liebe geschildert, die ungebändigte Lebensgier, die nicht rastet noch ruht, die nach immer wieder neuen Lebens- und Liebesformen drängt, um in ihnen die Virtuosität des Genießens zu offenbaren. Don Juan ist der Prototyp jener Liebe, die niemals von der Ganzheit der schönen Lebensgestalt gefesselt wird und so Gefahr läuft, sich an sie zu verlieren, sondern der an jeder weiblichen Gestalt ein Etwas und immer wieder ein anderes liebt. Er lebt nicht in der Hingabe an die schöne Gestalt des Lebens, sondern in der nimmer müden Betonung und Ausübung der Liebesfunktion. In ihm ist der ewige Trieb nach Wechsel, die kaum gestillte Sehnsucht, die schon wieder nach neuer Erfüllung verlangt. Don Juan ist die grandiose Gestalt des Verführers, dem zur Eroberung des Liebespreises alle Mittel recht sind. Er täuscht, schmeichelt und lockt und wird doch selber nicht getäuscht, denn er kennt das Ziel seines Verlangens. Er hat nie die schöne Bindung an die geliebte Gestalt begehrt, sondern er will nur seine Liebeserfahrungen erweitern. Erobern will er und gewinnen, und in diesen Liebeskämpfen wächst seine Kraft. Er kennt nur die flüchtige Sinnenliebe des Augenblicks und läßt sie, wie sie ist, und nutzt sie nicht als Material zu großer Lebensgestaltung. Er müßte notwendig klein erscheinen, weil das Ziel der Verführung klein und niedrig ist, wenn nicht die Dimensionen seiner Erscheinung so ungeheuerlich groß wären. In dem glühenden Optimismus seiner Lebensbejahung, in dem Kultus des Rausches, den er vollzieht, in der ungebeugten Kraft der Instinkte, in der Unbändigkeit seines Trotzes, der keine blasse Furcht und kein Entsetzen kennt, in der Größe seines Frevels liegt ein Zauber, der uns ergreift und gefangen nimmt. Er schleppt die schwere Kette seiner Verfehlungen als ein Schicksalsmächtiges hinter sich her, das ihn notwendig vernichten muß, aber er kennt keine Reue und keine Bedenklichkeit. So trifft ihn das Schicksal inmitten der wildflutenden Daseinsfreude, bevor er stumpf und kalt geworden ist, in der rauschenden Feier des Bacchanals.

Die Welt, die Beethoven offenbart, ist nur wenigen verständlich. Er macht sich nicht zum Interpreten jener Gefühle, bei denen wir gern und lange verweilen, die häufiger zu uns treten, und die eine gewisse Skala bilden, so daß auch dem Alltagsmenschen ihre einfache Form zugänglich ist, von der aus er dann die höheren Formen ahnend verstehen kann, sondern die Gefühle, die seine Tonwelt offenbart, das sind die seltenen Feiertagsgefühle des Geistes, die wohl am besten solche verstehen, die sehr Schweres ertragen, ruhmvoll

gestritten und schließlich überwunden haben, oder auch diejenigen, die sehr einsam waren und sind. Sie erscheint als die denkbar höchste musikalische Offenbarung des Wertgegensatzes. Das Schicksal klopft an — und nun geht es an ein großes Ringen mit dem Notwendigen, das uns bestürmt, bis schließlich die matten müden Hände niederfallen und wir den fremden großen Tod erschauen. Und wir sind wie gelähmt und wissen nicht ein noch aus — und dann auf einmal ungeahnt und ungehofft die große, die sieghafte triumphierende Überwindung und schließlich die sanfte beglückende Stille, der schöne Abendfriede des Geistes. Durch die Tonwellen seiner Musik geht ein heroischer Zug, dem Geisteszug verwandt, der durch die plastischen Gestalten der Sixtina geht. Der Sinn seiner Werke ist schwer zu enträtseln, weil er im allgemeinen die Vermittlung durch das Bild verschmähte und nur selten die ungeheure Macht seines Tonausdrucks mit dem Wort vermählte.

Die ganze Entwicklung des 19. Jahrhunderts hat in immer höherem Grade den Triumph des musikalischen Geistes offenbart und dahin geführt, einzusehen, daß es im Grunde genommen nichts Hartes und Sprödes gibt, sondern daß alle künstlerischen Ausdrucksformen flüssig sind und ineinander übergehen.

Fünftes Kapitel.

Die philosophische Entwicklung.

a) Die Philosophie im Verhältnis zu den anderen Werten.

Wir verweilten bisher bei den Gebieten, die in ihrer Beziehung zum Bewußtsein am meisten in das Reich des Unbegreiflichen und Irrationalen untertauchen, wo die Reflexion verhältnismäßig unergiebig und machtlos ist, wo das Instinktive, die Leidenschaft und das Gefühl gedeutet und verstanden sein will. Wir lernten die Mächte kennen, die hier zu Gestalt und Ausdruck kommen. Wir haben noch die dritte Sphäre kennen zu lernen, mit der das Reich der absoluten Werte beschlossen ist, das Gebiet der Philosophie.

Mit den anderen absoluten Werten ist der Philosophie dieses eigen, daß sie ein nur loses Verhältnis zu der Idee des Fortschritts hat. Man darf ruhig behaupten, daß alle großen Philosophen ein Vollendetes geschaffen haben, sofern sie das Göttliche in der Form des Begriffs in notwendiger und vorbildlicher Weise zur Darstellung brachten. Jedes System ruht in sich und kann nicht weitergebildet werden wie ein wissenschaftliches Werk. Es kann auch nie durch Kritik widerlegt werden, sondern allein durch Neuschöpfung.

Die objektiven Werte oder die Fortschrittswerte sind es eigentlich, welche die Verbindung zwischen den Menschen herstellen; so sind es vor allem die ethischen Werte, die ein soziales Verhältnis begründen. Das Ethische schafft soziale Bindungen und Verbindungen und setzt die Menschen zueinander in ein Verhältnis der Gleichberechtigung. Die ethischen Persönlichkeiten wollen aufeinander wirken, sie wollen sich gegenseitig bilden und erziehen. Sie arbeiten allüberall an den Problemen der Gemeinschaft. Wie den absoluten Werten

die Beziehung zum Fortschritt mangelt, so fehlt ihnen von vornherein auch die Beziehung zum Sozialen. Die, welche ihnen angehören und von ihnen ergriffen sind, haben die einsame isolierte Beziehung zum Gegenständlichen als der Idee des Absoluten. Die Verkünder der absoluten Werte in Religion, Kunst und Philosophie sind somit, ihrem ursprünglichen Sinn nach, asozial oder übersozial eingestellt.

Wenn sie im Sozialen leben, so kultivieren die Verkünder der absoluten Werte das Verhältnis zu einem engen Kreis, mit dem sie durch das Allgemeine der Idee verbunden sind. Daraus ergibt sich das Verhältnis der Jüngerschaft und Schülerschaft. Abgesehen von diesen höchsten Wertverhältnissen, eignet dem religiösen Menschen die Einsamkeit, sei es nun jene Einsamkeit, die erfüllt ist von der ungeduldigen Sehnsucht der Einswerdung mit dem Göttlichen, wie sie dem Propheten eigentümlich ist, der zu den Menschen spricht und alles hingibt, auch sein Leben, sich aber niemals jenen persönlichen Verhältnissen der Liebe und Freundschaft oder auch den sozialen von Stand, Gesellschaft und Recht so ganz und dauernd hingeben kann, weil er sich als Werkzeug und Instrument des Göttlichen, als Bereiter eines höheren Lebens fühlt und als der Erlöser von den engen Banden der persönlichen Lebensbeziehungen. Setzt er das allgemeine Verhältnis der Brüderlichkeit und der Menschenliebe, so hebt er damit doch auch zugleich die Eigentümlichkeit der individuellen Wertbeziehungen auf. Oder aber der religiöse Mensch ist Herrscher und Magier, dann wird seine Einsamkeit zur Versunkenheit in sich selbst. Dann glaubt er in sich das Göttliche zu finden, und mit der Heiligsprechung seines Ich entfernt er sich gar weit von den armseligen, vielfachem Verderben geweihten Menschen. Die große Individualität sieht die ungeheure Kluft zwischen sich und den anderen und wahrt für sich das Geheimnis. Den Armen gegenüber bekennt sie sich zu dem Prinzip einer schonenden Duldung. Jene wissen ja nicht, was sie tun. Sie sollen in ihrem Irrtum verbleiben, denn sie können mit der religiösen Wahrheit nichts anfangen, sie würden an ihr zugrunde gehen und die Freude am sinnlichen Dasein verlieren, in dem nun einmal ihre ganze Seligkeit ruht.

Der künstlerische und philosophische Mensch haben in dieser Hinsicht viel mit dem religiösen Menschen gemeinsam. Sie müssen sich von dem Leben entfernen, um es gestalten und begreifen zu können. Wie die Religion, so sondern sich auch Philosophie und Kunst von dem Leben ab und ziehen enge Kreise und kultivieren ein besonderes Verhältnis der Zugehörigkeit. Philosophie und Kunst haben ihre Mysten und Eingeweihten wie die Religion, die eine besondere Sprache sprechen, und denen ein besonderes Verstehen eignet, das den Außenstehenden mangelt. Wenn aber, zumal in der mystischen Form der Religion, der Wunsch vorliegt, die Draußenstehenden umzubilden und zu reformieren, so ist die Einstellung des künstlerischen und philosophischen Menschen gegenüber jenen anderen noch unpersönlicher. Für den Künstler sind jene anderen, soweit sie ihm als Objekte interessant sind, Gegenstände des ästhetischen Spiels. Er läßt sie gelten, sofern er ihre Gestalt ästhetisch genießt. Der Philosoph dagegen sucht an jenem anderen Tun und Leiden das Werthafte zu entdecken, dem sein Erkenntniswille zugewendet ist.

b) Der philosophische Grundgegensatz.

Die Entwicklung des theoretischen Denkens ruht auf dem Gegensatz von Form und Inhalt. Das Verhältnis zwischen diesen beiden, die auch als Bewußtsein und Nichtich einander gegenüber gestellt werden können, kann entweder so gedacht werden, daß das Bewußtsein das Nichtich bestimmt, oder aber in der Weise, daß das Nichtich das Bewußtsein bestimmt. Nur im ersten Falle kann überhaupt von Erkenntnis die Rede sein, und insofern ist die Idee des Wissens unmittelbar mit dem Idealismus verbunden. Idealismus, Subjektivismus und Rationalismus fallen zunächst einmal zusammen, während sich auf der Gegenseite der Realismus mit dem Objektivismus und Irrationalismus verbindet[1]). Diejenige Auffassung also, welche lehrt, daß Geist und Sinn in der Welt sei, die will auch gleichzeitig behaupten, daß nur vom Subjekt aus die Welt verstanden werden kann, und daß ein umfassendes Wissen von dieser Wirklichkeit möglich sei. Wir wollen den Vertreter dieser Philosophie einmal als den idealistischen Typus bezeichnen. Ihm steht der realistische oder naturalistische Typus gegenüber, der die Körperlichkeit als das eigentlich Bestimmende in der Welt auffaßt und daher auch notwendig ihre Sinnlosigkeit behaupten muß. Er wird dann ferner behaupten, daß das Subjekt restlos vom Objekt bestimmt wird, und dadurch die Idee des persönlichen Lebens und der Freiheit vollkommen vernichten. Endlich aber ist der realistische Typus auch dadurch ausgezeichnet, daß er konsequenterweise die Möglichkeit des Wissens verneinen muß und so zu der Vorstellung einer absolut irrationalen Wirklichkeit gelangt. Der idealistische Typus wird immer dahin getrieben werden, zu behaupten, daß die Wirklichkeit Geist sei, während der Realist behauptet, daß sie Materie sei. So verbindet sich der Idealismus mit dem Spiritualismus und der Realismus mit dem Materialismus.

Diese beiden einander so schroff entgegengesetzten Standpunkte haben nun aber in sich ihre besondere Angriffsstelle und ihre Gefahr. Der Idealismus kann in Naturalismus und der Naturalismus in Idealismus umschlagen. So kann der Idealismus etwa zum Naturalismus werden, solange der Subjektsbegriff der Erkenntnis noch nicht als Wertbegriff verstanden ist, und anderseits läßt sich der Irrationalismus, der im Grunde eine Konsequenz der realistischen und objektivierenden Weltauffassung ist, sehr wohl mit dem Idealismus vereinigt denken. Und zwar wird das vor allem dann der Fall sein, wenn ein Standpunkt vorliegt, der die Idee der Transzendenz besonders scharf hervorhebt. Gibt es ein abgeschiedenes Reich der Werte, so kann das menschliche Bewußtsein in seiner eigentümlichen Begrenztheit nicht zu jenem Reich gelangen, das einer Sinnlichkeit niemals ein übersinnlicher Stoff gegeben ist. Der Idealismus kann also sehr wohl mit einem gewissen Pathos des Irrationalen zusammengehen[2]).

[1]) Die scharfe Gegenüberstellung der beiden Grundtypen des philosophischen Weltverstehens zuerst bei Kant: Kritik der reinen Vernunft. Akademieausgabe, Bd. III, S. 104. Später bei Fichte in der Einleitung zur Wissenschaftslehre von 1797. Vgl. auch Diltheys Aufsatz „Weltanschauung" in dem Sammelband Weltanschauung, Verlag Reichl & Co., Berlin.

[2]) Diese Form des Idealismus wird in der modernen Philosophie besonders von Heinrich Rickert vertreten.

Ja, man kann vielleicht sagen, daß der für die Philosophie wichtigste Gegensatz in der Sphäre des idealistischen Typus selber wieder entspringt. Und zwar erscheint dieser Gegensatz um so wichtiger und interessanter, weil gemeinsame Voraussetzungen von Erkenntnismöglichkeiten bestehen. Auch dann, wenn wir in der Sphäre des Idealismus uns befinden, wiederholt sich noch einmal dieser Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus. Wir stehen auf dem Boden der gemeinsamen Voraussetzung, daß das Subjekt das Objekt bestimmt. Es fragt sich aber, wie weit die Bestimmungsmöglichkeit des Objektes geht, wo sie ihre Grenze findet. Nun können wir uns einen Standpunkt denken, der die Schrankenlosigkeit der Vernunft lehrt und behauptet, daß dem Erkennen die Macht gegeben sei, in die letzten Zusammenhänge des Wirklichen einzudringen. Die Welt ist eine Welt des Geistes, und unser Verstehen, das selber geistiger Natur ist, stößt somit im Prozeß der Erkenntnis immer auf Gleichartiges und Verwandtes. Das Verwandte ist uns vertraut. Wir können ohne Schwierigkeit seiner Herr werden. Alles ist dem Wissen zugängig, das unmittelbar an die Pforten der Ewigkeit zu rühren vermag. Diesem rationalen Idealismus steht der irrationale gegenüber, der da meint, daß in der Welt des geistigen Lebens schroffe Gegensätze bestehen, welche die absolute Erkenntnis behindern. Wohl ist das Leben der Welt Geist, aber der endliche Verstand ist so beschaffen, daß er nicht über sich hinausgehen kann und ihm das Absolute ein für allemal verschlossen ist. Im ersteren Falle ist die Philosophie überzeugt von der Macht und der Herrlichkeit der menschlichen Erkenntnis, im zweiten Falle verehrt sie die Macht der Vernunft, sieht aber in der Natur der menschlichen Erkenntnis eine Begrenzung, die sie daran hindert, das Reich des Übersinnlichen zu berühren oder gar zu durchdringen.

Wir brauchen wohl kaum darauf hinzuweisen, daß ein absoluter Typus des idealistischen und naturalistischen Philosophen oder auch des rationalen und irrationalen Idealisten wohl schwer in der Wirklichkeit aufzuweisen ist. Beide Faktoren, der rationale und irrationale, ringen in jedem großen System nach Ausgleich, denn Form und Inhalt sind die Grundbedingungen aller philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis.

c) Wertfeindlichkeit und Versöhnung.

Der Anfang aller großen Philosophie ist in Griechenland vollzogen, und die geschichtsphilosophische Deutung der philosophischen Entwicklung läßt vor allem anderen die Geschichte der Menschheit, ihrer Kultur und ihres Wissens von der Kultur als einen Prozeß erscheinen, durch den das ursprüngliche, eng aufeinander bezogene und undurchsichtige Wertleben gelöst wird, ein Prozeß, durch den die verschiedenen wertvollen Formen der Kultur und des Lebens zur Selbständigkeit gelangen, sowohl die Philosophie gegenüber der Religion, wie die Religion gegenüber der Philosophie. Man kann sagen, daß die Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft und in die verschiedenartige Struktur der Geistesgebiete durch die Philosophie des deutschen Idealismus in ihren Grundzügen vollzogen ist. Würde das soziale Leben und die Einsicht der einzelnen in gleichem Tempo fortgeschritten sein mit der Entwicklung des intellektuellen Geistes, so müßte die Verschiedenheit von Religion und

Philosophie, von Sittlichkeit und Kunst, von Moralität und Staat, von Recht und Wirtschaft, von Wissenschaft und Technik hinsichtlich ihrer Ziele und ihrer Zielverwirklichung eingesehen sein. Das würde aber bedeuten, daß die Menschheit zum Bewußtsein der Wertfeindlichkeit gekommen sei, die zwischen den einzelnen Kulturgebieten besteht, und deren Überwindung ihre Aufgabe ist. So viel ist gewiß, daß die Einsicht in den Gegensatz der Anfang seiner Überwindung ist. Die Vernunft ist mit sich selber im Zwiespalt, wir sehen es ein, und manches von dem, was wir für absolut wertwidrig hielten, war weder böse noch häßlich, sondern geschah nur im Dienst anderer Götter, die ihren besonderen Wertcharakter tragen, deren Verstehen uns aber nicht zugänglich war. Wir vermögen noch nicht einzusehen, wie jene Gegensätze, die der grübelnde Verstand immer wieder in Einklang zu bringen sucht, im Leben ausgeglichen und versöhnt sein sollen und können. Wenn aber irgendetwas in der Welt sie auszugleichen vermag, so scheint es diese Allgewalt des tätigen Lebens zu sein. In die Sphäre des Logischen erhoben, wird der Gegensatz von Kulturbetätigung und dem Ruhen im Persönlichkeitsleben ebenso unversöhnlich erscheinen wie der Gegensatz zwischen dem schaffenden Künstler und dem Moralisten. Auf beiden Seiten liegt ein Recht. Das eine kann nicht so ohne weiteres an die Stelle des anderen treten. Wie aber sollen die entgegengesetzten Forderungen miteinander versöhnt werden? Ist nicht die Begrenzung und Einschränkung ihres Rechtsanspruches auch gleichzeitig eine Begrenzung ihrer Absolutheit? Sollte das Getrennte sich nicht vielmehr von innen durchdringen, um zu einer wahrhaften Aufhebung seiner Partikularität zu gelangen? — Kant hat die ideale Abgrenzung der Kulturgebiete vollzogen. Wenn früher dumpfes Brüten sich in wildem Haß verzehrte, so wissen wir nun den Grund und die Quelle unserer Mißverständnisse. So können wir hoffen, daß die Zeit nicht mehr allzuferne ist, da die Kultur mit dem Leben, die Wissenschaft mit der Religion, die Kunst mit der Moralität sich versöhnen wird, nicht im Sinne des Ausgleiches und des Kompromisses, sondern im Sinne einer gegenseitigen Wertanerkennung, die dem Ziele der Menschheit dient. Bisher hatte die Vernunft mit der Vernunft gleichsam mit verschlossenem Visier gekämpft und jeder Kämpfer in dem anderen die nackte Torheit vermutet. Jetzt sind die Visiere zurückgeschlagen. Alles ist hell und deutlich. Auch in dem Entgegengesetzten erkennen wir den Schein des Absoluten. Wir erkennen, daß es eine selbständige Position und aufhellbar ist. Wir wissen, daß es nicht ausgetilgt werden kann und soll. Wir wissen aber auch, daß es unbesiegbar ist, und daß wir unsere Kraft an seiner Bekämpfung verschwenden. Und so lassen wir von jenem äußeren Kampfe ab und suchen die einzelnen Wertsphären in sich homogen zu gestalten. Der Kampf ist nunmehr ganz in die inneren Zentren verlegt, die Kräfte, die bisher verschwendet waren, sind zum höchsten Kampf der Vernunft aufgeboten. Nun kämpft das Leben mit dem Leben und das Kunstschaffen mit dem Kunstschaffen und die philosophische Lehre mit der philosophischen Lehre. Hier kann es keine gegenseitige Anerkennung geben, denn wohl mag die Wahrheit die schöne Gestalt gelten lassen, auch ohne sie zu verstehen. Niemals aber darf die Wahrheit eine andere Wahrheit anerkennen, denn es gibt nur eine Wahrheit. Hier also kämpft doch augenscheinlich das Vernünftige gegen die Unvernunft, und ein solcher

Kampf ist relativ leicht. Aber vielleicht sind bei dieser Gegenüberstellung die Gegensätze nicht absolut, so daß etwa auf der einen Seite die ganze Wahrheit und auf der anderen Seite die Unwahrheit steht, daß die Moralität mit der Sittenlosigkeit, das Leben mit dem Tode, der Schaffende mit dem Unproduktiven streitet. Vielleicht liegt auf seiten des Idealismus nicht das absolute Recht und auf seiten des Naturalismus nicht das absolute Unrecht. Vielleicht gibt es eine Aufhebung dieser Gegensätze, deren rationale Durchdringung der Einsicht unseres Intellektes verborgen bleibt, die aber als unentfliehbare Forderung gesetzt ist. Vielleicht gibt es eine Versöhnung des plastischen und musikalischen Geistes, der Magie und der Mystik. Sollte sie aber eingetreten sein, so wäre damit auch zugleich die große Bewegung des vernünftigen Denkens am Ziele. Die Aufhebung der Antinomien ist gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte.

d) Verhüllung der Wertgegensätze bei den Griechen. Die Vorsokratiker.

Forschen wir nach der Entwicklung des philosophischen Denkens, so zeigt der Anfang der Philosophie bei den Griechen die absolute Verhüllung der Wertgegensätze. Die Prinzipien, auf denen alles philosophische Denken ruht, sind noch vollkommen unbekannt. Man pflegt diese erste Periode der griechischen Philosophie wohl als die kosmologische zu bezeichnen. Damals soll der griechische Geist so sehr von seinem Gegenstande, der Natur φύσις oder der Welt κόσμος erfüllt gewesen sein, daß er das Ich, das Subjekt der Erkenntnis vergaß. Wohl gab es damals schon eine Philosophie, weil das Weltganze in der Form des wissenschaftlichen Begriffes erscheint. Die Welt wird gedacht, d. h. sie wird begrifflich geformt. Aber noch gibt es keine Reflexion über diese Formung, kein Denken des Denkens und infolgedessen auch keine Einsicht in seine Grenzen. Ein solcher Standpunkt, in dem das Ich vollkommen außer Rechnung bleibt und alles mit Notwendigkeit in die Natur eingegliedert wird, muß als Objektivismus, als objektivierende Auffassung der Welt betrachtet werden[1]). Das ist der Standpunkt der Wissenschaft, die in absoluter Uneigennützigkeit dem Objekt hingegeben ist. So erklärt sich die Behauptung, daß das Interesse dieser alten Philosophen in der Hauptsache ein naturwissenschaftliches gewesen sei, was zugegeben werden müßte, wenn die Richtung auf einen besonderen Gegenstand diesen Denkern eigentümlich gewesen wäre. Das ist aber nicht der Fall. Sie alle fragten nach dem Sinn der Welt, nach einem einheitlichen Prinzip der Wirklichkeit, und deshalb waren sie Philosophen.

Mit dieser objektivierenden Auffassung verbindet sich die realistische. Nicht der geringste Zweifel an der Konstanz der Wirklichkeit wird erhoben in dem Sinne etwa, daß sie als Produkt des Ich und der Erkenntnis angesehen würde. Die Welt ist ruhig für sich da und von keiner Form der Erkenntnis überschattet. Wohl ist die Welt der bloßen Meinung durch das Subjekt verunziert, aber die wahre Wirklichkeit ist unangetastet, von dem Subjekt der Erkenntnis nicht berührt.

---

[1]) Über subjektivierende und objektivierende Weltanschauung vgl. Rickerts Artikel: Vom Begriffe der Philosophie, Logos, Band I Heft 1.

Der idealistische Standpunkt, der die Welt aus der großen Tatsache der Erkenntnis heraus verstehen will, ist im allgemeinen geneigt, die Leistung des Denkens sehr hoch einzuschätzen. Nach dem realistischen Standpunkt kann das Denken viel oder wenig erreichen, das Erreichte ist aber nicht sowohl sein Verdienst, seine Leistung, sondern ein Geschenk des Objektiven. Das Subjekt der Erkenntnis, wie es die Griechen dachten, ist zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt. Und das Objektive ist nicht da, um sich zu verhüllen und in faltige Schleier zu verbergen, sondern um sich dem Schauenden hinzugeben und das Erkanntsein und Verstandenwerden zu genießen. Es gehört zum Wesen des Absoluten, sich kund zu tun und zu offenbaren.

Diese Betonung der Passivität, die für die ganze griechische Philosophie eigentümlich ist, und die in der kosmologischen Epoche mit einer reflexionslosen Hingabe an das Ganze zusammengeht als philosophischer Ausdruck eines pantheistischen Alleinheitsgefühls, hat wohl zu der Auffassung geführt, daß die Vorsokratiker Mystiker seien, oder daß ihre Philosophie aus dem Geist der Mystik geboren sei[1]). Die philosophische Absurdität der Mystik liegt wohl vor allem darin, daß sie sowohl objektivierend wie subjektivierend, idealistisch und realistisch und somit wieder auch keines von beiden ist. Die Tiefe des Ich, die reflexionslose Vernunft erscheint als Prinzip aller Erkenntnis und alles Schauens. So ist die Mystik ganz ichseitig eingestellt. Natur und Welt haben für sie keine oder doch nur sehr geringe Bedeutung. Still und heilig steht das Ich da in Erwartung, daß es erfüllt werde von dem Göttlichen. Das Ich scheint das Göttliche in sich aufnehmen zu wollen und das gotterfüllte Ich alles zu sein. In demselben Augenblicke aber verschwindet das Ich und geht unter und wird begraben in Gott.

Wenn in der kosmologischen Epoche Form und Inhalt noch nicht deutlich geschieden sind, so besteht hier die Alternative, daß entweder die Vorstellung der Form mehr hinter der Vorstellung des Stoffes oder die Vorstellung des Stoffes mehr hinter der Vorstellung der Form verschwindet. Form und Inhalt aber müssen wir im Sinne der griechischen Philosophie so verstehen, wie sie Aristoteles verstanden hat. Da ist die Form das Unsinnliche und gleichzeitig das Prinzip der Bewegung, der Stoff aber das Sinnliche und an sich Bewegungslose.

Wenn die milesische Naturphilosophie das Prinzip der Welt als Wasser oder als Luft bezeichnet, so bildet sie den Begriff von etwas Sinnlichem. Denn Luft und Wasser sind sinnlich erlebbar. Dies sinnlich Erlebbare erhält dann das Attribut der Ewigkeit und der Selbstbewegung, die Bestimmungen, die nach Aristoteles der Form gehören. So ist das Stoffliche mit den Eigenschaften der Form ausgestattet. Das Wirkliche wird in konkret anschaulicher Gestalt gedacht.

Im Gegensatz zu der milesischen Naturphilosophie betonen Heraklit und die Eleaten in der Ungeschiedenheit des Urstoffes das Formelement. So hat Heraklit das Wirkliche mit dem Werden, Parmenides mit dem Sein gleichgesetzt. Sie bildeten somit den Begriff eines Unsinnlichen, einer

[1]) Vgl. Karl Joël, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik. Jena 1906.

kategorialen Form, um das Weltwesen zu bezeichnen. Aber diese Formen wurden noch nicht in ihrer Reinheit und Abgelöstheit vom Sinnlichen gedacht. Denn für Parmenides ist das Seiende gleichzeitig das, was den Raum ausfüllt, und für Heraklit schiebt sich dem Begriff der Bewegung als des Urgeschehens immer wieder die Vorstellung eines sinnlich-körperlichen Substrats unter.

Erst die letzte Periode ist dahin gelangt, ein besonderes Formprinzip neben dem Stoffprinzip zu behaupten und dadurch den Dualismus als den Standpunkt aller wahren Philosophie zu begründen. Doch waren auch Empedokles und Anaxagoras noch weit davon entfernt, den Begriff der logischen Form in seiner Reinheit und Allgemeinheit zu fassen. Sie lehrten ein Prinzip der Tätigkeit und Kraft neben dem schwerfälligen Substrat der Materie, aber ihr Formbegriff bewahrte aus seiner engen Verbindung mit der Materie noch einen gewissen Sinnlichkeitscharakter.

c) Die Sophisten und Sokrates.

Die Auffassung der verschiedenen Wirklichkeitselemente ist in Reinheit und Strenge erst durch die sophistische Epoche vollzogen worden. Sokrates wurde zum Entdecker des Begriffs. Das Denken machte sich nunmehr selbst zum wichtigsten und bedeutsamsten Gegenstand des Denkens. Das Selbstbewußtsein wurde zum Prinzip der Philosophie. Die Reflexion schuf den Zweifel und die Kritik, die lebendige Bewegung gegenüber der früheren dogmatischen Starrheit und Gebundenheit. Das Subjekt wurde Ausgangspunkt der philosophischen Überlegungen, das Ich erschien als das andere, das sich der Objektswelt entgegenstellte. So schien sich als erster Typus der selbstbewußten Philosophie der Idealismus ergeben zu sollen, und in der Tat muß die sokratische Philosophie in diesem Sinne verstanden werden. Er hat jene beiden Gesetzmäßigkeiten, die niemals aufeinander zurückgeführt werden können, die Gesetzmäßigkeit des Sollens und des Seins, voneinander zu trennen gewußt. Er hat zuerst Normbegriffe aufgestellt, und zwar speziell auf sittlichem Gebiet, die vom Leben oder, wie wir auch sagen können, im Reiche des Lebens für das Bewußtsein gelten. Er hat das Unsinnliche in seiner Reinheit erfaßt und es dem Sinnlichen entgegengestellt. Wenn er aber auch in dieser Weise ein für allemal das Prinzip der reinen Form in der Idee des Sollens entdeckte und damit die erste große Analysis der Wirklichkeit vollzog, so war er doch vollkommen außerstande, das Gebiet des Normativen nun selber zu ordnen und zu gliedern. Wie das Ethische von ihm in engster Beziehung zum Intellekt gedacht wurde, so hat er auch das Schöne mit dem Guten identifiziert. Die Harmonie, die wir in der Wirklichkeit des schönen Lebens erschauen, und die unser Dasein beglückt, der Zauber der Form, der Reiz der Gestaltung, sie gehören mit Selbstverständlichkeit der Sphäre des Sittlichen an.

Auch die Sophisten haben das Ich zum Ausgangspunkt ihrer philosophischen Betrachtung gemacht; aber sie haben nicht das ideale Ich der Erkenntnis gedacht, sondern sind vielmehr beim individuellen Ich stehen geblieben, wenn sie nicht das Gattungs-Ich zum Fundament ihrer Lehre erhoben haben. Diese Position des individuellen Ich konnte die Erkenntnis nicht begründen und die

Souveränität des Subjekts gegenüber der Wirklichkeit nicht erweisen. Der Sophismus kann nicht über die Tatsache der verschiedenen Auffassungsweisen des Wirklichen hinaus. Immer wieder wies er darauf hin, daß die Welt in jedem Subjekt anders erscheint, und war paradox genug, zu behaupten, daß es unmöglich sei, der einen Erscheinungsweise vor der anderen den Vorzug zu geben. Er mußte die Wirklichkeit als das gemeinsame Ziel der Erkenntnis vollkommen verlieren, er mußte überhaupt an dem Bestand der gemeinsamen Wirklichkeit zweifeln. Was tatsächlich nachweisbar existierte, war doch nur die Verschiedenheit der Meinungen bei den verschiedenen Individuen. Über das Recht dieser Meinungen läßt sich nicht entscheiden, denn es fehlt durchaus an einem gemeinsamen Wahrheitskriterium. Es gibt kein ideales Schauen der Welt oder einen vorbildlichen Verstand, der das Wirkliche in seiner Wahrheit versteht. Es gibt nur dies verschiedenartige, immer geteilte Meinen, das auch bei jedem Einzelindividuum täglich und stündlich auseinandergeht. So vermag der Sophismus keine philosophische Lehre zu erzeugen. Er sah den Weg vom Ich zur Welt. Da er aber zu oberflächlich war, um die Natur des Ich einzusehen, so zerrann ihm die Wirklichkeit unter den Händen.

f) Demokrit und Plato.

Es bedurfte ein paar Jahrhunderte philosophischer Entwicklung, um zum erstenmal den idealistischen und realistischen Typ in großen Linien hervortreten zu lassen. Demokrit hat die Sinnlichkeit, Plato die Übersinnlichkeit der Welt gelehrt, oder genauer: Demokrit hat gelehrt, daß über die Sphäre der Wahrnehmung hinaus, unsichtbar und unerlebbar für unsere Sinne eine Welt sich eröffne, zugängig allein dem Denken, die Welt der rein sinnlichen Gestalten; Plato aber lehrte die rein intelligibele Welt hinter den Gestalten des sinnlichen Lebens. Demokrit lehrte, daß auch alles psychische Geschehen, einschließlich des erkennenden Denkens, auf Atombewegung beruhe. Und die Seelenatome sind von den anderen Atomen der Natur nur der Gestalt nach verschieden. Das Objektive ist die ungeheure Impression, welche die Seele erfährt, wenn sie von der Bewegung der Dinge gereizt wird. Sie selber ist keine besondere Position gegenüber den Objekten. Sie ist Ding unter Dingen und gehört schrankenlos dieser Wirklichkeit an.

Für Plato ist die Seele und das erkennende Ich das absolut andere, das der sinnlichen Wirklichkeit entgegensteht. Aus der Natur der Seele und des Geistes allein läßt sich die Wirklichkeit verstehen und deuten. Wohl hat Plato noch nicht gelehrt, daß das Subjekt das Objekt in der Weise bestimmt, daß die Sinnenwelt als Erkenntnisprodukt des Ich angesehen werden muß. Er denkt das Ich im wesentlichen passiv und empfangend, aber er verkündet seine absolute Überlegenheit gegenüber der Welt der sinnlichen Gestalten. Nur mit unserer sinnlichen Triebbestimmtheit gehören wir der Welt der sinnlichen Erscheinung an, nur der begehrende Teil der Seele ist der Welt der Genesis zugeordnet. Die edle Leidenschaft der Seele, die sich in der Idee des Eros vollendet, führt uns immer wieder hinüber in das Reich der übersinnlichen Gestalten, wo die wahre Heimat der Erkenntnis, das Reich des Logos ist.

Diese Sinnenwelt hat keine absolute Realität, denn sie ruht nicht auf selbständigen sinnlichen Substanzen, die etwa wie die Atome des Demokrit als Ursachen des Geschehens zu gelten hätten. Es gibt keine Dinge an sich im Sinne des Materialismus. Die Seele ist nicht Produkt der Sinnenwelt und kann auch nicht aus ihr begriffen und verstanden werden. Sie gehört einer rein psychischen Wirklichkeit an und ist nur Gast und Fremdling in dieser Welt des Werdens. Es gibt eine rein psychische Wirklichkeit, die mit der Welt des psychophysischen Geschehens nur lose verbunden ist. In dieser psychischen Welt, die dem Gesetz eines vernünftigen Geschehens unterliegt, ist die Seele von all der Erdenschwere und Illusion befreit, die ihrem irdischen Dasein anhaftet. Hier kann das Ich der Erkenntnis leben und in voller Reinheit das Absolute schauen, das es, solange die Seele an die Körperlichkeit gebunden ist, nur selten und trübe erblickt. Ja, in diesem heiligen Lande lebt die Seele von der Erkenntnis im Schauen der Ideen. Alle Nahrung und alle Kraft empfängt sie von den Gestalten des Absoluten. Das Land der Seelen ist der Erkenntnis Land.

Aber weit höher noch führt der große Flug des Idealismus. Das Reich der Seelen, wie es der Phaedros schildert, ist das Reich der Mitte, das zwischen dem Absoluten und dem Relativen steht. Es ist dem Gesetz des Werdens unterworfen und kann Veränderungen erleiden. Aber es ist nicht dem dunklen Zufall und dem teilnahmlosen Schicksal unterstellt, sofern es von einer reinen Wertgesetzmäßigkeit bestimmt ist. Solange die Seele stark bleibt in ihrer Hingabe an das Schöne, solange sie unermüdlich ist im Schauen und das wertvolle Leben der Erkenntnis lebt, so lange gehört sie mit all ihren Kräften dem Lande der Seelen an, in dem sich ihr Wertleben aufbaut, in dem sie das Schöne erfährt, und das für sie das Land der großen Erinnerung bedeutet. Das Absolute kann die Seele nicht entbehren, denn sie bedeutet für das Göttliche die Stätte seiner Offenbarung. Das Göttliche würde einsam bleiben und unverstanden, wenn der sehnsüchtige Auftrieb der Seele ihm nicht entgegeneilte. In der Welt des Physischen liegt keine Möglichkeit des Verstandenwerdens. Nur die Seele in ihrer Reinheit kann das Göttliche verstehen. Die sinnvolle Bewegung aber auch der psychophysischen Welt geht vom Seelenlande aus. Denn wenn die Erkenntnis der Seele zum Verhängnis wird und sie die Schwere des Erdenlebens auf sich nehmen muß, dann wird auch hier an bescheidener Stätte etwas Großes erzeugt, sofern die schönheitsuchende Seele den Kampf mit der Sinnenwelt aufnimmt und, von alten Träumen der Erinnerung bewegt, nach ihrer wahren Heimat zurückzukehren verlangt.

Über dem Reich der Seelen erhebt sich dann weiter die außerweltliche Welt, die allem Streit und allem Werden entzogen ist: die ruhende Welt der Ideen. Wenn den Seelen im Seelenlande noch ein Rest der Körperlichkeit anhaftet, ein zart ätherisches Gewand, so ist das übersinnliche Prinzip des geistigen Lebens in Platos jenseitiger Welt vollkommen auf sich gestellt. Für jene nackte Welt des Geistes, für jene unsinnlichen Substanzen und Seinswirklichkeiten haben wir Begriffe, die höchste Werte meinen. Diese höchsten Werte erschöpfen sich nicht in der Geltung für das Subjekt. Das Gute und das Schöne ist nicht nur für den endlichen Geist da als Norm seines Willens

und Schauens: die Werte haben einen Gehalt, der in ihnen ruht, der in ihnen begründet ist. Auch ohne das erkennende Subjekt würde ihnen ein unendlicher Bedeutungsgehalt zukommen. Sie bilden jenes Reich, von dem die Seele ihr höchstes Leben hat, in das sie aber niemals eintreten darf. Die Ideenwelt ist von ihr abgeschieden, und kein Weg führt sie hinein in des Höchsten Land. Die Gebilde der übersinnlichen Welt sind als Realitäten gedacht, die ihr besonderes Dasein leben. Plato behauptet die Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt. Wir wissen nicht nur von dem Prinzip, das uns die übersinnliche Welt denken lehrt, der reinen Form des Übersinnlichen, sondern wir wissen auch von ihr in inhaltlicher Beziehung, in den seltenen Stunden des theoretischen Schauens. Wir können diese überhimmlischen Wesenheiten erfahren, und die Schönheit ist es, die diese Bekanntschaft vermittelt, da das Sinnliche der Diesseitigkeit vor allem nach ihr gebildet ist. Jenes übersinnliche Reich ist der Grund alles Werdens und somit auch der sinnlichen Schattenbilder. Alles hat durch die Beziehung zu den Ideen Leben, Bestand und Gestalt, wenn wir auch über das Werden des Sinnlichen aus seinem Ursprung nichts wissen können. Eine Idee jedoch ist vor allen anderen ausgezeichnet, nämlich die Idee des Guten. Sie ist jenen anderen so sehr überlegen, daß wir es vermeiden müssen, den Begriff der Wirklichkeit auf sie anzuwenden. Diese Idee des Guten ist die Form des metaphysischen Seins. Sie ist das Prinzip, das ganz allein die Erkenntnis dieser höchsten Wirklichkeiten möglich macht. Ohne das Gute vermöchten wir die Ideen nicht zu erkennen, und sie allein ist es auch, die jenen geistigen Substanzen den Wertcharakter verleiht, so daß sie sichtbar und erkennbar werden als Ziele der menschlichen Sehnsucht. Ohne das Gute wäre der überhimmlische Ort verfinstert. Durch die Kraft des Guten allein erhalten die Ideen ihren Glanz und treten wie Sterne am nächtlichen Himmel hervor. Damit hat Plato das vierte Reich von ferne geschaut, die Sphäre des reinen Sinnes, die auch das metaphysische Leben noch beherrscht und bestimmt. Er ist absoluter Idealist, sofern er die höchsten Formen des geistigen Lebens als die Urwirklichkeit aller Dinge gedacht hat.

g) Das System des Aristoteles.

Gegenüber Demokrit und Plato kommt in Aristoteles das Prinzip der Vermittlung zum Ausdruck. Er stattet die Natur mit intelligibelen Formen aus und gibt ihr dadurch Festigkeit und Bestand. Indem er aber die intelligibelen, geistigen Formen in eine so nahe Beziehung zum Stoffe setzte, nahm er ihnen vieles von ihrer Selbständigkeit und Würde und verschleierte ihren Wertcharakter. Wenn diese Wesenkräfte der Natur auch noch vom Schimmer des Geistes umleuchtet sind und den Glanz des göttlichen Ursprungs zugleich mit der Idee der Ewigkeit in die Natur tragen, so scheint das Intelligibele, das Unsichtbare der Natur vermöge der starken biologischen Orientierung und seiner Gleichsetzung mit dem Artbegriff doch auch wieder dem allgemeinen Begriff des Lebens stark genähert zu sein. Wohl ist die Form noch immer das wertverleihende und erkenntnisspendende Prinzip, die das Chaos und die Unbegrenztheit der Materie gliedert und ordnet, dem Sinnlosen Sinn und dem Gestaltlosen Gestalt gibt, aber sie steht in notwendiger Berührung mit dem

Stoff und kann niemals von ihm loskommen. Sie bewegt ihn und bildet ihn, und bewegt und gebildet zu sein, ist der Materie Sehnsucht. Wohl erhebt sich das Reich der Formen in immer höheren Stufen dem Göttlichen entgegen, bewegt durch die Liebe zu dem Geliebten, aber doch bleiben sie durch eine unüberwindliche Kluft vom Göttlichen geschieden. Die absolute Schönheit der reinen Form ist ihnen nicht zuteil geworden, die Nähe des Sinnlichen hat ihre Unbedingtheit und Reinheit zerstört.

Nur dem höchsten Prinzip, der tiefen einsamen Gottheit, ist der absolute Charakter der platonischen Idee gewahrt. Sie hat das Sinnliche vollkommen überwunden und aufgehoben. Sie ist die Form aller Formen, sofern in ihr nichts mehr vorhanden ist, das nach höherer Formung verlangt. Sie hat keinen Mangel und keine Liebe zu den sinnlich-irdischen Dingen. Sie ruht in sich und ist für sich allein, wenn auch die Totalität der Natur notwendig mit ihr verbunden und auf sie bezogen ist. Denn insofern ist das triumphierende Prinzip des Geistes gewahrt. Alle Formen der Natur stehen in teleologischer Beziehung zur Gottheit als dem höchsten Beweger und Endziel der Welt. Das Leben des Geistes leuchtet überall hervor in der Natur und bestimmt und beherrscht die Materie. Über alle hinaus als letzter Einheitsgrund der Welt aber erhebt sich das Prinzip der Gottheit in der Sphäre des Übersinnlichen, die Form aller Formen, das Denken des Denkens, der reinste Ausdruck des theoretischen Wertes.

Dem überwiegend idealistischen Standpunkt dieses Systems gemäß spielt die ratio hier eine große Rolle. Dem theoretischen Denken sind keine Grenzen gesetzt. Es beginnt mit der Erfahrung, erweist sich aber auch zugleich als das absolut Überlegene gegenüber der Erfahrungswelt. Denn das Denken hat ein unmittelbares Wissen von den höchsten Prinzipien, so besonders auch von dem übersinnlichen Prinzip der reinen Gottheit. In der ruhigen Kontemplation, in der seligen Theoria nehmen wir an der Seligkeit des höchsten Wesens unmittelbar Anteil.

Die Beziehung des göttlichen Geistes zur Welt ist eine logisch sinnvolle. Gott ist der höchste Bestimmungsgrund des Seins. Er ist das Ziel aller sinnlichen, formbegabten Sehnsucht. Nicht aber wird die Frage erhoben, wie denn wohl das Sinnliche mit dem Übersinnlichen real zusammenhängen möchte, oder ob etwa die Formen der Natur am Anfang der Sinnenwelt von der Gottheit sich abgelöst haben oder aus ihr hervorgegangen sind als weltbildende Kräfte. So weit die theoretische Erkenntnis reicht, sind Gott und Natur getrennt. Wohl können wir den logischen Zusammenhang der Welt, nicht aber die Geschichte ihres Werdens verstehen. Gottwerdung und Weltbildung sind kein Problem für die Philosophie. Und wenn auch die Welt in teleologischer Hinsicht auf Gott als ihren letzten Sinn bezogen ist, so verharrt doch der göttliche Geist auch wieder in absoluter Sprödigkeit gegenüber der Natur. Die Welt ist nicht der Schauplatz seiner Taten, der Gegenstand seiner Objektivierung und Darstellung, das Reich seiner Offenbarung, das Produkt seines künstlerischen Schaffens, das Objekt seines Denkens, sondern ein Etwas, dem er Sinn verleiht, das aber für ihn ohne Interesse ist, da er nur für sich selbst besteht, nur für sich selber da ist und im Erschauen seiner eigenen Herrlichkeit in sich selbst verloren ruht.

h) Begrenztheit der griechischen Philosophie.

Die große Entwicklung der griechischen Philosophie lief auf eine Differenzierung der Wertgebiete hinaus und trägt infolgedessen einen überwiegend analytischen Charakter, so mächtig sich auch der Geist der Synthesis in der Bildung großer metaphysischer Systeme offenbarte. Von der kosmologischen Epoche mit ihrer vollkommenen Amalgamierung und Verschmelzung der philosophischen Grundprinzipien bis nach Aristoteles hin hatte sich der Gegensatz von Form und Inhalt, von Wert und Unwert, von Sinnlichkeit und Geistigkeit immer sichtbarer und vollständiger vor allem in den großen Systemen des Naturalismus und Idealismus entfaltet. Aber der Gegensatz zwischen den einzelnen Wertgebieten, zwischen den verschiedenen Formen des objektiven Geistes, war noch nicht deutlich herausgearbeitet. So verharrte vor allem der religiöse Wert in einer zu nahen, schier unlöslichen Beziehung zum Theoretischen, wie das besonders in der aristotelischen Konstruktion des Gottesbegriffes zum Ausdruck kommt. Platos wundervoll ordnender Geist hatte das Wertreich gesondert und den Werten ihre besondere Position in transzendenter Abgeschiedenheit gesichert. Doch vermochte er ihren eigentümlichen Charakter noch nicht durch spezifische Inhaltlichkeit zu erweisen. Nur dem ästhetischen Wert des Schönen sicherte er im Phaedros eine Sonderstellung im Reiche der Ideen. Aristoteles hat dann vor allem den Versuch gemacht, die ethischen Werte von den theoretischen zu sondern. Es ist ihm das auch bis zu einem gewissen Grade gelungen, doch nur in der Begrenzung, daß er Sittlichkeit und Staat als die spezifisch menschlichen Güter dem theoretischen Wert als dem absoluten, in sich ruhenden, transzendenten Wert gegenüberstellte, der nicht nur eine menschliche, sondern ebensosehr auch eine göttliche Angelegenheit bedeutet. Denn in der kontemplativen Erkenntnis erschöpft sich des höchsten Wesens Tun. In Philosophie und Wissenschaft nehmen wir teil an der Seligkeit Gottes. Mit Hegel können wir dies Verhältnis so ausdrücken, daß Sittlichkeit und Staat in der Sphäre des objektiven, kulturschaffenden Geistes liegen, während die Philosophie der Sphäre des absoluten Geistes angehört.

Dagegen war der religiöse und künstlerische Wert in seiner Besonderheit durch das philosophische Denken bisher noch nicht verstanden und gedeutet worden. Und ebensowenig war das sittliche Gebiet in seiner Reinheit von der Sphäre des rechtlichen Lebens abgegrenzt. Das hängt damit zusammen, daß der religiöse und künstlerische Wert von der Irrationalität der Gefühlswelt her entdeckt werden, welche der Herausarbeitung des Normativen erhebliche Schwierigkeiten in den Weg legt. Das Denken als Prinzip der Rationalität mußte zuerst sich selbst erkennen, um das religiöse und künstlerische Prinzip im Gegensatz zu seiner eigenen Natur verstehen und würdigen zu lernen. Was aber die Verbindung des Rechtes mit der Moralität betrifft, so mußte sie so lange als unauflöslich gelten, bis der Staat nicht mehr als die einzig wertvolle Form des sittlichen Lebens angesehen wurde. Die Trennung der beiden Wertgebiete ist durch die Stoa vollzogen worden, die mit der Idee der weltbürgerlichen Gesellschaft über den Staat hinausging.

i) Das alexandrinische Zeitalter.

Die Enthüllung dieser neuen Wertformen geschah in einer Zeit, die, den analytischen Prozeß der Wertdifferenzierung fortsetzend, zugleich durch ein Stadium absoluter Skepsis hindurchging, um dann ein neues Zeitalter der Synthese unter der Herrschaft des religiösen Wertes vorzubereiten. Indem das philosophische Bewußtsein an der Macht des theoretischen Wertes, vor allem an der Offenbarung der reinen Logik verzweifelte, versuchte es, von der Erscheinung des religiösen Lebens her die Welt zu verstehen, oder zog sich von der Welt zurück und begnügte sich damit, ein sinnvolles und seliges Leben in der Diesseitigkeit als Vollendungsmöglichkeit für auserwählte Naturen philosophisch zu begründen.

Die Hinwendung zur Diesseitigkeit und zum Leben, die damals erfolgte, als die großen Typen des Idealismus Plato und Aristoteles nicht mehr nacherlebt und verstanden werden konnten, hat in der Diskussion der Stoa und der Epikuräer dahin geführt, die Form der ethischen Persönlichkeit deutlich hervortreten zu lassen, die ja ihrerseits nur ein Minimum der allseitig geformten Individualität bedeuten kann. Die große Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit trat damals in den Gesichtskreis des philosophischen Bewußtseins. Der Umkreis des sittlichen Lebens wurde um so besser erforscht, je einseitiger die Philosophie bei den Problemen der Moralität und sittlichen Lebensführung verweilte. Vor allem ist es das Verdienst der Stoa gewesen, daß sie mit großer Härte und Starrheit damals das Bild des moralischen Menschen geformt und in der Gemeinschaft der Weisen und Guten zum erstenmale in der Geschichte des menschlichen Denkens die Idee einer über den Begriff des Staates hinausgehenden sittlichen Wertgemeinschaft gefaßt hat.

Eigentümlicherweise wurde nun auch in jener Zeit, da das Leben seine Schönheit verloren hatte, der ästhetische Wert erhoben und gefeiert. Die Philosophie Epikurs offenbarte die Bedeutung des Schönen für das Leben. Die schöne geschmackvolle Lebensführung allein vermag das Leben lustvoll und reizvoll zu gestalten. Und die Bedeutung des Schönen für die Welt hat Plotin kund getan, der das künstlerisch Wertvolle in seiner großen metaphysischen Konzeption als den Geist verstand, der die Materie durchleuchtet.

Das wichtigste Ergebnis dieser Übergangsperiode bedeutet jedoch die Entdeckung des religiösen Wertes, den die Philosophie nunmehr in seiner eigentümlichen Struktur zu verstehen begann. Sie fand ihn an dem Begriff des Irrationalen und Alogischen, dem der Form gegenüberstehenden anderen Prinzip, das der Idealismus als das bloß Stoffliche und Erkenntnislose gering gewertet hatte. Überhaupt stand der große rationale Zug der griechischen Philosophie in einem feindseligen Verhalten dieser bloßen Sinnenwelt, dem ungeordneten Stoff, dem Chaos der Empfindungen gegenüber. Wenn der Materialismus eines Demokrit den Triumph des Sinnlichen verkündete, so meinte er doch nur die Form der Anschauung, Ausdehnung, Lage, Gestalt und Bewegung. Nur der Sensualismus und Relativismus der Sophisten hatte den bloßen Wahrnehmungsinhalt als das unmittelbar Gegebene, als den einzigen Erkenntnisinhalt gefeiert.

Das Stoffliche, das dem Begriff der Form entgegensteht, galt nach der aristotelischen Philosophie als das Grenzenlose, das an sich keinen Bestand

hat, sondern nur eine bloße Möglichkeit des Seins, das erst durch die Form zur Wirklichkeit erhoben wird. Der Stoff ist für Aristoteles ferner auch das Unbestimmte, das erst durch die Form Ordnung und Gliederung erfährt. Dies Grenzenlose und Unbestimmte ist es dann weiter, das die Reinheit der Form trübt und ihrer hohen Zielbestimmung gegenüber die dumpfe und blinde Notwendigkeit in das Weltgeschehen hineinträgt. Es ist der Grund aller Unvollkommenheit, alles Leidens und aller Anomalität in der Welt. Dennoch ist es kein wertfeindliches Prinzip, da es ja in seiner Schwäche und Haltlosigkeit von Liebe und Sehnsucht nach Gestaltung erfüllt ist.

In dem Begriff dieses Unendlichen, das für die theoretische Philosophie der Griechen nur die Bestimmung des Stofflichen und Sinnlichen sein konnte entdeckte nunmehr die philosophische Besinnung der Alexandrinerzeit die wahrhaftige Prädikation des religiösen Gegenstandes. Bisher war die Gottheit gar zu sehr durch die Macht der ästhetischen und theoretischen Wertungsweise nach der Seite der Gestalt und der Begrenzung geformt und gebildet worden. Der Geist der Schönheit ließ sie abgeschieden sein von der Welt und stumm und selig in sich ruhen als die vollendete Gestalt, der Geist der Erkenntnis erschaute das Göttliche als das durch den Begriff zu Erfassende und zu Bestimmende, von dem die Gnade und Herrlichkeit des theoretischen Verstehens ausgeht. Nunmehr erschien dem theoretischen Bewußtsein das Göttliche als das Unbegreifliche und Unfaßbare, das sich vor dem Begriff verbirgt und ihn niemals zu sich kommen läßt. Durch den Zweifel an aller Erkenntnis hindurch gelangte die Philosophie zur wahrhaftigen Erfassung und Bestimmung des religiösen Gegenstandes, indem sie ihm die Prädikation des Unendlichen und des Unbestimmten gab.

Nunmehr verband sich die Idee des absolut Wertvollen nicht mehr allein mit der Idee des Begrenzten und Insichruhenden, sondern im Gegenteil, das Prinzip der Begrenzung, in dem sich das Wertbewußtsein der Hellenen vollendete, erschien von jetzt an als das Unwertige. Die religiöse Weihe erhielt in der sogenannten negativen Philosophie eines Philo und Plotin der Begriff des Unendlichen und Unbestimmten. Damit war der religiöse Gegenstand ein für allemal den Diskussionen der Logik und der Herrschaft der theoretischen Philosophie entzogen. Es bestand nunmehr die Möglichkeit, ihn sogar als das Paradoxe und Widerspruchsvolle zu denken oder als ein Etwas, für das der Satz des Widerspruches jeden Sinn verliert. So konnte er als der stille und verschwiegene Ort gedacht werden, in dem die ewigen Mysterien ruhen.

k) Das System Plotins.

Der vollendete philosophisch-systematische Ausdruck dieser Übergangszeit ist die Lehre Plotins. Dies System gehört seiner ganzen Struktur nach durchaus dem Typus des Idealismus an, dessen Charakter ein für allemal dadurch gekennzeichnet ist, daß hier das Subjekt das Objekt bestimmt. Da der Idealismus von der Macht des Geistes überzeugt ist, so liegt in seiner ganzen Gestalt auch notwendig der große Erkenntnistrieb und eine schöne Erkenntnisgewißheit, während die objektivierende, realistische Auffassung der Dinge konsequenterweise zum Skeptizismus getrieben werden müßte. Daß die

großen Systeme des Naturalismus diese Konsequenz nicht gezogen haben, hängt damit zusammen, daß der Realismus im Grunde überhaupt nicht systembildend wirken kann, da ja die menschliche Ohnmacht gegenüber der Macht der Materie und der Herrschaft fremder Naturgesetze seine tiefste Überzeugung ist. Nur dann erscheint der Naturalismus als System, wenn er, inkonsequent und widerspruchsvoll genug, mit der Macht der Materie zugleich die Größe der Erkenntnis feiert.

Das bestimmende Subjekt der Plotinschen Philosophie ist das göttliche Selbstbewußtsein, das aus der schweigenden Ureinheit des ἓν hervorgegangen ist. Jenes Eine liegt jenseits des Wissens im doppelten Sinne, sofern es einmal die Stelle bezeichnet, da der Geist noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, und es anderseits auch keine Erkenntnis von diesem Nichtwissenden gibt. Dieser Zustand der göttlichen Unschuld, da der Geist in sich selber ruht und noch nicht aus sich hervorgegangen ist und von seiner Fülle und Herrlichkeit nichts weiß, dieser Dämmerzustand des Unbewußten, aus dem ein helles Licht hervorbricht als Emanation und Offenbarung seines Wesens, er wird von Plotin als der höchste gedacht und empfunden. In dieser Bewertung der noch nicht offenbarten Kinderunschuld des Geistes steht Plotin im äußersten Gegensatz zum Idealismus der Hegelschen Philosophie. Bei Plotin die Verherrlichung des noch nicht laut gewordenen seligen Geheimnisses, bei Hegel die Glorifizierung des kund gewordenen göttlichen Seins, des Geistes, der sich offenbart und in der Offenbarung sein eigenes Wesen zum deutlichen Selbstbewußtsein erhoben hat. Nach Spinoza erleuchtet die Wahrheit sich und den Irrtum. Nach Plotin geht alle Erkenntnis von dem Urgeheimnis des Geistes aus, der seine letzte Tiefe nicht durchdringt. Das Urgeheimnis des Einen, in dem die Reflexion noch nicht ihrem Gegenstande gegenübersteht, entfaltet sich zu dem göttlichen Subjekt der Erkenntnis, zur reinen Intelligenz, in der das Denken dem Gedachten als seinem Gegenstande gegenübersteht. Der Gegenstand des göttlichen Denkens ist nicht etwa die sinnliche Wirklichkeit — ihr gegenüber bleibt das Göttliche vollkommen transzendent —, sondern die Ideenwelt als das übersinnliche Substrat für das synthetische Bewußtsein Gottes. Gegenüber der reinen Kontemplation des Aristotelischen Selbstbewußtseins ist das göttliche Selbstbewußtsein, wie es Plotin deutet, tätig und spontan. Seine Aktivität bildet und gestaltet die reine Geisteswelt. Die Ideenwelt hat nur Bestand, sofern sie die Gottheit in der Form des Seins denkt. Die Form seines Denkens verbindet die Mannigfaltigkeit der Ideen zu einer Einheit, sie ist das Identische gegenüber ihrer Verschiedenheit. Ruhe und Bewegung sind dann endlich noch notwendige Kategorien der übersinnlichen Welt, sofern nach dem System der Emanation die verschiedenen Stufen des Geistes in einander übergehen oder vielleicht noch bezeichnender überströmen, anderseits aber die verschiedenen Sphären in sich gesättigt und erfüllt ruhen, wie die Marmorschalen eines römischen Brunnens.

Der Idealismus Plotins hat zum Ausdruck gebracht, daß das Wesen der Wirklichkeit das schaffende und bildende Wertleben des Geistes sei. Dieses Wertleben bleibt nicht für sich in einer anderen, jenseitigen Welt, sondern ergießt sich in die Sinnenwelt hinein. Das Sinnliche ist im Grunde genommen ein Nichts: der finstere, leere Raum, den das ausströmende Licht des Geistes

immer schwächer und schwächer durchleuchtet, bis es sich schließlich unter schweren Schatten zu verlieren scheint. Das Prinzip aber, welches die Brücke schlägt zwischen der reinen ungetrübten Geisteswelt und der Sinnenwirklichkeit ist die schöne kontemplative ψυχή τοῦ παντός. Ohne sie würde die Geisteswelt für sich verharren und die Welt der sinnlichen Schönheit nicht werden, die dadurch entsteht, daß der Geist die Materie durchleuchtet. Die Welt des göttlichen Selbstbewußtseins ist das Reich der Vernunft, und die Sinnenwelt ist das Land der Schönheit. Durch die Vermittlung der Seele geht das eine in das andere über. Die reinen Vernunftbilder, die Ideen, welche die Seele im seligen Schauen empfängt, erscheinen in der Sinnenwelt als die schönen Gestalten der Natur, der Kultur und des Lebens. Ohne das Sinnliche bliebe die Geisterwelt ruhige Vernünftigkeit. Schönheit entsteht allein, wenn Geist und Materie sich verbindet. Was uns im Lande der Sinne als Schönheit erscheint, wird uns im Geisterreiche als Wahrheit entgegentreten. Der ästhetische Wert ist die Umhüllung und Umkleidung des logischen. Jenes ἕν, das aus ungewußten Tiefen sein schimmerndes Licht in das trübe Schattenreich des Nichts ausstrahlt, dieses ἕν, welches mit Platos Form der übersinnlichen Welt, mit der Idee des Guten, verwandt ist, kennzeichnet die Sphäre des religiösen Wertes und ist Gegenstand der religiösen Ekstase. Das göttliche Selbstbewußtsein, das reine Subjekt erfüllt die theoretische Sphäre im Reiche des Absoluten. Ihr ist die reine Theoria des erkennenden Menschen zugewendet.

Über das Ästhetische und Ethische regiert die Seele. Sie sind keine reinen Wertformen, sondern Sinngebilde, die in der Beziehung zum Sinnlichen wurzeln. In der Idee des Schönen kommt der Wertgehalt des Sinnlichen zum Ausdruck, und die ästhetische Theoria hat diese große Macht, daß sie hinter allen Verhüllungen und Umschleierungen den Geist erkennt, der sich in der Natur verbirgt. Die kontemplative Weltseele, welche die Ideen empfängt und von ihnen befruchtet wird, entspricht der Natur des Schönen in der Haltung des ruhigen Schauens, das der himmlichen Welt gehört. Aber die Seele der Welt ist nicht nur kontemplativ, sondern auch aktiv. Sofern die Seele der Welt sich auf ihren göttlichen Ursprung besinnt, verweilt sie in reiner und heiliger Passivität; sofern sie aber Boden gewinnt in der Sinnenwelt, wird sie zum Tun und zum Leisten getrieben. Die der irdischen Wirklichkeit zugewendete Weltseele ist tätig. Sie bildet die Natur und auch die Gestalt des eigenen Leibes. Sie erwirkt das sittliche Leben in Gesellschaft und Staat, doch bleibt die politische Tätigkeit, die sich im Staat und im sittlichen Leben vollendet, im Verhältnis zur ästhetischen Theoria ein durchaus Untergeordnetes.

Wie die übersinnliche Welt durch ganz besondere Formen gebildet und erkannt wird, so auch die Sinnenwelt. Sie ist die Welt der niederen Bewegung, der Ortsveränderung in Raum und Zeit. Sie ist auch ferner die Welt des Quantitativen und Qualitativen ganz im Sinne des Aristoteles. So gibt es nach Plotin Formen des Sinnlichen, die auf die sinnliche Materie zugeschnitten sind und zur Erkenntnis der Sinnenwelt hinführen, und andere, welche für jene Welt bestimmt sind, die über Zeit und Raum hinausgeht, die ewig und unveränderlich ist. So hat die Erkenntnis ein großes Feld. Sie ist keineswegs nur auf die Erfahrungswelt beschränkt, wie es die Philosophie Kants gelehrt hat, sondern durch Teilnahme an dem Allgemeinen der Weltseele und der göttlichen In-

telligenz ist uns die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit beschieden. Nur dem letzten Ursprung des Seins, dem überwirklichen ἓν, können wir uns nicht auf dem Wege der Begriffserkenntnis, sondern nur in der Begriffslosigkeit und Bewußtlosigkeit der dunklen Ekstasis nahen.

So hat das Übergangszeitalter der alexandrinischen Epoche, das zwischen dem analytischen Zeitalter der griechischen Epoche und dem synthetischen Zeitalter der mittelalterlichen Welt in der Mitte steht, die Wertabscheidung und -trennung fortgesetzt, indem es die eigentümliche Struktur des ästhetischen und religiösen Wertes deutlicher herauszuarbeiten vermochte, zugleich aber auch, wie das im System Plotins unverkennbar hervortritt, eine Rangordnung des Wertlebens unter der Herrschaft des religiösen Wertes angebahnt. Allerdings bewahren die verschiedenen Wertformen im System Plotin noch eine relative Selbständigkeit, wenn sie auch alle vom religiösen Werte überschattet sind. Der theoretische Wert ist genau so absolut wie der religiöse, der ästhetische und ethische dagegen auf die Sinnenwelt beschränkt oder doch gar eng mit dem Schicksal des Endlichen verknüpft. Noch sind nicht alle Wertformen in den Dienst des religiösen Wertes getreten, sie bewahren einen eigentümlichen Sinn; aber wir erkennen, daß sie dem Religiösen sich zuneigen, in ihm sich vollenden und aufgehoben sind.

l) Die Philosophie des Mittelalters.

Das synthetische Zeitalter der Philosophie des Mittelalters, die darauf ausging, die Herrschaft der Religion zu begründen, nachdem das alexandrinische Zeitalter die Herrlichkeit und Einzigkeit des religiösen Lebens erschaut, liegt zwischen den großen Systemen des Augustin und Thomas von Aquino ausgebreitet. Das Verhältnis von Philosophie und Religion beginnt nunmehr eine Wandlung zu erfahren, die sich in Thomas von Aquino vollendet hat. Das alexandrinische Zeitalter und die Entwicklung der Philosophie bis zu Plotin hin suchte die Eigentümlichkeit des religiösen Wertes und des religiösen Lebens zu verstehen, von dem sie das Heil der Welt erwartete. Dabei wurde das Wissen, das sich in der Philosophie vollendete, im allgemeinen über den Glauben gestellt. γνῶσις ist mehr als πίστις, ein Standpunkt, der auch noch von Augustin vertreten wird. Das soll nun allerdings nicht bedeuten, daß die Philosophie mehr sei als die Religion, sondern lediglich, daß ein Wissen von den religiösen Wahrheiten mehr bedeute als ein bloßes Glauben der religiösen Heilslehren. Die Philosophie vermag ein Wissen von dem übersinnlichen Gegenstand des religiösen Lebens zu geben, und die Philosophie hat nur insofern eine besondere Bedeutung, als sie uns ein Wissen vom Göttlichen gibt. Anfangs vermag die Philosophie mit vollkommener Freiheit das religiöse Leben zu deuten, später aber wird sie durch Kirchenkonzile und -beschlüsse gebunden und darf die religiöse Überlieferung der Evangelien nur in einem ganz bestimmten Sinne und innerhalb eines festgesetzten Rahmens verstehen. Sofern nun die Philosophie und das Wissen in seiner Auffassung und Deutung des religiösen Lebens und der religiösen Überlieferung zu ganz bestimmten Dogmen und Lehrsätzen gelangt, die ein für allemal geglaubt werden müssen, da sie endgültige Einsichten in das Wesen des Göttlichen darstellen, wird die Religionsphilosophie zur Theologie. Die Theologie ist weder Religion noch Philosophie,

die ja beide Vollendungswerte sind und deswegen nur als Schöpfung des Einzelnen verstanden werden können. Dagegen ist die Theologie nur als Produkt des sozialen Zusammenhanges, speziell als Instrument der Kirche, begreiflich und verständlich. In der Theologie wird die Philosophie nicht sowohl der Religion in ihrer Reinheit und Lauterkeit, sondern vielmehr den praktischen Zwecken der kirchlichen Organisation dienstbar gemacht. Die Theologie stellt also den Punkt da, wo die sozial-ethische und wissenschaftliche Reihe der menschlichen Entwicklung mit der philosophischen und religiösen sich schneidet.

Das große synthetische Zeitalter des Mittelalters wollte die Religion nicht nur zur Herrscherin im Reiche der Werte machen und dadurch eine gemeinsame religiöse Weltansicht begründen, sondern es wollte vor allen Dingen auch im Sinne dieser Weltansicht die Verhältnisse unter den Menschen umbilden und restaurieren. Deswegen verband sie die Ideen der Philosophie und Religion auf das engste mit dem Begriff der Kirche und des Staates.

m) Augustin.

Augustin ist überzeugt von der Göttlichkeit und Macht des Geistes, aber die Materie ist ihm gegenüber nicht zu vollkommener Ohnmacht verdammt, weil sie Werkzeug und Mittel in der Hand des Wertwidrigen, des Teuflischen und Bösen ist. In dem Begriff des Bösen beginnt besonders seit Augustin ein folgenschweres Problem für die Philosophie zu entstehen. Der Verstoß gegen die Norm erscheint nun nicht mehr als Irrtum oder als eine große Notwendigkeit des Weltlebens, sondern als ein radikal Böses, das aufgehoben und ausgetilgt werden soll. Die Materie, die der Idealismus eines Aristoteles als das Starre und Bewegungslose verstanden hatte, sie bekommt jetzt plötzlich Kraft und Aktivität, denn sie wird von einem Prinzip beherrscht, das früher selber der Sphäre der reinen Geistigkeit angehört hat und deswegen auch als verborgener Feind das Leben des Geistes versteht, nunmehr aber, weil es gegen des Geistes Art verstoßen und eine Schuld auf sich geladen hat, der Sphäre des Sinnlichen zugeordnet ist. Der entfremdete, der versinnlichte Geist ist das Böse, das alles Menschliche bedroht, weil es so nah dem Sinnlichen wie dem Göttlichen steht. Das Böse ist somit ein theoretisch Unbegreifliches, da es weder dem Stoff noch der Form zuzuordnen ist, da es weder ein Wertfreies bedeutet, noch aus der Idee der Wertfeindlichkeit verstanden werden kann, sofern hier die Vernunft mit sich selber in Streit und Gegensatz liegt. Das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Bösen beruht also weder auf dem Gegensatz von Moralität und Sinnlichkeit, der für alles sittliche Leben entscheidend ist, noch auf dem Gegensatz der verschiedenen Formen des vernünftigen Lebens, deren Widerspiel die Entwicklung des großen historischen Geschehens beherrscht. Es ist eine Verkehrung des Wertvollen, die über alles Verstehen der Philosophie hinausgeht, dessen Wesen Kant als Umkehrung der moralischen Triebfedern zu deuten gesucht hat.

Augustin hat den Kampf zweier entgegengesetzten Mächte auf das schwerste gefühlt, von denen die eine ihn hinleiten wollte zur Sphäre der übersinnlichen Welt, die andere ihn aber immer wieder auf das ernsthafteste verstrickte in die ganze Schönheit und Häßlichkeit der Sinnenwelt. Der Geist der

Wahrheit und der Geist der Lüge, des Lebens und des Todes hatten sich sein mutiges und unbeugsames Herz zum Schauplatz ihres Kampfes gewählt. Dabei machte er aber die eigentümliche Erfahrung, daß gerade dasjenige, was ihm anfangs als das Gefährlichste erschien und sein ganzes Leben und seine Überzeugung bedrohte, der Geist des Zweifels und der Negation, zum Prinzip der Gewißheit führte. Aus dem großen Erlebnis des Zweifels heraus erschloß sich ihm die Daseinsgewißheit seiner eigenen großen Individualität. Und dieses persönliche zweifelnde und urteilende Ich der psychologischen Erfahrung, dieser Inbegriff seines ureigensten Lebens, wurde für ihn der Ausgangspunkt zur Erschließung des Über-Ich. Er sah ein, daß der Zweifel notwendig zusammengehen müsse mit der Enge und Begrenztheit der menschlichen Natur, daß aber auch das Verstehen dieser Enge und Begrenztheit nicht möglich sei ohne ein Wissen von der Idee des Überindividuellen und Unbegrenzten, das über alle menschliche Natur hinausgeht. Das eben ist das Geheimnis der menschlichen Natur, daß sie einerseits ein Verstehen hat von dem Ähnlichen und Verwandten, wie das in der philosophischen Lehre vom Makrokosmos und Mikrokosmos zum Ausdruck kommt, anderseits aber auch ein Wissen von dem Entgegengesetzten. Würde ich nicht die Macht besitzen, mit meinen Gedanken über die Idee der Begrenztheit hinauszugehen, d. h. würde ich nicht das Unbegrenzte wissen, so würde ich auch die Begrenztheit und Endlichkeit nicht so tief durchschauen und begreifen können. Was ich objektivieren und zum Gegenstand meines Nachdenkens machen kann, das habe ich bis zu einem gewissen Grade schon überwunden. So schließe ich ja auch den Tod in den Kreis meines Nachdenkens ein. Wäre er die absolute Schranke für den menschlichen Geist, so vermöchten wir die Idee der Unsterblichkeit nicht zu denken.

Der Idealismus Augustins geht vom persönlichen Ich aus. Dieses persönliche Ich war ja auch der Ausgangspunkt der sophistischen Überlegungen. Aber jene fanden in sich nur das bloße Meinen, und so sehr sie das Prinzip des Zweifels handhabten, als dessen Konsequenz sich für sie die absolute Skepsis ergab, so waren sie doch nicht imstande, den Zweifel zu begreifen und zu deuten, indem ihre Reflexion über dies Prinzip nicht hinausging. Augustin kannte nicht nur das leere Meinen, sondern er hatte auch die Macht des Denkens in sich erlebt, die im Zweifel zum Ausdruck kommt und den Zweifel selber wieder überwindet. Vom Prinzip des Idealismus aus hat er die Macht des Denkens verherrlicht, das über den Glauben weit hinausgeht und sich mit der Kraft des Willens in Bejahung und Verneinung verbindet.

Aber neben dem Prinzip des Geistes, das sich in der Herrlichkeit der Kirche offenbart als Symbol eines höheren Daseins, sucht seine Verkehrung, die Gewalt des Bösen, mit Herrlichkeit und Pracht das sinnliche Leben und die Diesseitigkeit zu schmücken, wie das vor allem in der Gottlosigkeit des römischen Imperiums geschah. Durch machtvolle Gestaltungen des Lebens suchte man das irdische Dasein zu festigen und zu behaupten und die Kluft zwischen Gott und Menschheit in Permanenz zu erhalten. Nach Augustin gibt es nur eine Wertgestaltung des irdischen Lebens, nämlich die religiöse Bildung, welche von dem großen Institut der Kirche, dem Symbol des Gottesstaates, dem Reich Gottes auf Erden, selber gefördert und geleitet wird. Philosophie und Wissenschaft haben hohen Ruhm, soweit sie dem Verstehen der religiösen

Heilswahrheiten dienen. Auf einen anderen Gegenstand gerichtet, sind sie bedeutungslos und unter Umständen gefährlich. Das ästhetische Bewußtsein kommt in diesem System nicht zu Worte, das Sittliche spricht eine große, aber religiös gebundene Sprache, und der Staat mit seiner Weltfreudigkeit gilt als gottlos und böse. Denn die große mystische Liebessehnsucht des Augustin ist darauf gerichtet, daß die unselige Welt wieder mit Gott vereinigt werde, daß unsere Begrenztheit, unser Zweifel und unsere Sinnlichkeit aufhöre und wir im stummen seligen Schauen mit Gott verbunden sind.

n) Thomas von Aquino.

Das System des Thomas von Aquino, das am Ende der großen synthetischen Epoche des Mittelalters steht, vertritt einen Idealismus, der in zwiefacher Weise der Lehre Augustins besonders scharf entgegengesetzt ist, nämlich einmal, sofern er an die Stelle des Dualismus und der Verkehrung des geistigen Wesens in das Böse das Prinzip der teleologischen Einheit errichtet, welche den Gegensatz mildert und das Böse des Weltlebens zum Mittel des Guten wandelt, zweitens aber, indem er die Ansprüche des Augustinischen Wissens, das in einer kühnen, willensbetonten Ratio sich erhebt und in der Ekstasis des Schauens sich vollendet, daß er diesen Forderungen gegenüber eine kühle Grenze setzt. Hatte Augustin jene Gestaltungen des geistigen Lebens, die sich im Staat und in großen politisch-historischen Verbindungen erfüllen, als feindlich dem religiösen Leben verworfen und verurteilt, indem seine Weltverneinung das Reich Gottes erstrebte, der Staat ihm aber als Prinzip der Welt böse und gefährlich schien, so erschaute Thomas von Aquino in der weltlichen Kultur ein Mittel zur Hervorbringung und Vorbereitung der höheren geistigen Kultur. Diese weltliche Kultur, die vor allem bestrebt ist, feste soziale Organisationen zu begründen und Recht und Gesetz für Volk und Staat zu schaffen, sie gibt der heiligen Kirche den notwendigen Schutz, dessen sie so dringend bedarf. Ihr feingegliedertes, unstoffliches Wesen braucht zu seiner Entfaltung einen vorbereiteten Boden, der schon die erste grobe, äußere Kultur erhalten hat, damit ihm nun jene zarte Innenkultur des Herzens eingepflanzt werde, die das sittlich-religiöse Leben hervorbringt, und die ganz allein von der Kirche ausgeht.

Die Wissenschaft und die Philosophie steht nach der Auffassung Thomas von Aquinos vollkommen in dem Dienst des religiös-sittlichen Lebens. Die Philosophie begründet, ausgehend von der Natur, die Vorstufen der himmlischen Hierarchie. Die Theologie, die göttliche Wissenschaft, verkündet die unbeugsamen Glaubenssätze der Kirche und den verborgenen göttlichen Gehalt der Mysterien. Es gibt gewisse Lehren der heiligen Schrift, die niemals durch den Begriff deutlich gemacht werden können, weil sie über alles endliche Verstehen hinausgehen. Dort liegt das Land der Mysterien. Hier handelt es sich um das Wunderbare und Unergründliche in der Religion, um jene Sphäre tiefster Innerlichkeit, die rätselhaft ist wie das Kunstwerk, vor welcher der Verstand notwendig Halt machen muß, zu der ihm kein Eingang offen steht. Ihr gegenüber wird die große Tat des Glaubens von dem Menschen verlangt, des Glaubens, der höher ist als alle Vernunft. Vermessenheit ist es, sich zum Richter über das Unbegreifliche zu machen. Es gibt Dinge, die sich ein für allemal unserer Ein-

sicht entziehen, zu deren begrifflichen Erkenntnis auch die Weiterentwicklung der Menschheit niemals führen wird und kann. Wohl kann der Verstand und sein großes Medium, die Philosophie, das Dasein Gottes beweisen, aber das Wunder der Trinität entzieht sich ein für allemal der Erkenntnis. Diese Mysterien sind von höchster Bedeutung, denn sie erinnern uns immer wieder daran, daß unser endliches Verstehen erst in einem unendlichen seine Erfüllung findet. Wohl erwächst aus ihnen heraus die Gefahr einer Autorität für die blinde Unwissenheit und die Gefahr einer Schranke für den erkennenden Geist, aber das Wunderbare muß auch wieder als ein Symbol dafür gelten, daß das Übersinnliche seine Verbindung und Beziehung zur Sinnenwelt hat.

Eigentümlich ist die Stellung, die Thomas von Aquino dem Problem der Wertgegensätzlichkeit gegenüber einnimmt. Während die vorhergehende Philosophie in der seltsamen Formulierung dieses Problems als der Frage zweier verschieden geltender Wahrheiten die Antinomien der Vernunft auf das schärfste gefühlt hatte, vertritt Thomas die Auffassung, daß die Wertgegensätzlichkeit überhaupt nicht besteht. Bei Augustin merken wir deutlich, wie die verschiedenen Forderungen, die das ethische Bewußtsein in der Behauptung der Freiheit und das kirchlich-religiöse in der Behauptung der Bindung und Notwendigkeit stellt, wie sie in seiner großen Persönlichkeit kämpfen und auch in seiner Lehre nie ganz zum Austrag gekommen sind. Nach Thomas besteht ein vollkommener Ausgleich zwischen Theologie und Philosophie. Bei richtiger Besinnung können beide unmöglich miteinander in Konflikt geraten. Die Theologie, welche die religiösen Heilswahrheiten formuliert hat, gibt gewissermaßen das regulative Prinzip für Philosophie und Wissenschaft her, die mit ihren Einsichten und Erkenntnissen notwendig auf eine bestimmte Grenze stoßen. Das Gebiet der Natur ist ihrem Verstehen im allgemeinen zugängig, und die Metaphysik darf kühnlich den Flug in die Sphäre der übersinnlichen Welt wagen. Sie kann die großen Ideen der Religion: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit beweisen, bis sie zu jener dunklen Pforte gelangt, da Rätsel und Mysterien beginnen, das Wissen notwendig enden muß und nur der Glaube zu Recht besteht.

In dem System des Thomas triumphiert das Prinzip des Geistes vollkommen über die Sinnlichkeit. Die Sinnenwelt, das Reich der Natur, verhält sich zur übersinnlichen Welt als dem Reich der Gnade so, wie sich das Mittel zum Zweck verhält. Es ist die dunkle Folie für die helle Herrlichkeit der Geisteswelt. In ihrem ganzen Aufbau und ihrer Ordnung entspricht die Natur der übersinnlichen Welt von weitem. Der Mensch aber ist der Bürger zweier Welten. Als reine und getrennte Form gehört seine Seele dem Geisterreiche an, als anhaftende Form gehört sie zu den Bewegungskräften der Natur. Eben dieselbe Seele also, welche die Macht besitzt, losgelöst von aller Sinnlichkeit in der Sphäre des Übersinnlichen zu wohnen, ist auch wieder auf das engste mit dem Werden und Vergehen der Natur verknüpft. Wie die schöne kontemplative Weltseele Plotins, nach oben schauend, der reinen Geisteswelt angehört und, nach unten gerichtet, sinnliches Dasein formiert und bildet, so ist auch der menschlichen Seele nach Thomas zu gleicher Zeit ein Verhältnis zum Sinnlichen und Übersinnlichen gegeben. Sie ist, wie Kant sagen würde, sowohl intelligibeler wie empirischer Charakter. Die Bewertung der Seele aber hat seit Plato und Plotin

eine ungeheure Steigerung erfahren. Nach Platos Lehre ist die Seele vom Lande der Ideen ein für allemal ausgeschlossen. In dem Seelenlande, in dem Reiche der psychischen Wirklichkeit, hat sie eine Heimstätte, aber die übersinnliche Welt der Ideen ist ihr verschlossen. Nunmehr ist die Schranke zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen vollkommen zerbrochen. In ihrer reinen Form gehört die Seele dem übersinnlichen Reiche der Ideen an.

o) Renaissance und Aufklärung.

Die Weiterentwicklung der Philosophie bis zu den großen Systemen des deutschen Idealismus zerfällt in zwei deutlich voneinander trennbare Abschnitte. Gemeinsam ist der Philosophie der Renaissance und der Aufklärung der Kampf gegen die Oberherrschaft des Allgemeinen in der Religion. Gemeinsam ist ihnen die Wertung des Besonderen und der analytische Charakter. Sie verzweifeln endgültig an der Möglichkeit, die getrennten Kulturgebiete in einer großen Wertsynthese zu verbinden. Nur hat das Besondere, welches Renaissance und Aufklärung dem Allgemeinen entgegenhalten. einen sehr verschiedenen Charakter. Wenn die Philosophie der Renaissance das Besondere wertet und sein Recht gegenüber dem Allgemeinen verteidigt, so sind es die großen Gattungsindividuen, die sie feiert, nicht aber die Individuen als solche. Die ganze Entwicklung dieses für die Systembildungen der Zeit so wichtigen Problems hat bis zur Philosophie des deutschen Idealismus und den Theorien der Romantik sehr verschiedene Stufen durchlaufen. Das Besondere als Gattungsindividuum, wie es die Renaissance gedacht hat, entbehrt im Grunde genommen eines Wertcharakters. Das Besondere der Individualität empfängt hier weder seine Weihe durch die Bindung an einen besonderen Kulturwert, noch wird der Begriff der Individualität zur Idee der Persönlichkeit vertieft. Die Individualität wird also gewissermaßen naturhaft, ohne Wertbetonung verstanden und das, was den Vorrang der einen vor der anderen begründet, ist nicht die Leistung für einen bestimmten Wert oder die Eigentümlichkeit eines besonderen Lebensstiles, sondern vielmehr die großen Dimensionen, die totale Leistungsmöglichkeit und Universalität. Betont wird das mächtige und starke Leben, einerlei in welcher Richtung es sich betätigt, ob es nun zu genialer Wertschöpfung sich erschließt oder in der Pracht riesenhafter Leidenschaften das Leben der Liebe genießt. Die große Lebenskraft wird gefeiert, die alles in sich schließt, was das Universum an mannigfaltigen Gaben aufweist und so als kleine Welt der großen Welt gegenübersteht. Die Stärke des Willens, die Macht des Verstandes, die Größe der Leidenschaften, sie entsprachen dem Lebensideal dieser Zeit.

Die pantheistischen Systeme des Anfangs, die aufflammen zu einer großen Jubelfeier der Welt, vermögen die Sonderposition der Individualität noch nicht zu begründen, so sehr sie die Macht und Herrlichkeit des menschlichen Geistes feiern. Campanella und Bruno feiern den menschlichen Geist, der Himmel und Hölle verwandt ist und sich zum Herrn und Gott der Erde gemacht hat; aber bei ihnen ruht noch aller Nachdruck auf dem Ganzen der sichtbaren Natur, über die das Individuum nicht hinausgehen kann, sondern in die es als schöngebildeter Teil eingegliedert ist.

Das neue Lebensgefühl und die neue Wertauffassung der Renaissance hat ihren Ausdruck vor allen Dingen in den großen Systemen des Idealismus und Naturalismus gefunden, wie sie von Descartes, Spinoza und Leibniz gebildet sind. In all diesen Lehren wird der Individualität ihr besonderes Recht gewahrt, das gilt ebensogut für die endliche Substanz Descartes' und die Monade Leibnizens wie für den endlichen modus Spinozas, der in der Erkenntnisliebe so groß und mächtig wird, daß er sich zum absoluten Verstehen des Göttlichen erhebt. In der idealistischen Lehre Descartes' ist die endliche geistige Substanz, die sich in dem Begriff der cogitatio vollendet, hinsichtlich ihrer Erkenntnisfähigkeit von Gottes Wesen prinzipiell geschieden, aber in der Kraft des Willens dem Göttlichen verwandt. Nur in dem Willen kann unsere Gottähnlichkeit gefunden werden.

α) Das System Descartes'.

In dem Idealismus der kartesianischen Philosophie wird der Begriff des erkennenden Ich zum Prinzip der Philosophie erhoben und die Funktionen der Erkenntnis von seiner begrifflichen Struktur abgelesen. Er hat, so können wir sagen, den Wertbegriff des endlich erkennenden Ich zuerst entdeckt, wenn er ihn auch noch nicht in seiner Reinheit festzuhalten vermochte. Denn indem er den Begriff der Substanz auf das Ich anwandte, fiel er in die objektivierende Auffassung zurück und suchte das Ich durch eine sekundäre Form des Begriffes, nämlich die Substanz, sich deutlich zu machen, während doch vielmehr umgekehrt der Sinn der Substanz erst durch das Ichprinzip deutlich wird. Auch nach dem System des Descartes, das seiner Grundthese nach die Behauptung vertritt, daß das Subjekt das Objekt bestimmt, ist dem Geiste alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben. Die Materie kommt lediglich in dem Begriff der ausgedehnten Substanz zu Worte, die, für sich betrachtet, ohne jede Kraft und Bewegungsfähigkeit ist. Gestalt und Ausdehnung bestimmen ihr Wesen das lediglich von den mathematischen Bestimmungen des Raumes gebildet wird. Solche Substanzen können gewiß keine Wirkung ausüben, und so sind die materiellen Dinge zu vollkommener Ohnmacht verurteilt. Die Bewegungen, die ihnen eigen sind, haben ihren Ursprung nicht in der Natur der ausgedehnten Substanz, sondern bedeuten eine Funktion, die Gott den endlich-sinnlichen Dingen verliehen hat, und die er ihnen immer wieder nehmen kann, um sie in vollkommene Nichtigkeit versinken zu lassen.

Die menschlichen Seelenindividualitäten dagegen vermögen Großes zu erreichen durch ihren lebendigen Anteil an der geistigen Substanz der Welt, in der die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis beschlossen ist. Der menschliche Verstand, für sich betrachtet, bleibt ein begrenzter, sofern wir nicht alle Verstellungen, die uns bestürmen, zur Klarheit und Deutlichkeit der rationalen Einsicht läutern und erheben können. Der unendliche Geist der unendlichen göttlichen Substanz vermag allein in vollkommener Irrtumslosigkeit frei und offen das Wirkliche zu schauen. Uns muß der Irrtum notwendig ergreifen, wenn wir das Einsichtslose bejahen. Doch ist uns durch die Kraft des natürlichen Lichtes die Möglichkeit gegeben, bis zu jenen Prinzipien vorzudringen, auf denen alle Gewißheit ruht. Wir wissen in klarer und deutlicher Vernunft-

anschauung das zweifelnde, bejahende und verneinende, das denkende und urteilende Ich, den Archimedespunkt der Gewißheit, und wir sehen auch jenen anderen Pol der Erkenntnis deutlich ein, der unsere Endlichkeit und Unvollkommenheit erfüllt: die Göttlichkeit der unendlichen Substanz.

q) Das System Spinozas.

Das große System Spinozas hat seinen Ausgangspunkt in der Lehre Descartes' genommen, steht aber im schroffen Gegensatz zum kartesianischen Idealismus. Es bedeutet die größte und erhabenste Leistung des Naturalismus oder Realismus, welcher die Auffassung vertritt, daß das Ich oder das Subjekt restlos von der Natur bestimmt wird und nicht über sie hinausdringen kann in eine höhere Sphäre des Wertlebens. Prinzipiell erscheint somit das Ich als vollkommen bestimmt und an die große Ordnung der Natur gebunden, die mit dem Göttlichen gleichgesetzt wird — eine Welt, in der nach dem ursprünglichen Sinn dieses Systems alles mit Notwendigkeit geschieht, so daß alle menschliche Ziel- und Wertsetzung ihren Sinn verliert. In diesem System des Müssens und der strengen Kausalität ist die Idee der Freiheit begraben, und die religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit verlieren alle diejenigen Bedeutungen, welche die sehnsüchtige Menschheit früher mit ihnen verbunden hat. Denn unsterblich und ewig ist nur die unverbrüchliche, ewige Ordnung der Natur, die in ihrer strengen Gesetzmäßigkeit uns überall umschließt. Gott aber ist nichts anderes wie diese Naturordnung selber, die willenlos und mitleidlos unser Dasein und unser Schicksal bestimmt.

Dennoch ist dieses große System, das in seiner herben Strenge die Kultur und den Geist bedroht, vom Materialismus sehr weit entfernt. Es handelt sich nicht um ein System der Philosophie, das lediglich das Prinzip des Stoffes zur Geltung bringt. Vielmehr stehen im Spinozismus Geist und Materie, psychisches und physisches Sein in einer notwendigen Korrelation zueinander, und zwar in einer Weise, daß beide auseinander nicht begriffen und durch kein ursächliches Verhältnis aufeinander zurückgeführt werden können. Geist und Materie haben denselben ursprünglichen Realitätswert. Aber diese beiden Entgegengesetzten folgen doch schließlich nicht aus zwei verschiedenen letzten Ursachen, sondern müssen dem monistischen Charakter des Systems gemäß in einem letzten Grunde verankert sein. Die eine unendliche Substanz, die Spinoza mit dem Namen der Gottheit benennt, und die sich restlos in der Natur entfaltet und ausdrückt, ist zwar an sich genommen vollkommen unbestimmt ihrem Wesen nach, anderseits aber erscheint und enthüllt sie sich in unendlich vielen Attributen, von denen dem menschlichen Geist nur die Bewußtheit als Prinzip des geistigen Lebens und die Räumlichkeit als Prinzip des körperlichen Geschehens zugängig sind. Bewußtseinsgesetzmäßigkeit und Raumgesetzmäßigkeit durchwalten diese Wirklichkeit. Sie sind Gestaltungen der einen ersten göttlichen Ursache. Wir dürfen uns aber das Verhältnis zwischen beiden nicht so vorstellen, als ob etwa die Bewußtseinsgesetzmäßigkeit der Gottheit, die Gesetze seines Denkens oder ein Akt seines Willens der Naturwirklichkeit durch freie Tat der Überlegung und Schöpfung die Raumgesetzmäßigkeit als Existenzgrund verliehen hätte, sondern aus der willenlosen und einsichtslosen Gottheit

ging mit gleicher Notwendigkeit das Prinzip des psychischen und physischen Geschehens hervor. Die Materie ist ebenso göttlich wie der Geist, und wenn wir das Absolute zu begreifen suchen, so können wir es ebensogut im Bilde der Seele wie im Bilde des Körpers erschauen. Es ist gleich wahr und falsch, das Göttliche geistig wie materiell zu denken. Gott kann ebensogut als Raumgesetzmäßigkeit wie als Gesetzmäßigkeit des Denkens gedacht werden.

Es scheint nun aber so zu sein, daß das geistige Prinzip die Gleichordnung und Gleichsetzung mit dem materiellen schlecht verträgt. Das Prinzip des Geistes kann nur dann zu seinem Recht gelangen, wenn das Sinnliche ihm gegenüber etwas Sekundäres ist. Wenn das Göttliche ebensowohl in der Materie erschaut wird wie in dem stillen Wertleben der Seele, so scheint das Göttliche selber materialisiert zu werden. Die monistische Vorstellung, die den Dualismus aufheben will, kommt weit mehr der Sinnlichkeit als der Geistigkeit zu Hilfe. Da ist es nun die Erkenntnislehre gewesen, die, über alle Bindung und Gleichordnung hinausstrebend, auch in diesem naturalistischen System dem geistigen Leben ein gewisses Übergewicht gegenüber der Materie gesichert hat.

Gewiß ist das Seelische oder das Psychische im spinozistischen Sinne nicht mehr als die Körperlichkeit. Im Rahmen der spinozistischen Metaphysik wird das Psychische ebenso wertfrei gedacht wie das Physische. Beide sind notwendige Produkte gleichgeordneter göttlicher Attribute. Weder bestimmt das Psychische das Physische noch umgekehrt das Physische das Psychische. Seelisches kann nur durch Seelisches, Materielles nur durch Materielles bestimmt werden.

Aber der menschliche Geist als solcher gliedert sich doch nicht so ohne weiteres in diese psycho-physische Wirklichkeit ein. Seine Überlegenheit gibt sich schon darin kund, daß er als Wissen von dem Dinglichen (idea rei) bestimmt wird. Denn dieses Dingliche zerfällt in Körperlichkeit und Geistigkeit, so daß der menschliche Geist augenscheinlich ein Wissen von der Geistigkeit und der Körperlichkeit besitzt. Er ist idea corporis und gleichzeitig idea ideae. Er ist ein Wissen von körperlichen Bewegungszuständen und Wissen von unserem Vorstellungsleben. Damit ist seine Übermacht gekennzeichnet. Als Wissen von sich selber bildet er die doppelte Reihe gegenüber der einfachen Reihe der körperlichen Bewegungen. Der menschliche Geist vermag sich über sich selber und über die Sphäre der Körperlichkeit zu erheben.

Indem dann Spinoza die Erhebung des Geistes in die Sphäre des Unendlichen schildert, empfängt er den höchsten Wertcharakter. Wie bei Fichte verbindet sich auch für Spinoza die Idee des Werthaften, die ja prinzipiell in diesem System keine Stelle hat, mit dem Begriff der Aktivität. In der Gleichsetzung der Aktivität mit Affekt und Leidenschaft offenbart sich der Geist der Renaissance. Es gibt körperliche Affekte, die uns bewegen und bedrücken, die uns Traurigkeit bereiten, und es gibt geistige Affekte, verwandt dem platonischen θῦμος, die unsere Lebenskraft und unser Dasein erhöhen. Der mächtigste Affekt ist die Erkenntnisliebe, die ihre höchste Form findet in dem amor dei intellectualis, in der intellektuellen Liebe zu Gott, welche, da in den Weihestunden des Geistes Gott im Menschen und der Mensch in Gott lebt, gleichbedeutend ist mit der Liebe Gottes zu sich selber.

r) Das System Leibniz'.

Das Leibnizische System endlich, das die Renaissance vollendet und die Aufklärung bestimmt, ist absoluter Idealismus und Spiritualismus, sofern in der Lehre von den Monaden das in sich ruhende Bewußtsein als geistige Weltwirklichkeit erscheint. Von allen Wertformen trat bei Spinoza nur der Erkenntniswert deutlich hervor, der in der Gotteserkenntnis eine religiös-mystische Weihe erfährt. Auch bei Descartes hatte die Aufwerfung des Willensproblems nur zur Verdeutlichung der Erkenntnislehre beigetragen, während die Probleme des sittlichen Lebens in der Affektenlehre zu keiner Klärung gelangen konnten. Die ästhetische Vernunft aber fand bei Descartes ihren Ausdruck nur in dem einen schönen Bilde von dem Gotteskünstler, welcher der Seele gleichsam als Siegel die innate Vorstellung seines Wesens aufdrückt.

In Leibniz' großem metaphysischen System sind die Wertformen deutlicher entwickelt. Die Wirklichkeit als geistiges Leben zu erfassen, wurde ihm erleichtert durch die von ihm zuerst in großem Stile vollzogene Unterscheidung zwischen unbewußten und bewußten Vorstellungen und somit auch zwischen dem unbewußten und bewußten Geiste. Der Geist der Natur, der anorganischen und organischen Wirklichkeit, bis zur Stufe der Pflanzen- und Tierform ist der Bezirk des träumenden Geistes, der schlafenden Monaden, für die es kein helles Erwachen gibt. Der bewußte Geist hingegen manifestiert sich in der Kulturbetätigung. Sein Wesen ist Schaffen und Leisten. Die Natur des Menschen entfaltet sich in dieser Sphäre, die Lebenseinheit jener Monaden, denen begriffliche Klarheit und Deutlichkeit als Ziel der Erkenntnis zuteil wird.

In jeder Monade ruht der ganze Reichtum des Vorstellungslebens nur in mehr oder weniger bewußter und unbewußter Form. Jener Raum, dem Spinoza die Selbständigkeit eines göttlichen Attributes gegeben hatte — er wird zu einem Produkt der Monaden, erzeugt nach der Gesetzmäßigkeit des Geistes. Das Ziel des Menschen ist, wissend zu sein, sich aufzuklären und die Vorstellungen zu bilden. Insofern hat der theoretische Wert die Leitung und Herrschaft im Haushalt der Monade. Aber wie vermöchte er dies Ziel zu erreichen ohne die sittliche Kraft des Willens. So findet der ethische Wert seine Stelle in dem unwiderstehlichen Drang der Monaden nach Aufklärung. Hier liegt das schwere und strenge Soll, nur nicht lässig zu sein, sondern mit aller Macht des Willens um das Ziel unseres irdischen und göttlichen Daseins zu ringen.

Und auch die ästhetische und religiöse Wertsetzung findet sich in der Metaphysik von Leibniz, nur noch in undurchsichtiger Gestalt. So macht sich ein ästhetisches Wertungsmoment geltend, wenn Leibniz die Monaden mit der unendlichen Fülle der Vorstellungen ausstattet und sie aus tiefer Verborgenheit zum gestaltenreichen Dasein erhebt, oder wenn er ihre Begrenztheit und Abgeschlossenheit, ihr in sich ruhendes Dasein betont. Ein religiöses Motiv aber scheint in der Vorstellung ihrer unvergleichlichen und unwiederholbaren Eigentümlichkeit zu liegen, in der Idee, daß jede Monade das Weltall anders spiegele und in dem Zusammenhang des Wirklichen nur einmal da ist.

Von einem gewissen Standpunkt aus kann man sagen, daß die so stark intellektualistisch betonte Metaphysik Leibniz' sich in einer ästhetischen Weltansicht vollendet. Es gibt nach Leibniz eine theoretische, ethische und

ästhetische Auffassung der Wirklichkeit. Die theoretische bezieht sich in der Hauptsache auf die Natur und verläuft nach dem Satz vom Grunde. Die ethische bezieht sich auf die Kulturmenschheit und wurzelt in dem Prinzip der göttlichen Gnade und Freiheit. Ihre Versöhnung liegt in der Idee einer Harmonie zwischen der Natur als dem Reiche der Notwendigkeit und der Kultur als dem Reiche der Freiheit. Schließlich aber erhält die ganze Weltvorstellung noch einen religiösen Überbau, sofern Gott als die Zentralmonade gilt, der die unendliche Mannigfaltigkeit endlicher Monaden in sehnsüchtiger Liebe zustrebt.

s) Der analytische Geist der Aufklärung.

In der Philosophie der Aufklärung erreicht der Geist der Analysis seine höchste Zuspitzung und Verschärfung. Die Analysis kann sich einmal darauf beziehen, daß der eigentümliche Gehalt der verschiedenen Wertformen entdeckt wird, das ist das Wesen der positiven Kritik, oder aber die Gültigkeit des Wertlebens selbst wird herabgesetzt und in Zweifel gezogen, das ist der Charakter und die Art der negativen Kritik und Skepsis. Der Geist der Negation war der überwiegende in der Aufklärung, und das hing damit zusammen, daß das Einzelindividuum, das Durchschnittsindividuum mit seinem sogenannten gesunden Menschenverstande zum Richter über alle Verhältnisse gemacht wurde. Nicht mit der Göttlichkeit des Absoluten, noch mit dem Begriff eines erkennenden Ich wurde nunmehr das Problem der Erkenntnis verbunden, sondern mit dem psychologischen Einzel-Ich. Aus der Genesis seines Werdens, aus der Art und Weise, wie es zu bestimmten Vorstellungen gelangt, wollte man den Geltungscharakter von Wissenschaft und Wirklichkeit begreifen. Damals reifte das verhängnisvolle Dogma, daß die Genesis einer Vorstellung für ihren Geltungscharakter entscheidend sei, und der gesunde Menschenverstand war stolz auf dies endgültige Resultat aller Philosophie. Das Problem der Erkenntnis stand im Vordergrund des Interesses, aber nicht das Problem der Erkenntnisbegründung, sondern die Frage der Erkenntnisentstehung, bzw. wurde die Frage der Erkenntnisentstehung mit dem Problem der Erkenntnisbegründung vollkommen amalgamiert. Auf diesem Wege konnte die Philosophie zu keinen großen Systembildungen gelangen. Der Begriff des Ich wurde ausgehöhlt und ausgeleert. Nichts in der Welt war so arm wie dieses Ich, das alles von außen empfing. Das Ich erschien als ein unbeschriebenes Blatt, ohne Kraft zu bilden und zu formen. Nicht war ihm Erinnerung verliehen oder ein gottverwandter Wille oder eine große Erkenntnisliebe oder der Reichtum einer Welt. Das arme leere Ich wurde von Empfindungen allerlei Art bestürmt, und diese Sensationen bauen die Seele auf. Wiederum bereitet sich der Typus des Naturalismus vor, nach dem das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird und der Geist in Abhängigkeit gedacht wird von einer fremden Welt. Und zwischen diesen Sensationen wird ein eigentümliches System von Wertunterscheidungen errichtet. Diejenigen, welche zuerst und ursprünglich in die Seele gelangen, die groben Sinnesempfindungen, wie sie Tastsinn und Gesichtssinn vermitteln, und die sinnlichen Bilder von Tisch und Herd, sie sind das zuverlässigste Erkenntnisergebnis. Jene gerade, aus denen der Sophismus das Resultat des Zweifels

und schließlich der absoluten Skepsis zog, jene, die für Plato so unproblematisch und deswegen auch ohne jedes philosophische Interesse waren. Die anderen aber, deren abstraktere Natur sie in eine gewisse Ferne von der Sinnenwelt rückte, die Ordnungsprinzipien der Tatsachen und des Geschehens, die Formen der Wahrheit und Schönheit, sie enthüllten sich dem bloß reflektierenden leeren Verstand als blasse Schemen einer unsicheren Induktion, als schwache Kopien primärer sensitiver Impressionen.

Wie nämlich das Ich als Prinzip der Erkenntnis zu einem hilflosen Schatten oder zu einem bloßen Nichts herabgesetzt wurde, so wurden auch die Kulturgüter ausgehöhlt und ausgeleert. Das Prinzip der Moral wurde in dem Gedanken des Utilarismus begraben, der Religion wurde aller Reichtum und alle Schönheit genommen. In den dürren Begriffen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sollte ihr ganzes Wesen enthalten sein. Dabei brachte das philosophische Bewußtsein vor allem das Moralische in eine so enge Beziehung zur Religion, daß es schließlich die Auffassung vertrat, das wahrhaft verstandene religiöse Leben sei das moralische Leben. Der Religion in der Eigentümlichkeit ihrer Erscheinung wurde jeder Geltungscharakter abgesprochen. Das religiöse Leben, so hieß es, ist das primitive Wertleben der Menschheit. Wenn sich die Menschheit besser versteht, wenn sie gereift und vollendet ist, dann löst sich die Religion in Moralität und Wissenschaft auf. Als die Wissenschaft schlechthin erschien die Naturwissenschaft, als Moral die Nützlichkeitslehre, die Kunst sollte ihren Zweck nur erfüllen, sofern sie die Wirklichkeit nachahmte. In ihr sollte die sinnliche Wirklichkeit mit ihrer ängstlichen Kleinheit noch einmal da sein. Nachdem dann das theoretische Bewußtsein durch eine zersetzende Kritik den Wertcharakter aller anderen Kulturgebiete in Frage gezogen hatte, von einem blinden Haß gegen alle Tradition erfüllt, wandte es die Waffe der Kritik schließlich gegen sich selber und verzweifelte an dem Prinzip, auf dessen vorausgesetzte Geltung es seine ganzen Argumentationen gestützt hatte, um in eine haltlose Skepsis zu versinken. So erleben wir im Zeitalter der Aufklärung ein eigentümliches Bild. Das Zeitalter ist durchaus analytisch gerichtet. Das Zeitalter der Denkfreiheit und Gewissensfreiheit will die Autonomie der Philosophie, der Wissenschaft und Moral gegenüber der Religion, und zwar besonders gegenüber ihrer theologisch-dogmatischen Fassung proklamieren. Aber das Zeitalter ist nicht imstande, diese Wertgebilde in ihrer Eigenart zu verstehen, und so schrumpfen sie am Ende in nichts zusammen. Insofern ist die Lehre Humes, der die Ideen als Kopien von Impressionen bezeichnet hat, durchaus symptomatisch für das analytische Zeitalter der Aufklärung. Die Ideen, die Wertformen, die Plato als höchste Wirklichkeiten, als Urbilder und Vorbilder des Seins gedacht hatte, sind Kopien, schwache Abbilder sinnlicher Eindrücke. So konnte Fichte mit Recht von der Ideenfeindlichkeit des Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit sprechen.

Dennoch hat dieses Zeitalter, trotz seiner im allgemeinen ideenfeindlichen Haltung, unzweifelhafte Verdienste um die Herausarbeitung gewisser Wertformen; so ist vor allen Dingen der Sinn und Wert des politisch-sozialen Lebens in diesem Zeitalter deutlicher verstanden und dann besonders auch eine geschichtsphilosophische Besinnung durch die Herausarbeitung des Fortschrittsbegriffs ermöglicht worden.

Das Zeitalter der Aufklärung war gar zu sehr von praktisch-politischen Interessen oder von reformatorischen Ideen erfüllt, um Zeit und Muße zu haben, den großen Gegensatz von Idealismus und Naturalismus, welcher der einzig prinzipielle in der Philosophie ist, sofern in ihm die Grundprinzipien der Philosophie, Form und Inhalt in der Weise ausgebaut sind, daß in dem System des Idealismus die Form, im Materialismus und Naturalismus aber der Inhalt das Bestimmende und Entscheidende ist, um diesen grundlegenden Gegensatz in monumentaler Weise zu gestalten. Berkley, der den Standpunkt des Idealismus vertrat, zerstörte den Begriff der materiellen Substanz und löste die ganze Wirklichkeit in ein Reich geistiger Substanzen auf, die von Gott als der höchsten geistigen Substanz das Geschenk der Erkenntnis empfangen. Der Typus des Naturalismus fand für das, was er sagen wollte, keinen großen und geschlossenen Ausdruck. Der Sensualismus lehrte, daß wir allen Erkenntnisinhalt durch die Sinne erhalten, daß der Intellekt durch die Impressionen bestimmt wird, und daß die primären Impressionen die zuverlässigsten sind. Der Positivismus behauptete, daß es überhaupt unmöglich sei, irgendetwas zu wissen außer den Tatsachen der Impressionen und den Tatsachen ihrer Sukzession und Koexistenz. Der Materialismus endlich verneinte, daß dieses Etwas, das Ich, die Seele, das Subjekt, dessen Ohnmacht ja die Philosophie schon hinlänglich erwiesen hatte, aus einem anderen Stoff gebildet sei als die Sinnenwelt, und behauptete, daß es sich bei dem Erkenntnisprozeß um ein Zusammenwirken verschiedener Energieformen handle, in die sich die eine Materie spezialisiert habe. Man fand es geistreich, den Menschen als eine Maschine zu bezeichnen, ohne den göttlichen Ingenieur noch ferner anzuerkennen, denn man war zu der Überzeugung gelangt, daß die Hypothese der Gottheit überflüssig sei. So war das letzte Wort des großen analytischen Zeitalters, das alle Verhältnisse rationalisieren wollte, der Kultus der Vernunft in der Materie.

t) Die Systeme des deutschen Idealismus.

Mit den Systemen des deutschen Idealismus und den Theorien der Romantik beginnt ein neues synthetisches Zeitalter, das letzte, von dem wir ein Wissen haben, ein Zeitalter, das noch das Gegenwartsleben der Philosophie bestimmt. Dies Zeitalter bedeutet somit für uns das letzterkennbare große Symbol der endgültigen Einheit, die wir unter dem Bilde der irdischen Glückseligkeit und schließlich unter dem Ende aller Dinge verstehen, da der Wertgegensatz überhaupt zur Ruhe gebracht ist.

Durch die Schule der Aufklärung gereift, war die Menschheit vorbereitet für die Einsicht, daß es verschiedene Gebiete des geistigen Lebens gibt, die für sich bestehen, ihren eigentümlichen Charakter haben und ihrem besonderen Sinn gemäß nicht miteinander kollidieren, wenn sie auch vermöge der ganzen Härte der Lebensgestaltung und vermöge der Begrenztheit des individuellen Lebens immer wieder in Streit und Hader geraten. Ursprünglich hatte der Philosoph den prophetischen Dichter als seinen Feind empfunden, und auch der sittlich religiöse Reformator hatte die Kunst und die Schönheitsgestaltung des Lebens bekämpft. Später war ein scheinbar unüberbrückbarer Gegensatz

zwischen Philosophie und Religion, Glaube und Wissenschaft hervorgetreten, und die Wissenschaft von den psychischen Phänomenen ging darauf aus, das Grundprinzip alles sittlichen Lebens, die Idee der Freiheit in ihrem Geltungscharakter anzuzweifeln. Das Imperium und Sacerdotium hatten sich tödlich bekämpft mit ihren entgegengesetzten Ansprüchen auf weltliche und geistliche Macht. Gegen die Forderungen des Rechtes lehnte sich die Reinheit des sittlichen Bewußtseins auf.

u) Kant.

Diesen Zerwürfnissen und Gegensätzen des vernunftigen Lebens gegenüber, deren Härte der Menschen schweres Schicksal, deren Größe die Großartigkeit der menschlichen Entwicklung hervorgebracht hat, unternahm es Kant, den einzelnen Kulturgebieten ihre Grenzen zu setzen, den Sinn der verschiedenartigen Kulturmächte zu deuten und den Zusammenhang zwischen den Getrennten aufzuweisen. Die Kritik sollte deutlich machen, wie jedes Wertgebiet in seinen eigentümlichen Begründungsprinzipien ruht, von denen aus allein sein eigentümliches Wesen erhellt. Deuten wir den Sinn der Wissenschaft, die auf Erkenntnis der Sinnenwelt abzielt, so muß als Erkenntnisprinzip der Kausalitätssatz eine entscheidende Rolle spielen, aber die Idee der Freiheit kann in den Grenzen dieser Problemstellung niemals verstanden werden. Die Freiheit ist die einzig zutreffende Antwort auf eine ganz andere Frage, die mit wissenschaftlicher Erkenntnis nichts zu tun hat, nämlich auf die Frage: wie ist sittliches Leben möglich? Der ästhetisch wertvolle Zustand, in dem Verstand und Einbildungskraft in Harmonie gesetzt sind, kann der Erkenntnis nur hinderlich sein und muß in bezug auf die sittliche Lebensgestaltung als vollkommen indifferent ausscheiden. Daß ein gänzlich verschiedenartiges Verhalten, eine verschiedene Einstellung und besondere Prinzipien in jedem einzelnen Falle erforderlich sind, um die Gesamtheit des Wirklichen in Natur, Kultur und Leben der Erkenntnis zugänglich zu machen, das gehörte zu dem ganz Neuen der Entdeckung Kants. Die frühere Philosophie kannte nur einen allmählichen Aufstieg der Erkenntnisfunktionen und erhob etwa in diesem Sinne das Wissen über den Glauben oder suchte auch wohl, wie im alexandrischen Zeitalter, die verschiedene Zustände des wertanerkennenden Subjekts als Stufen seiner Erlösung von der Wirklichkeit zu begreifen. Kant denkt diese verschiedenen Bewußtseinsformen und Bewußtseinslagen nicht in einer steilen Hierarchie, sondern als frei für sich dastehende Wertstellungen, die keine Unterordnung vertragen. Der theoretische, der religiöse und der ästhetische Mensch sind einzigartige Typen, die in keinem Subordinationsverhältnis stehen. Das endlich erkennende Bewußtsein ist eine eigentümliche Position der Weltstellung und kann von dem ästhetischen Subjekt nicht überholt werden. Aber auch das erkennende Subjekt mit seiner theoretischen Einstellung von Begriff und Anschauung kann niemals die absichtslose ästhetische Betrachtung und ihren Gegenstand überwältigen und beherrschen. Die philosophische Erkenntnis hat den anderen Gebieten gegenüber vor allem nur diese Überlegenheit, daß sie ihren Sinn zu deuten vermag, während jene anderen nicht in gleicher Weise die Erkenntnis verstehen können. So sind sie alle für sich und von den anderen nicht zu überwältigen. Sie sind die unersetzbaren und unverlierbaren Ausdrucksformen des geistigen Lebens.

Niemals kann die Religion von der Philosophie, die Philosophie von der Wissenschaft oder die Moralität von der Kunst abgelöst werden. Sie sind im Verhältnis zueinander und auch dem Leben gegenüber autonom. Um zu verschiedenen Wirklichkeiten Stellung zu nehmen, um verschiedenartige Welten zu verstehen, ist es notwendig, daß der Mensch von einer Bewußtseinslage in die andere, von dieser geistigen Stellungnahme in jene übergeht, oder, wie die Romantiker sich mit einem künstlerischen Bild auszudrücken liebten, es ist notwendig, daß der Mensch sich verschieden stimmen kann. Zugewendet dem Bilde der Schönheit und dem Gegenstande der Forschung, darf er nicht denselben Funktionen des Geistes in gleicher Form zugewendet sein, sondern er muß ein anderer sein, sofern er von einem anderen Wert bestimmt ist, was gewiß nicht ausschließt, daß hinter dieser verschiedenen Wertstellung eine einheitliche Persönlichkeit steht. Bleibt die Persönlichkeit starr in einseitiger Pose, so kann sich das All ihrem Verständnis nicht erschließen; — erst wenn sie sich verschiedenartig bestimmen läßt, vermag sie in das Ganze der Wirklichkeit Einschau zu halten. Dem Philosophen ist die Möglichkeit gegeben, das theoretische Leben und gleichzeitig auch anderes Leben, wie das ästhetische und das sittliche, zu deuten. Die Anerkennung des theoretischen Wertes führt zur notwendigen Besinnung auf die Begründungsprinzipien aller Wissenschaft. Dem sittlichen und ästhetischen Gegenstande gegenüber befindet sich die Philosophie in einem Zustande höherer Fremdheit, weil sie es mit dem Atheoretischen zu tun hat. Wir können uns eine Philosophie denken, die den Gegenstand des sittlichen Lebens verneint; will sie aber sittliches Leben deutend verstehen, so kann sie das nur unter Voraussetzung der Gültigkeit sittlicher Normen, die sich in der Idee der Freiheit vollenden. So wird die philosophische Spekulation durch jede neue Wertanerkennung weiter getrieben und die philosophische Erkenntnis immer reicher und fruchtbarer gemacht. Wenn die Deutung des wissenschaftlichen Lebens in der Kritik der reinen Vernunft das metaphysische Verlangen noch nicht befriedigen konnte, sofern die transzendentalen Ideen wohl zahllose Hinweise auf die übersinnliche Welt enthielten, selber aber noch von ihrer höheren Heimat ausgeschlossen blieben, so vermochte die Philosophie der Moral die übersinnliche Welt als die Welt der Freiheit und der autonomen Persönlichkeiten sinnvoll zu erschließen. So entsteht der Philosophie aus dem Problem des sittlichen Lebens der denkbar höchste Gegenstand, und wenn man darauf ausgeht, zu erforschen, was wohl die einzelnen Formen im Zusammenhang der geistigen Wirklichkeit bedeuten, so ergibt sich etwa folgendes Resultat: das theoretische Bewußtsein führt zum Verstehen der Totalität der Wirklichkeit, der Natur- und Kulturwelt, des Sinnlichen und Übersinnlichen; aus der Reflexion über das sittliche Leben entspringt der Philosophie das höchste Prinzip in der Sollensgesetzgebung und der Idee der Freiheit; die Bestimmung des ästhetischen Gegenstandes führt endlich zu der Einsicht, daß im Leben der Vernunft bei aller Selbständigkeit der einzelnen Teile, die keine Unterordnung dulden, doch ein Zusammenhang besteht; die Kritik der Urteilskraft stellt die Verbindung zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie her.

Schon Kant hat gezeigt, daß die Probleme der theoretischen Philosophie zu denen der praktischen hintreiben, und daß die Philosophie der Kunst den

Abschluß des Systems und die Verbindung der getrennten Teile herstellt. In der Durchforschung und Deutung der drei Gebiete gelangt die Philosophie mit Rücksicht auf das Absolute zu einer immer neuen Bestimmung ihres höchsten Gegenstandes. Im Sinne der theoretischen Philosophie ist Gott der intuitive Verstand, der den Gegensatz von Begriff und Anschauung überwunden hat, im Sinne der praktischen Philosophie der heilige Wille, in dem der Gegensatz von Pflicht und Neigung überwunden ist, im Sinne der Ästhetik das „übersinnliche Substrat der Menschheit", das die Antinomie zwischen der Begrenztheit des Begreifens und der Unendlichkeit der Anschauung, sowie zwischen der Ohnmacht des menschlichen Willens und einer übermenschlichen Kraft in der Vorstellung des Erhabenen zur Ruhe gebracht hat. Die Verbindungen, die das philosophische Bewußtsein vollzieht, indem es die verschiedenen Kulturgüter zum Gegenstand der Reflexion macht, stiftet keine Unterordnung, sondern eine Einordnung, indem die Fülle der Kulturbeziehungen in einem großen Sinnzusammenhang begriffen wird.

Kant ist es gewesen, der das Ich der Erkenntnis am tiefsten gelebt und verstanden hat. Er hat die Position des Ich ein für allemal zum Ausgangspunkt der Erkenntnislehre erhoben. Er hat die große Alternative eingesehen, daß im Grunde genommen nur zwei Standpunkte in der Philosophie möglich sind, daß nämlich entweder der Gegenstand das Ich möglich macht oder das Ich den Gegenstand. Die subjektivierende Auffassung Kants, die das Ich als das Bestimmende erkennt, formuliert den durch sie vertretenen Standpunkt näher dahin, daß das Ich den Gegenstand möglich mache, nicht seinem Dasein nach, sondern seiner Erkenntnis nach. Das endliche erkennende Ich, das Prinzip der theoretischen Philosophie muß dahin verstanden werden, daß es niemals das Gewordensein des Gegenstandes erklärt, die Ursachen, die dahin geführt haben, daß er so ist, wie er ist, wohl aber seinen Erkenntnischarakter. Die Lehre vom Ich läßt uns einsehen und verstehen, daß der Gegenstand nichts Fremdes und Jenseitiges ist. Wäre der Gegenstand ein Etwas, das nichts mit Geist und Sinn zu tun hätte, so müßte es als vollkommen ausgeschlossen gelten, daß der erkennende Geist irgendein Verhältnis zu ihm gewinnen könnte. Ratlos und hilflos stünde er einer fremden Welt gegenüber, ohne Hoffnung und Aussicht, jemals in sie einzudringen. Und ist der Gegenstand nicht nur fremd, sondern gar bestimmend für die Struktur des Ich, so bedrängt uns dieses Fremde mit rätselhaften Zeichen, mit Charakteren, die wir unmöglich verstehen können, weil sie einer geistesfremden Welt entstammen. Dann drückt uns das Nicht-Ich gewaltsam eine fremde Signatur auf, gegen die wir uns nicht wehren können, wir sind Sklaven der Dinge, beherrscht von ihrer fremden, uns wesensfeindlichen Gesetzgebung. Niemals ist so ein Verstehen denkbar, das Wirkliche bleibt unbekannt. Oder — der kopernikanische Standpunkt gilt, und die Gesetzgebung der Dinge erweist sich als die Gesetzgebung unseres Geistes. Dann ist die Natur nicht mehr eine fremde Welt, sondern etwas, das zu uns gehört, ein Vertrautes und Verwandtes, das wir deuten und verstehen können. Dann hat unser Denken oder unsere Erkenntnisfunktion alles das an dem Gegenstande gebildet, was uns bedeutsam und wichtig erscheint. Eine Fülle von Qualitäten hat ihn überformt, in zahlreiche Beziehungen ist er gesetzt, und all diese Überformungen

gehen zurück auf die Funktion der Erkenntnis, und all diese Beziehungen hat das Denken gestiftet. Wenn überhaupt Erkenntnis möglich ist, und in den weiten Bezirken der Natur überall ein vernünftiger Sinn ruht, wenn es wahr ist, daß wir mit Erwartungen an sie herantreten, die ihre Erfüllung finden, daß wir mit ihr rechnen, sie in unseren Dienst stellen und beherrschen können, dann wird es wohl so sein, daß unser Denken der Natur das Gesetz gibt, denn es ist doch wohl unmöglich, daß wir etwas anderes in der Natur erkennen als dasjenige, was wir selber in sie hineingelegt haben. So ist alles Große in der Natur, was die Antike so sehr bewundert hat, die strenge Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die wir überall in ihr vorfinden, ein Produkt unseres Geistes. Und jenes Staunen, das bisher der fremden Welt da draußen galt, wendet sich nunmehr endgültig der Welt des inneren Erlebens zu.

Mit dieser neuen Form des Idealismus ist die Wendung zur Innerlichkeit vollzogen, die der Philosophie der Deutschen um die Wende des 19. Jahrhunderts ihr großes Gepräge gibt. Wie reich ist doch das vernünftige, das denkende Ich in der Fülle seiner Formen gegenüber der Natur als bloßem Formungsstoff! Wie mächtig ist doch dieses Ich, das die Welt schafft, so wie wir sie anerkennen. Alle Gliederung, Ordnung und Schönheit, die wir vorfinden und erleben: im Ich ist sie begründet, denn vom Ich geht alle Sinngebung aus. Ohne das Ich keine Welt der Dinge, ohne das Ich keine Gesetzmäßigkeit der Dinge. Die Natur ohne das Ich ist ein dumpfes Chaos, die absolute Sinnlosigkeit ungeordneter Elemente. Das Ich der Erkenntnis, das vernünftige Denken überhaupt, hat diese Welt so reich und so schön gemacht. Die trübe Sinnenwelt ist durch das Ich zum Wohnplatz des Geistes erhoben und geläutert.

Wenn nun das Ich der Welt der Erscheinungen gegenüber so mächtig ist, sofern es die sinnliche Natur recht eigentlich schafft und in dieser seiner Schöpfung sich versteht und wiederfindet, so ist ihm doch auch wieder eine absolute Grenze gesetzt. Erfolgreich und bestimmend ist das endlich erkennende Ich, wie es in der Wissenschaft sich entfaltet, nur gegenüber der Sinnenwelt, aber über die Erfahrungswelt reicht seine Funktion nicht hinaus. Denn der Stoff der übersinnlichen Welt, die für Kant eine absolute Gewißheit war, ist dem erkennenden Ich niemals gegeben, und das Bewußtsein hat auch keine Formen zur Bestimmung des Übersinnlichen. Seine sieghafte Position gegenüber dem Sinnlichen muß der erkennende Geist mit Ohnmacht und Verzicht gegenüber dem Unsinnlichen erkaufen. Die Geltung der theoretischen Prinzipien ist begrenzt und auf den Erfahrungsstoff ein für allemal zugeschnitten. Das Subjekt der Erkenntnis begrenzt sich mit seinen Formen, es kann nicht über sich hinaus, und die logischen Forderungen, die von ihm ausgehen, können nur in der Diesseitigkeit ihre Erfüllung finden.

Den Formen der theoretischen Erkenntnis mangelt somit die Absolutheit. Gegenüber dem Unbedingten müssen sie versagen. Ihr ganzer Sinn und Bedeutungsgehalt steht und fällt mit der Sinnenwelt. Weil sie ihre Inhaltserfüllung in der Sinnenwelt finden und in ihrer Leistungsmöglichkeit auf diese beschränkt sind, hat man den Kategorien Kants den Vorwurf der Formalität und Relativität gemacht. Diese Vorwürfe sind unberechtigt, sofern die logischen Kategorien sowie die Formen von Raum und Zeit der sinn-

lichen Inhaltsbestimmtheit gegenüber doch ihren logischen Eigensinn haben. Es ist nicht die Hinwendung zu einer besonderen sinnlichen Inhaltlichkeit überhaupt, welche die Form der Erkenntnis zur Form der Kausalität macht, so daß das Moment der Spezifikation und Besonderung ausschließlich in dem Prinzip des Inhalts läge. Jede Form trägt ihren Sinn in sich und ist durch Bestimmungen ausgezeichnet, die sie von jeder anderen Form unterscheiden. Und wenn auch die Kategorien nicht in dem Sinne absolut sind, daß sie als in sich ruhende Werte über die Sinnenwelt hinaus für alle Zeit gelten, so gelten sie doch mit Notwendigkeit, solange endliches Erkennen gilt und Stoff der Erfahrung dem endlichen Bewußtsein zur Bestimmung gegeben ist.

Aber mit dem Begriff der Kategorie der Erfahrung ist die philosophische Spekulation noch nicht am Ziele, denn diejenigen Prinzipien, die für die Philosophie selber am wichtigsten sind, entbehrten noch bisher der philosophischen Besinnung. Die Ideen sind die wichtigsten Gegenstände der Philosophie. Sie führen immer wieder auf die Frage der übersinnlichen Welt, und wenn wir die übersinnliche Wirklichkeit, die ein notwendiges Postulat unseres Denkens ist, auch niemals im wissenschaftlichen Sinne begrifflich verstehen können, so vermögen wir doch auf die allgemeine Frage nach ihrer Bedeutung und nach ihrem Sinn Antwort zu geben. Die Frage der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele, das Problem des notwendigen Wesens, die Idee der Freiheit und der Begriff der Gottheit, sie sind keinerlei Forderungen des theoretischen Bewußtseins. Die wissenschaftliche Welt ist erklärbar auch ohne sie. Erst wenn wir das sittliche Leben zu deuten suchen, dann sehen wir die Notwendigkeit dieser Ideen ein. In der Kritik der reinen Vernunft erscheinen sie als unerlaubte, nicht zu rechtfertigende Überspannungen des kategorischen Denkens. Ihre theoretischen Ansprüche müssen die Ideen fallen lassen, es gibt keine Metaphysik der Natur: das wahrhafte Interesse, das die Vernunft an den Ideen nimmt, ist das Praktische. Nach der philosophischen Einsicht in den Charakter der Wissenschaftslehre werden wir in die Dialektik der Vernunftideen eingeführt. Ihre Richtung auf das Unbedingte scheint unberechtigt zu sein vom Standpunkt der Wissenschaft und der Erfahrungserkenntnis aus, und doch ist ein für allemal alles philosophische Interesse mit ihnen verknüpft. Sie reichen an das ferne Land unserer Sehnsucht heran und umstehen als große, stumme Schatten die unbekannte Schwelle. Sie können nicht laut werden: die theoretische Form hat keine Heimatstelle im Reiche des Übersinnlichen, ihr Sinn für das Übersinnliche ist uns verborgen. In theoretischer Hinsicht sind wir Bürger dieser Erde und haben keine Verbindung mit der übersinnlichen Welt. Wir sind gebeugt unter die Gesetzgebung des Müssens, unter die Norm der Kausalität, die für uns als Erscheinungswesen gilt, und der wir bedingungslos unterliegen. Aber die Anerkennung des Sollens, die der sittliche Mensch vollzieht, führt zur Gesetzgebung der Freiheit. Jene Ideen, die als bloße Schemen und Schatten vor das Antlitz der theoretischen Vernunft traten, sie empfangen nun auf einmal einen unentbehrlichen Sinn als Vernunftforderungen des sittlichen Lebens. Sofern die Philosophie das sittliche Leben versteht und deutet, gelangt sie dahin, der übersinnlichen Welt Wirklichkeitsgehalt zu verleihen. Die Welt des Übersinnlichen ist die Welt der Freiheit und der Persönlich-

keiten, wo das Gebot der Not und des Müssens getilgt ist und alles in schöner Freiheit das Seine tut.

Kant war ein großer Entdecker auf dem Gebiet der Werte. Er hat zuerst die Autonomie des ästhetischen Wertes zu begründen unternommen, der allerdings durch seine Lehre von dem Erhabenen und den ästhetischen Ideen in ein gewisses Subordinationsverhältnis zur Ethik gerückt wird. Er hat dann weiter das rechtliche und sittliche Gebiet mit hoher Eindeutigkeit geschieden und die Wissenschaft von der Philosophie deutlich abgegrenzt. Die im engeren Sinn theoretische Erkenntnis der Naturwissenschaft ist nur eine Provinz im Reiche des vernünftigen Denkens. Die Wissenschaft und ihre möglichen Ergebnisse, sowie die Prinzipien, auf denen sie beruht, sind durchaus nicht das interessanteste Objekt der philosophischen Deutung. Die Betrachtung der Geisteswelt in Religion und Geschichte, Kunst, Recht und Sittlichkeit führt die philosophische Spekulation sehr viel weiter. Die Philosophie aber ist es, die mit ihrer deutenden Funktion in allen Gegenständen der Wirklichkeit lebt und durch ihre Methode die getrennten Gebiete zusammenschließt.

Das geringste Verständnismaß hat Kant dem religiösen Wert entgegengebracht. Er hat ihn in ein gar zu nahes Verhältnis zur Ethik gerückt und vermochte auf diese Weise seiner Eigentümlichkeit nicht gerecht zu werden. Seine ethische Spekulation war zu dem Resultat gekommen, daß die Sittlichkeit endlicher Wesen in dem notwendigen Gegensatz von Sein und Sollen, von Pflicht und Neigung wurzle und begründet sei. Die Sittlichkeit erweist sich in der Anerkennung des Sollens, das sinngemäß das Sein bestimmt, in der Betrachtung des Gebotes, vor dem die Neigung verstummen muß. Durch die Bejahung des Sollens und seiner Gesetzgebung gewinnt der Mensch die Reinheit des Willens und das Verhältnis zur übersinnlichen Welt. Diese Beziehung zur übersinnlichen Welt führt den notwendigen Konflikt mit der Sinnenwelt herbei. Die Größe des sittlichen Lebens offenbart sich nun sowohl in der Härte und Schwere des Gegensatzes von Pflicht und Neigung, wie sie heroischen Naturen eigen ist, als auch in der Tendenz, jene Gegensätze in Einklang zu bringen. Das Ideal einer solchen harmonischen Vereinigung von Pflicht und Neigung liegt auf dem Wege zur Reinheit des göttlichen Willens, der in seiner Heiligkeit den Gegensatz von Sein und Sollen überwunden oder die Seinsgesetzgebung in der Sollensgesetzgebung aufgehoben hat. Die Spannung des Gegensatzes ist dem ästhetischen Ideal des Erhabenen, sein harmonischer Ausgleich dem ästhetischen Ideal der Schönheit verwandt. Ein Wille, der das Sollen nicht bejaht, lebt lediglich der Sinnenwelt. Er hat die Unschuld und Gleichgültigkeit des bloßen Trieblebens und ist weder gut noch böse.

Das Böse ist für Kant ein religionsphilosophischer Begriff, wird aber im engsten Zusammenhang mit der Ethik deduziert, wie ja auch die Ideen des Heiligen, der Unsterblichkeit und der Gottheit von der ethischen Problemstellung aus deduziert werden und hier die Reinheit der autonomen Ethik notwendig bedrohen müssen. Kant hat den grundlegenden Gegensatz des religiösen Lebens nicht deutlich zu machen gewußt, so mußte diese Sphäre in der Abhängigkeit von der Ethik verharren.

v) Der Geist der Synthese in der Philosophie des deutschen Idealismus.

Die großen Nachfolger Kants, die Verkünder des deutschen Idealismus, haben die verschiedenen Möglichkeiten zur Systembildung, die in Kants Philosophie vorlagen, nach entgegengesetzten Seiten zum Austrag gebracht. Sie alle beschäftigt das Problem eines leitenden Wertes, von dem aus der ganze Wertkosmos begriffen werden soll. Gegenüber dem analytischen Charakter der Renaissance und Aufklärung ist dieses neue Zeitalter vom Geist der Synthese bestimmt. Und der Gedanke einer höchsten Synthesis alles wertvollen geistigen Lebens zentriert sich in dem Begriff des Unbedingten und Absoluten. Die religiöse Vorstellung der Gottheit wird in der Philosophie als das Absolute gedacht. Diesen Begriff des Absoluten kennt die Philosophie Kants nicht. Das Absolute ist dort gleichsam aufgeteilt in ein höchstes theoretisches, praktisches und ästhetisches Ideal. Der theoretische Begriff des Absoluten als das höchste Ideal der Erkenntnis ist die Idee eines intuitiven Verstandes. Der ethische Begriff des Absoluten als das höchste Ziel des sittlichen Strebens ist die Idee eines heiligen Willens. Der ästhetische Begriff des Absoluten, der vor allem im Eindruck des Erhabenen sich entfaltet, ist die Idee eines übersinnlichen Substrats der Menschheit. Fichte, Schelling und Hegel haben im Gegensatz zu Kant wieder einen Begriff für die Totalität des Absoluten in ihren philosophischen Systemen aufgestellt, in dem alles Sein und aller Wert sich vollendet. Dieser Begriff, der als Einheit aller Wertgegensätze notwendig über die Einseitigkeit eines einzelnen Wertcharakters hinausgehen muß, hat in den drei großen Systemen des deutschen Idealismus vermöge der Orientierung an einem bestimmten Wert drei ganz verschiedene Ausprägungen erfahren. Kant hat den Zugang in das Reich der übersinnlichen Welt von der Deutung des sittlichen Lebens her gefunden. Fichte versteht das Absolute der Philosophie in seiner ethischen Deutung als Sollen und Tat. Kant hatte das Gebiet des Ästhetischen als das Zwischenreich zwischen dem Theoretischen und Ethischen verstanden. Schelling versteht das Absolute der Philosophie in seiner ästhetischen Deutung als Identität und absolute Harmonie. Kant hatte in dem erkennenden Subjekt die Form der Form aufgewiesen, die alle Gebiete des Geistes umfängt und durchdringt. Hegel hat in dieser Einheit der philosophischen Methode das Wesentliche in der Philosophie erkannt, und er versteht das Absolute in seiner theoretischen Deutung als die Vollendung des logischen Weges, der von Form zu Form, von Problem zu Problem geht und sich in der Idee des Absoluten als dem Ziel aller Erkenntnissehnsucht erfüllt. Dabei ist das Absolute dieser drei Systeme auch immer von Bestimmungen des religiösen Wertes erfüllt, die schließlich so selbständig gedacht werden, daß im innigen Zusammenhang mit der romantischen Kultur der religiöse Wert in seiner Eigentümlichkeit von der Philosophie gedeutet und zu einer selten großen Darstellung gebracht wird.

w) Fichte.

Fichtes ethischer Idealismus hat die geschichtsphilosophisch so bedeutsame Einsicht verkündet, daß es im Grunde genommen nur diese beiden Typen philosophischer Systeme gibt, den Idealismus und den Naturalismus, von denen

der eine nach der berühmten Formulierung Kants dadurch gekennzeichnet ist, daß die Vorstellung den Gegenstand möglich macht oder das Ich das Nicht-Ich bestimmt, während nach der Auffassung des anderen der Gegenstand in seiner sinnlichen Struktur die Vorstellung möglich macht oder das Nicht-Ich das Ich bestimmt. Der Idealismus ist das System der Freiheit, denn er setzt voraus die Anerkennung des Sollens und versteht die höchsten Prinzipien der Erkenntnis als Werte und Normen. Dagegen ist der Naturalismus in seiner realistischen Auffassung der Welt das System der Notwendigkeit im Sinne des Müssens. Sein höchster Begriff ist das Seiende, die Substanz, und er versteht die letzten Prinzipien der Wirklichkeit und Erkenntnis als Seinsgesetzmäßigkeiten. Der Idealismus ist dem Materialismus und Naturalismus überlegen, sofern er ihn deuten und die verborgenen Wertvoraussetzungen, die er macht, aufweisen kann. Dagegen kann der Materialismus den Idealismus niemals begreifen.

Die Position Fichtes ist der absolute Idealismus, der dahin bestimmt werden muß, daß hier das Ich oder das Bewußtsein den Gegenstand möglich macht, nicht nur nach seiner Erkennbarkeit, sondern auch nach seinem Dasein. Mit anderen Worten: das Ich des absoluten Idealismus ist kein erkenntnistheoretisches, sondern ein metaphysisches Ich. Das göttliche Ich hat die Welt der Gegenstände durch freie Tat erzeugt. Diese Freiheit des Bewußtseins, die im Anerkennen und Verwerfen, im Bejahen und Verneinen zum Ausdruck kommt, ist Existenzbedingung und Erkenntnisbedingung der Gesamtwirklichkeit. Das freie Tun ist reine Tätigkeit, die allem Sein vorausgeht. Am Anfang war die Tat, nicht der Sinn oder die Kraft. Dieses reine grenzenlose Tun, das der Schöpfertätigkeit des Künstlers verwandt ist als Idee einer wahrhaft produktiven Einbildungskraft, erstarrt unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt zu der Vorstellung eines Sollens, einer moralischen Ordnung der Welt, die unbedingte Anerkennung fordert. Das absolute göttliche Ich entfaltet sich in zwei entgegengesetzten Tätigkeitsrichtungen, von denen die eine emanatistisch auf das Unendliche gerichtet ist, ein unaufhaltsam vordringendes Tun, die andere dagegen das Prinzip der Begrenzung zum Ausdruck bringt. Diese läßt uns den Gegenstand als absolute und feststehende, jene als bewegliche und relative Grenze erscheinen. Die begrenzende Tätigkeit ist die Offenbarung der theoretischen, die unendliche die Offenbarung der praktischen Vernunft. Beide sind erforderlich, um Erkenntnisgegenstände zu erzeugen und Erkenntnissinn zu verstehen. Die begrenzende Tätigkeit ist Symbol der antiken, die unendliche Symbol der modernen romantischen Kultur. Die unendliche Tätigkeit bestimmt die endliche, d. h. die praktische Vernunft ist der theoretischen übergeordnet, und der Sinn des Gegebenen ist nur aus der praktischen Philosophie zu verstehen. In der unendlichen Tätigkeit liegt jener göttliche Impuls, der immer wieder über das Objekt als das Produkt der beiden Tätigkeiten hinaustreibt. Denken wir das Problem der theoretischen Vernunft zu Ende, so müssen wir doch immer schließlich vor der Tatsache Halt machen, daß wir von einem anderen abhängig sind, das uns bestimmt. Dieses andere vermag die praktische Philosophie noch aus der Natur des Ich zu erklären, so daß unter dem höchsten philosophischen Gesichtspunkt alle Hemmungen und alle Schranken beseitigt und aufgehoben sind. Die Schranke ist da, um immer wieder überwunden zu werden. An der Größe des Widerstandes erprobt sich die Kraft. Darin ist der

Sinn der Welt beschlossen, daß sich das Ich immer wieder neue Objekte zum Gegenstand des praktischen Handelns, als Material der Pflichterfüllung setzt.

Der Idealismus Fichtes verbindet mit der Position des bestimmenden Ich auf das engste den Gedanken der Spontaneität und des Tuns, und das Besondere und Einzigartige dieser Philosophie ist es doch schließlich, daß sie das Tun mit dem Wert gleichgesetzt hat. Alles Tun ist wertvoll, nach welcher Seite es auch gewendet sein mag, und nur eins ist vom Übel, nur eins ist schlecht und böse, die Aktionslosigkeit, Trägheit und Faulheit.

Vom Standpunkt dieses absoluten Idealismus aus hat die Erkenntnis ein weites Feld. Wir wissen den Grund unseres Begrenztseins, wir entdecken den Sinn unseres Lebens im machtvollen Handeln, und wir verstehen vom Sinn des Lebens aus den Sinn der Welt. Wir erkennen die Gottähnlichkeit unseres Tuns und können unsere Bestimmung erkennen und ergreifen. Dennoch bleibt für Fichte das göttliche Absolute in der Hauptsache unbestimmt. Wir wissen es als Wert und Sinn, als Sollen und Weltordnung, als unendliche Tätigkeit und als Ziel unseres Strebens, aber wir wissen es nicht in der Fülle seiner Qualitäten. So sind wohl die Formen unseres Denkens, durch die wir das Gegebene ordnen, in ursprünglichen Vernunfthandlungen des göttlichen Wesens begründet, aber wir kennen diese Handlungen und Aktionen nicht in ihrer reinen Göttlichkeit, sondern nur im Spiegel der endlichen Reflexion, indem jene ursprünglichen Aktionen dem endlichen Bewußtsein als Normen und Forderungen entgegentreten.

x) Schelling.

Der große Philosoph der Romantik, Joseph Schelling, hat dann in seinem ästhetisch orientierten Idealismus zuerst mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß das Göttliche als die Einheit, Identität und Harmonie der Wertgegensätze zu begreifen ist. Gott ist die Einheit der Gegensätze, auf denen sich die verschiedenen Wertgebiete aufbauen. So besteht etwa für das religiöse Bewußtsein des Menschen der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen; in Gott aber ist dieser Gegensatz aufgehoben. Gott ist in Wahrheit die Einheit und Harmonie der Endlichkeit und Unendlichkeit. Das endliche Ich lebt ferner in dem Gegensatz des Seins und Sollens als der Grundbedingung des sittlichen Lebens. Würde diese Entgegensetzung aufgehoben, so könnten wir nicht mehr von einem Begriff des Sittlichen sprechen, der uns verständlich wäre. In Gottes heiligem Willen ist aber dieser Gegensatz ganz ohne Zweifel mit Notwendigkeit aufgehoben, das Sein ist in das Sollen aufgenommen und vom absoluten Wert verklärt, so daß keine Bedürftigkeit mehr zurückbleibt. Für die menschliche Erkenntnis besteht der Gegensatz von Form und Inhalt, von Begriff und Anschauung. In Gott ist diese Antinomie des endlichen Geistes überwunden durch die Idee des intuitiven Verstandes als Einheit von Form und Inhalt.

Indem dann Schelling die Struktur der einzelnen Wertformen durchforscht, gelangt er zu der Einsicht, daß in dem Sinn und in der Form des Kunstwerks das theoretische und ethische Moment aufgehoben ist. Dem Ästhetischen eignet die Idee der Vollendung, so trägt etwa der Staat anfangs einen naturhaften, dann einen ethischen und schließlich einen ästhetischen Charakter. Das, was die Struktur des ästhetischen Wertes vor allen anderen Wertgebieten

auszeichnet, ist der Charakter der Universalität und Vollendung. Es gehört zum Sinn der theoretischen Erkenntnis und des sittlichen Lebens, einseitig und fragmentarisch zu sein, zum Sinn der Kunst gehört die Vollendung. Das Kunstwerk ist immer am Ziele. Die Aufgabe des theoretisch-wissenschaftlichen Bewußtseins muß darin gesucht werden, die unerschöpfliche individuelle Wirklichkeit durch Begriffe zu überwinden. Damit stellt sich die Wissenschaft eine im doppelten Sinne unlösliche Aufgabe, nämlich einmal, sofern der Begriff von vornherein nicht imstande ist, den Wirklichkeitsgehalt auszuschöpfen, dann aber auch, sofern die Umsetzung der Wirklichkeit in Begriffe einen unendlichen Prozeß darstellt. Etwas Ähnliches gilt für das sittliche Leben. Das sittliche Streben führt auf das Unendliche. Das Unendliche ist Ziel und Aufgabe, kann aber im Sinne menschlicher Handlungen nie erreicht werden. Immer wird dem Sein und der Zuständlichkeit ein Sollen entgegenstehen, immer wird das Ich sich neue Aufgaben setzen. Niemals ist der Kreis der Forderungen geschlossen, niemals wird dem sehnsuchtsvollen Streben die absolute Erfüllung zuteil. Niemals sind Pflicht und Neigung harmonisch verbunden. Dagegen ist jedes Kunstwerk eine absolute Erfüllung. Die Vollendung gehört zu seinem Sinncharakter. Seinen Ursprung hat es nach Schelling in zwei entgegengesetzten Tätigkeiten, einer bewußten und einer reflektionslosen. Der Gegensatz dieser Tätigkeiten ist im Kunstwerk zum Austrag und zur Harmonie gebracht. Das Kunstwerk erlöst den Künstler von der Disharmonie seines Wesens. Eine bewußtlose Unendlichkeit, die niemals rationalisiert werden kann, strahlt dem Beschauer aus dem Kunstwerk entgegen. In ihm ist die Identität, die Versöhnung von Geist und Sinnlichkeit zu finden. In ihm ist das Werthafte nicht teilweise, sondern voll und ganz zugegen. So eint sich in Schellings Auffassung des Absoluten ästhetische und religiöse Wertbestimmung, und von ihr aus gewann er die Möglichkeit zu einer tiefsinnigen Deutung auch des historischen Geschehens.

Vielleicht hängt es mit dieser Orientierung am ästhetischen und religiösen Werte zusammen, daß das Pathos des Irrationalen bei Schelling sehr viel stärker ist als bei Fichte. Die Zusammenstimmung alles Wertlebens in Gott kann regulativ gedacht werden; wie aber die Aufhebung der Gegensätze selber zu denken sei, oder wie sie zustande kommt, das entzieht sich ein für allemal der menschlichen Einsicht. In die Sphäre des Absoluten können wir nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Reflexion gelangen. Nach Schelling vollendet sich das Theoretische in einer intellektuellen Anschauung, die den Gegensatz des Begriffs und der Anschauung überwunden hat, die das Einzelne vom Standpunkt der Totalität aus erkennt und weiß, weil hier das Besondere zugleich mit dem Allgemeinen gegeben ist. Diese dem ästhetischen Schauen verwandte Funktion des erkennenden Geistes vermag das Absolute zu verstehen, doch bleibt es ihr ein für allemal versagt, das Göttliche in einem deutlichen Begriffssystem auseinanderzulegen. Nur die Grundauffassung des Göttlichen als Identität, als jene Einheit, welche die Indifferenz und den Gegensatz überwunden hat, bleibt bestehen, und von hier aus lassen sich Bestimmungen geben, die an sein heiliges Wesen von ferne rühren, ohne es doch jemals vollkommen durchdringen zu können. Gott bleibt das Irrationale, das durch Begriffe nicht erreicht, durch Wertbestimmungen nicht erschöpft werden kann.

γ) Hegel.

Im Gegensatz zum ästhetischen Idealismus Schellings erscheint das Logische als das leitende Wertprinzip im absoluten Idealismus Hegels. Die Philosophie ist das Organ zum Verständnis der anderen Geistesgebiete und gleichzeitig zur Erkenntnis ihres eigenen Wesens. Die philosophische Methode Kants hat uns das Ethische und Ästhetische verständlich gemacht. Die Philosophie vermag zu zeigen und deutlich zu machen, welchen Stufen des geistigen Lebens, das sich im Absoluten vollendet, die einzelnen Wertformen angehören, und so ihre Rangordnung zu bestimmen. Sie erkennt etwa, daß sich das sittliche Leben in der Idee des Staates vollendet, und daß sich im Leben der Staaten die Kulturwelt beschließt, während Religion, Kunst und die Philosophie selber über die Kultur hinaus in die Sphäre des Absoluten hineinreichen. Indem sie nun aber über die Offenbarungsmittel dieser drei nachdenkt, gelangt sie zu der Einsicht, daß ihre Form der Darstellung des Göttlichen im Begriff durch das selbstbewußte Denken die höchste Form der Erkenntnis sei, und betrachtet die Philosophie selber als Synthese der Kunst und Religion. Ästhetisches Schauen, künstlerische Intuition, religiöser Glaube, mystische Erfahrung, sittliche Überzeugung, das sind doch im Grunde alles Wissensstufen, die an einem einheitlichen Wertmaßstabe gemessen werden können, und dieser Wertmaßstab ist nichts anderes als das vernünftige Denken. Der Triumph des menschlichen Geistes muß doch darin gesucht werden, lichtvoll und klar das Absolute zu begreifen, nicht aber in dunklen Träumen oder in mystischen Verzückungen ihm zu nahen. Nur an der Klarheit kann das Wissen gemessen werden. Jene dunkle Fülle von Ahnungen, die sich nicht selber durchleuchten, sondern sich selber unverstanden bleiben, bezeichnen von dem einzig möglichen Gesichtspunkt der logischen Besinnung aus eine niedere Form des geistigen Lebens. So ist für Hegel der logisch-theoretische Wert zum entscheidenden und herrschenden geworden. Das Logische weiß von sich selber, es ist die Form der Formen, das Selbstbewußtsein des Geistes. Es weiß von sich selber und den anderen Wertgebieten. Es versteht alle Gebiete des geistigen Lebens als Formen des Wissens, sich selber aber als des Wissens höchste Form. Die Würde des geistigen Lebens kann im Sinne der Hegelschen Philosophie nur bestimmt werden nach dem Charakter und der Würde des Gegenstandes, auf den es gerichtet ist, und nach der Klarheit des Wissens von diesem Gegenstande. Der höchste Gegenstand der Erkenntnis ist das Absolute, die deutliche Erkenntnis dieses Gegenstandes findet sich in der Philosophie und speziell in der Logik. Die Logik enthält das reine Wissen des Göttlichen von sich selber, und der Charakter der absoluten Werte ist dadurch bestimmt, daß es sich hier immer um ein Wissen des Göttlichen handelt in diesem Doppelsinne, daß das Göttliche weiß und wir von dem Göttlichen wissen. Hegel hat zuerst im Reiche der Werte diese wichtige Scheidung gemacht, daß er die absoluten Werte in Philosophie, Kunst und Religion den objektiven Werten gegenüberstellte. In den absoluten Werten handelt es sich um eine Wertordnung zwischen Mensch und Gott, die jederzeit vollendet sein kann. In den objektiven Werten oder in den Werten des objektiven Geistes handelt es sich um eine Wertordnung zwischen Menschen.

Dadurch wird aber in Hegels Sinne der Geltungscharakter nicht tangiert, weil ja zwischen allen Formen des geistigen Lebens ein lebendiger Zusammenhang besteht, ein sinnvolles Gefüge, das im System zur Darstellung gelangt.

Das Wesen der Vernunft und des Geistes offenbart sich nach Hegel in drei Stufen, in die alle Wertformen und Kategorien sich ordnen lassen: das Prinzip der Thesis, die Unschuld und Unmittelbarkeit des Geistes, das Prinzip der Antithesis, die Bewegung des Geistes, und die Synthesis als die Einheit des Geistes. Das Prinzip der Thesis hat seiner Herkunft nach ein gewisses Verhältnis zur theoretischen Vernunft, sofern in ihm eine Beziehung zum Naturbegriff gedacht und die Natur im Sinne Kants vorzugsweise als die Domäne des wissenschaftlichen Geistes aufzufassen ist. Die Antithesis offenbart vor allem das Wesen der sittlichen Vernunft, die Spannung von Sein und Sollen, die ewige Unruhe und Bewegung des Geistes. In dem Prinzip der Synthesis endlich ist alles vollendet und aufgehoben, in ihr scheint das Prinzip der ästhetischen Vernunft vor allem mächtig zu sein.

Anderseits lassen sich diese drei Prinzipien, die den Charakter aller Formgebungen bestimmen, auch unter den religiösen Gegensatz der vollendeten Unendlichkeit und der antinomischen Diesseitigkeit bringen. Dann sind es die Bestimmungen der Thesis und Synthesis allein, die auf die Gottheit anwendbar sind. Die Begriffsmomente der Antithesis charakterisieren lediglich irdische Endlichkeit. Auf der Stufe der Thesis erscheint das Göttliche verhüllt, auf der Stufe der Synthesis ist es kund und offenbar geworden. Schließlich ist dieser große Dreiklang des Geistes auch typisch für das Schicksal der Philosophie und Religion. Die Thesis ist gleichbedeutend mit der unbeweglichen Einheit des Dogmatismus und mit dem göttlichen Prinzip des Anfangs, das in starrer Jenseitigkeit ruht. Die Antithesis entspricht der skeptischen negativen Philosophie, und in religiöser Hinsicht liegt in ihr die Vorstellung des göttlichen Logos, der sich an die Welt verschwendet hat. In der Synthesis endlich hat die Philosophie als absoluter Idealismus ihre Erfüllung gefunden, und die göttliche Vorstellung des Geistes ist erreicht, der das Endliche mit dem Unendlichen versöhnt hat.

In der Philosophie Hegels ist dem Wissen eine große Macht beschieden. Wir haben ein absolutes Wissen vom Absoluten. Wir haben ein absolutes Wissen, denn der Geltungscharakter der Denkformen ist durch nichts eingeschränkt. Gott ist die Fülle aller Formen. Indem wir den Sinn der Kategorien deutend verstehen, denken wir dem vernünftigen Wesen Gottes nach. Die Kategorien sind keine leeren Formen, die auf einen übersinnlichen Inhalt warten, sondern sie tragen die Fülle des logischen Inhaltes in sich, den der denkende Geist im „bacchantischen Taumel" dahinträgt. Rationalität und Irrationalität sind bei Hegel auf das engste verbunden. Wir vermögen in der reinen Logik das Wesen Gottes von Form zu Form immer deutlicher zu erkennen. Aber dieser Erkenntnisprozeß ist kein Weg abstrakt logischer Schlußfolgerungen, sondern wir verstehen das Göttliche nur hingegeben dem Leben und Weben des Geistes, der aus sich heraus in vollkommener Kontinuität den heiligen Strom der Gestalten entläßt.

Der Idealismus begründet die Macht des Wissens. Wenn der letzte Erkenntnisgrund verhüllt ist, dann droht aller Erkenntnis Gefahr, dann kann alle Ein-

sicht der Menschen trügerisch, alles Wissen gefälscht sein. Nur aus dem höchsten Prinzip heraus läßt sich eine Einsicht in den Weltzusammenhang gewinnen, und das höchste Prinzip ist auch viel genauer und zuverlässiger zu durchforschen als die Wirklichkeit der Natur und Kultur. In der Logik als der Sphäre des reinen in sich ruhenden Geistes, da schauen wir die Gedanken und Gestalten der Gottheit in ihrer reinen Schlichtheit und Helle. Hier zeigt der Erkenntnisweg die höchste Deutlichkeit. In dem Reich der sinnlichen Wirklichkeit, im Gebiet der Natur und Kultur hat der Geist mit seinen Formen den Charakter der Endlichkeit angenommen. In der Natur ist das Absolute am meisten versteckt und verhüllt. Hier dominiert das Prinzip der Räumlichkeit, die Gleichgültigkeit des Nebeneinanderseins. Hier ist das Wirkliche Gott entfremdet. In Kultur und Geschichte vollzieht sich die Rückkehr der Welt zu ihrem ewigen Ursprung.

Das Ich und Subjekt des Hegelschen Idealismus ist das absolute göttliche Ich, neben dem der Begriff des endlich erkennenden Ichs, wie es, vor allem von Fichte, noch deutlich unterschieden war, vollkommen verschwindet. Wenn ich das Absolute denke, so denkt das Absolute in mir, und meine von aller Begrenzung befreite Erkenntnis verweilt im seligen Zwiegespräch mit dem göttlichen Geiste.

z) Die Romantik.

Die Romantik erscheint als die Vollendung des neuen synthetischen Zeitalters. Sie suchte alle Gegensätze des Lebens und der Kultur zu verbinden. Sie wollte die lebensfeindliche Theorie mit dem unvernünftigen Leben versöhnen. Sie gelangte zur Vorstellung einer Wertsynthese, die von derjenigen, die das Mittelalter erstrebt hatte, sehr verschieden war, und nicht nur deshalb, weil in dieser neuen Synthese der ästhetische Wert neben dem religiösen so stark zum Ausdruck kam. Das ästhetisch-religiöse Wertbewußtsein der Romantik dachte den leitenden Wert nicht als ein subordinierendes Prinzip, das alle anderen Formen des Geistes in einem Sklavensystem strenger Abhängigkeit hielt, sondern weit mehr als eine Totalität, welche die Gesamtheit des Geisteslebens liebevoll umfaßt und umschlingt. Wie in einer bestimmten Kunst, etwa der Malerei, häufig der Geist einer anderen Kunst, z. B. der Plastik, zu spüren ist, kann der Geist der Kunst auch in der Wissenschaft und der Geist der Wissenschaft in der Kunst weilen. Im Grunde genommen sind die Gebiete des Geistes gar nicht scharf voneinander getrennt, sondern hängen auf das innigste zusammen. Es wird einmal die Zeit kommen, da all die verschiedenen Formen des Geisteslebens in den mütterlichen Schoß der Poesie zurückkehren, aus der sie hervorgegangen sind. Das, was uns an einer absoluten Erkenntnis hindert, ist die einseitige und begrenzte Haltung, die wir dem Universum gegenüber einnehmen. Könnten wir als ganze und ungeteilte Menschen in der ungeschwächten Fülle der Intuition dem Universum gegenüberstehen, so würde uns der verborgene Sinn der Welt kund werden.

Die Orientierung des religiösen Wertes an der ästhetischen Form, wie sie von Schleiermacher versucht wurde, hat viel dazu beigetragen, durch alle Verunstaltungen hindurch das religiöse Leben in seiner Reinheit zu erfassen. Schleiermacher hat ein für allemal das Gefühl als den psychologischen Ort

des religiösen Lebens bestimmt und die religiöse Persönlichkeit und die religiöse Ideen von allen ethischen und theoretischen Überformungen befreit. So ist er vor allem auch den großen religiösen Naturen durch die Orientierung an dem Begriff des ästhetischen Genies näher gekommen.

Bis zur Romantik hin läßt sich der Sinn der philosophiegeschichtlichen Entwicklung deuten. Die Philosophie der Gegenwart scheint auf dem Wege der Synthese fortschreiten zu wollen.

Sechstes Kapitel.

Die sittlich-staatliche Entwicklung.

a) Der ethische Grundgegensatz.

Der Gegensatz, in dem das sittliche Bewußtsein lebt, ist durch den Dualismus von Sein und Sollen gekennzeichnet. Das Individuum ist niemals das, was es sein soll, es hat unendlich viele Bildungsmöglichkeiten, die ausgereift und gestaltet werden sollen. Sein zuständliches Sein steht immer im Gegensatz zu gewissen Forderungen, die an das Individuum ergehen, und deren Erfüllung ihm zur Pflicht gemacht ist. Das bedeutet also schließlich, daß die Individualität, wenn wir den Wert des sittlichen Lebens anerkennen, nicht tun und lassen darf, was sie will, sondern durch Anerkennung des Sollens eine bestimmte Gemütsverfassung, die wir moralische Gesinnung nennen, in sich kultivieren soll. Wenn nun der Mensch als Persönlichkeit die Fähigkeit besitzt, diesen wünschenswerten und vorbildlichen Zustand in sich zu realisieren, so bezeichnen wir ihn als frei. Frei ist der Mensch, der durch das Sollen bestimmt wird. Das ist die Idee der autonomen Moral, wie sie Kant gedacht hat, und gleichzeitig diejenige Auffassung, an der wir am besten das sittliche Leben orientieren können. Abgelehnt wird von diesem Standpunkt einer hochkultivierten Moral jede fremde Bestimmung. Das Individuum soll sich selbst Gesetzgeber sein. Es darf sich nie und nimmer einer fremden Gesetzgebung unterwerfen. Sei es nun, daß dieses Gesetzgebende und Bestimmende eine andere Person sei, oder die Macht unserer Triebe oder die Fremdheit eines anderen Wertes.

Diesem Verhältnis von Sein und Sollen gegenüber treten eine Reihe anderer Möglichkeiten, die als Abweichungen von der Norm und somit als Unterstufen des sittlichen Lebens betrachtet werden müssen. Als absolut wertfeindlich, schlecht und böse wäre eine Verfassung des Individuums anzusehen, nach der das Sollen von der Last des Seins vollkommen unterdrückt wird, eine Deutung des sittlichen Lebens, welche die Pflicht vollkommen ableiten will aus der Organisation des Einzelindividuums. Was mir als Pflicht entgegentritt, das sind nur potenzierte Neigungen, Wünsche und Begehrungen der sinnlichen Individualität. Jene Imperative sind nur eine feine Auswahl und Seligpreisung meiner wilden und trotzenden Sinnlichkeit. Es gibt nichts Intelligibeles und deswegen auch keine Brücke und Verbindung mit dem Übersinnlichen. Das Sinnliche ist allein da und nimmt nur manchmal höchst sublime Formen an, die dann als etwas Sinnenfremdes und der Sinnlichkeit Überlegenes gedeutet

werden. Es gibt eine Bejahung der platten Sinnlichkeit ohne Ziel und Wert, das ist die spezifisch antimoralische Haltung des Individuums. Zwischen diesen Gegensätzen von Gut und Böse gibt es nun eine Reihe von Zwischenstufen sowie Stufen der Überwindung und Auflösung. Böse und wertfeindlich ist die Bejahung der platten Sinnlichkeit, die Feier des bloß tierischen Daseins und die bewußte Verleugnung der Menschenwürde. Wertindifferent ist die Nichtbejahung des Sollens und das ruhige und selbstverständliche Leben im Bann der Instinkte. Das Leben im Unbewußten der Natur ist das Leben der Unschuld diesseits von Gut und Böse. Ferner können wir uns sittliches Leben in der Form denken, daß das Sinnliche neben dem Übersinnlichen bejaht wird, daß das Sollen anerkannt wird, aber auch sein Entgegengesetztes: die Neigung. Weiter können wir uns vorstellen, daß diese beiden in ein Einvernehmen gesetzt sind, und zwar in der Weise, daß das Sinnliche dem Übersinnlichen und das Übersinnliche dem Sinnlichen dient. Und wiederum kann das Sinnliche dem Sollen vollkommen unterworfen sein. Oder sie sind ein für allemal in lebendigen Widerstreit gesetzt in der Weise, daß die Pflicht gegen die Neigung und die Neigung gegen die Pflicht protestiert.

b) Die Ethik Homers.

Das sittliche Leben der Griechen hat große Wandlungen erfahren. Die Zielsetzungen, an die das sittliche Bewußtsein appelliert, haben von Homer bis Plato in entscheidender Weise ihren Charakter verändert. Charakteristisch ist im allgemeinen für die griechische Moral der Eudämonismus und der Intellektualismus. Somit wäre im Sinne Kants die griechische Ethik heteronom, weil dasjenige, was den Bestimmungsgrund des Willens ausmacht, nicht das reine Sollen, sondern die theoretische Vernunft oder εὐδαιμονία ist. Die Ethik Homers feiert die alte dorische Herrenmoral, und besonders wichtig ist die Auffassung der natürlichen Triebe und Instinkte, denen hier ein großes freies Feld überlassen wird. Die Instinkte gelten nicht als böse oder als wertfeindlich. Auch wird keine Unterordnung der Triebe unter das Sollen verlangt. Das Sinnliche wird vielmehr im allgemeinen als wertvoll bejaht, und des Helden Natur wird nicht herabgesetzt durch Furcht und Zorn, durch wilde Leidenschaft und Begehren. Mit der Pflichtanerkennung gegenüber dem Vaterland, der Familie, dem Freund geht auf das beste zusammen das Recht der Individualität, seine großen Neigungen, Instinkte und Triebe rücksichtslos zu entfalten. Das ist das Herrenrecht der großen Naturen, maßlos und gewalttätig in ihren Leidenschaften zu sein. Wir können somit sagen, daß das sittliche Leben der Griechen, wie es uns in der Auffassung Homers entgegentritt, in gleicher Weise durch Bejahung der Pflicht und Neigung ausgezeichnet ist, wobei aber keineswegs das Pflichtmäßige und das Neigungsgemäße in eine schöne Harmonie gebracht sind. Vielmehr stehen beide ziemlich unvermittelt nebeneinander und wirken mit großer Selbstverständlichkeit, so daß man zu der Auffassung gelangt, daß die ganze ethische Haltung dieser Menschen von der ethischen Reflexion noch sehr wenig betroffen ist. Insofern kann man sagen, daß das Sittliche hier noch nicht als deutlicher Imperativ, als klar gewußtes Gebot erscheint, sondern gewissermaßen verhüllt. Das Sollen wirkt hier noch als Affekt neben den anderen Affekten. Die Vaterlandsliebe ist eine

Leidenschaft so gut wie die sinnliche Liebe zum Weibe und zum Manne. Das Moralische erscheint somit hier auf der Stufe der Unschuld als ein kräftiger ungebrochener Instinkt, so daß das Sollen dem Charakter des Seins angeglichen ist. Diese Angeglichenheit läßt die Helden Homers im allgemeinen als glückliche und harmonische Menschen erscheinen, sofern der Gegensatz von Pflicht und Neigung in ihnen noch gar nicht zum Ausdruck gelangt ist.

Mit der naiven Sittlichkeit geht die Vermischung der Seinsordnung und Wertordnung zusammen. So hat etwa Heraklit die Überzeugung zum Austrag gebracht, daß alle menschlichen Gesetze in göttlichen Gesetzen verankert seien. Er vertritt die Auffassung, daß die sittliche Ordnung der Welt gleichbedeutend sei mit der Naturgesetzmäßigkeit. Was nach den Gesetzen der Natur notwendig geschehen muß, das ist auch gut und wertvoll. Aus dieser Auffassung ergibt sich die Idee einer strengen Einordnung und Eingliederung des Menschen in den Naturzusammenhang. Jede Auflehnung und Empörung gegen die festgesetzte Ordnung der Natur muß unter diesem Gesichtspunkt als Unrecht erscheinen. Alles Recht und Unrecht der Welt, Krankheit, Not und Tod, erscheint bei der Verherrlichung der Naturgesetzmäßigkeit als gerecht und gut, weil es nun einmal so kommen mußte, weil das Walten der Notwendigkeit es hervorgebracht hat.

c) Moral der griechischen Aufklärung.

Die große Einheit von Wert- und Seinsordnung, mit der durch sie geforderten pflichtmäßigen Unterordnung des Menschen unter Gesetz, Autorität, Sitte, Satzung und Tradition, wie sie Heraklit verkündet hatte, weicht in der griechischen Aufklärung einem schroffen Dualismus. Nicht alles Geschehen dieser Welt, nicht alle Einrichtungen der Kultur und des sozialen Lebens können als gut und wertvoll betrachtet werden. Wohl ist die Ordnung der Natur an sich gut und wertvoll; aber sie hat eine Verschlechterung erfahren durch das Kleinmenschliche. Das menschliche Gesetz und die menschlichen Satzungen und Institutionen gründen nicht unbedingt und unmittelbar in dem göttlichen Gesetz. Das menschliche Gesetz und das menschliche Recht steht vielfach als ein unbegründetes dem göttlichen entgegen. Auf das ursprünglich gute und wertvolle Leben haben wir uns zu besinnen, dessen Antlitz noch nicht durch die Einseitigkeiten menschlicher Kulturbetätigung entstellt und entweiht ist. Wir haben uns auf das Ursprüngliche und auf das Zukünftige zu besinnen, auf das, was war, und auf das, was werden soll. So, wie es ist, darf das Sein nicht bleiben. Es muß zu einem anderen werden. Durch reformatorische Tätigkeit soll das Gegenwärtige so werden, wie es früher war, oder es soll zu einem vollkommen Neuen, noch nie Dagewesenen sich herausbilden. Das Sollen erscheint so im Gewande des Ursprünglichen und des Zukunftsfernen und protestiert gegen das Bestehende. Die Menschheit ist reif geworden für den Gedanken, daß es ein Recht gibt über dem Recht. Das sittliche Bewußtsein kann die bestehende Ordnung der Dinge nicht bejahen und appelliert darüber hinaus an eine höhere Ordnung, die einst gewesen und wiederkommen wird, oder die immer unsichtbar da ist. Es gibt ursprüngliche sittliche Werte, die jeder anerkennen muß, der einmal in ernster Weise über Menschliches nachgedacht hat, wie etwa die Idee der Gerechtigkeit. Niemals dürfen wir so ohne weiteres gerecht nennen,

was der Staat als Gesetz verkündet. Das Recht, das er uns vorschreibt, widerstrebt nur zu oft unserem höheren moralischen Bewußtsein. Schwere Konflikte können dadurch entstehen, daß die Pflicht gegen den Staat in Widerspruch gerät mit unseren höheren moralischen Pflichten. Dann muß das Individuum schuldig werden, denn das Ungerechte darf es nicht bejahen, und so muß es gegen die bestehende geltende Ordnung streiten. Was gerecht ist, kann niemals aus der Struktur eines bestehenden Staatswesens abgeleitet werden, sondern der bestehende Staat muß an dem Begriff der Gerechtigkeit, wie ihn die menschliche Seele weiß, gemessen werden.

So tritt das Sollen mit großer Schärfe als Ankläger gegen das Sein auf, und es ist nun in der Tat interessant zu beobachten, wie sich in der sophistischen Lehre dieses Soll doch wieder in ein Sein verkehrt. Denn was ursprünglich als das andere dem Sein der psychischen Affekte gegenüberstand als das Normative und Bestimmende, als Inbegriff sittlicher Forderungen, das ist nunmehr selbst zu einem sinnlich Seienden individueller Leidenschaft geworden. Dem gegebenen Kulturzustand wird ein gewollter und ersehnter Naturzustand entgegengestellt. Der Kulturzustand ist das Schlechte, der Naturzustand ist das Gute, weil alles Natürliche und Naturgemäße gut und wertvoll ist. Dieser Naturzustand aber erscheint im verschiedenen Lichte, nämlich entweder als ein Zustand ursprünglicher Gleichheit oder als ein solcher ursprünglicher Ungleichheit. Die Menschen waren ursprünglich gleich an Besitz und Rechten, deswegen sollen sie wieder gleich an Besitz und Rechten werden, so lautet die eine sophistische Theorie, in welcher die Demokratie ihr Heil erblickt. Die Menschen waren ursprünglich ungleich an Fähigkeit und Anlagen, an der Kraft des Leistens und Schaffens. Der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft schützt die Schwachen und Elenden. Diese Entstellung des ursprünglichen Naturzustandes soll aufgehoben werden, damit der Starke und Mächtige vermöge seines angeborenen Rechtes der Natur wieder tun und lassen kann, was er will. So lautet die andere entgegengesetzte sophistische Theorie.

d) Sokrates.

In Sokrates kündigt sich zuerst ein höheres sittliches Bewußtsein an. Erfüllt von dem Glauben an eine reine sittliche Ordnung der Welt, wollte dieser große Lehrer und Prophet den Pfad der Tugend weisen. Es gibt eine doppelte Art der Bestimmung, nämlich eine Bestimmung durch die Affekte und eine Bestimmung durch das Sollen, das als unerläßliche Forderung an den Menschen ergeht, seine Aufgabe und Mission zu erfüllen. Wer durch die Leidenschaften bestimmt ist, der ist unfrei und steht damit auf der Stufe des bloß tierischen Daseins. Wer dagegen durch das Sollen bestimmt ist, der ist frei und führt sein eigenes und persönliches Leben. Der freie Mensch ist gut und tut das Rechte. Der unfreie Mensch ist im Irrtum befangen, denn er kennt das Sollen nicht, das ihn mit Notwendigkeit zu guten Taten treiben würde. Er sündigt aus Unwissenheit, von den Leidenschaften gehemmt und verblendet. Böse kann man ihn nicht nennen, da er ja nicht als ein Wissender das Sollen verneint und ablehnt. Der Mensch ist von Natur aus gut und würde immer dem Sollen gehorchen und seine Pflicht erfüllen, wenn er sie nur einmal erst vollkommen und klar

durchschaut hätte. Worin seine Pflicht und Aufgabe besteht, das weiß im Grunde jeder einsichtsvolle Mensch. Und wer seine Pflicht und Schuldigkeit tut, der wird auch ein wahrhaft glückseliges Leben führen, ein Leben, das der Seele nützlich ist und frommt. Die Leidenschaften machen den Menschen unglücklich. Sie sollen durch die vernünftige Einsicht ersetzt werden. Man soll die Leidenschaften nicht töten, aber mit Vernunft durchdringen und sie zu läutern suchen.

Diese seine sittliche Lehre hat Sokrates gelebt und in einem weiten Schülerkreis die leidenschaftliche Liebe zur Tugend erweckt. Er ist für uns der schönste Gradmesser für die Höhe der sittlichen Kultur in Griechenland, denn die Tugendlehre der griechischen Weisen kann für uns nichts anderes bedeuten als Blüte und Frucht am Tugendstamm dieses Volkes. Was die große Masse dumpf fühlt und ersehnt, was die Aktivität des sittlichen Helden von der Innerlichkeit einer reinen Gesinnung aus in Taten umsetzt, das verkündet der sittliche Reformator und Prophet. Deutlich und erkennbar erscheinen dem Blick des Geschichtsphilosophen Kunst, Philosophie und Religion in dem Werdegange ihrer Entwicklung. Denn die Geschichte der Kunst meint ganz in erster Linie das Kunstwerk, und die Geschichte der Philosophie das System der Erkenntnis, und die Geschichte der Religion die Lehre des religiösen Genies. Sie tragen den Charakter der Vollendung und sind die Angelegenheit weniger, auserwählter Menschen. Das sittliche Leben aber ist die Angelegenheit aller Menschen und spricht sehr häufig eine leise und verschwiegene Stimme, die nicht so weit erschallt, daß sie in den großen Zusammenhängen des historischen Lebens Aufnahme finden könnte und sollte. Große Taten des sittlichen Heroismus können im Verborgenen geschehen und die Kultur nur sehr gering bereichern. Der Idee der Universalgeschichte gemäß würden auch sie in den Kreis ihrer Darstellung gehören, weil sie sinngemäß die Totalität des Wertlebens umfaßt. Wenn wir die Geschichte des sittlichen Bewußtseins betrachten wollen, so dürfen wir sie niemals in einer Geschichte der ethischen Lehren beschlossen denken. Die Größe und Neuheit einer ethischen Lehre enthüllt uns zwar unmittelbar die Größe und Bedeutung einer ethischen Persönlichkeit, zumal wenn in Griechenland Lehre und Leben so unmittelbar zusammengehen, und ihre Wirksamkeit läßt uns Schlüsse ziehen auf das sittliche Niveau einer Nation, aber das sittliche Leben eines Volkes läßt sich nicht an wenigen einzelnen messen. Das moralische Gesamtbewußtsein wird vor allem sichtbar bei Ereignissen von hoher sozialer Bedeutung, z. B. im Fall eines Krieges, doch in einer eigentümlichen Steigerung und um ganz gewisser Ziele willen, die der Öffentlichkeit gehören. Von dem lauten Heroismus der politischen Bühne ist der stille Heroismus des Duldens wohl zu unterscheiden, und alle jene Taten stehen für sich, die reine und vornehme Gesinnung für kleine Kreise gewirkt hat.

Wir wissen, daß jene Zeit, in der Sokrates zuerst die Idee des Sollens und die erhabene Majestät des Sittengesetzes verkündet hat, von einer Größe des Persönlichkeitslebens erfüllt war, wie es die Weltgeschichte nur selten erschaute. So war es möglich, daß seine Lehre in großer reich entfalteter Individualität lebendige Träger der Überzeugung fand. Es war jene Zeit, in welcher der Heroismus der Nation, der sich in den Perserkriegen erprobt und bewährt hatte, in seiner Totalität erlahmt war und nur noch in erlesenen

großen Naturen eine seltene Nachblüte fand. Die großen Instinkte der Sympathie, der leidenschaftlichen Hingabe an Vaterland und trauten Familienkreis, der Enthusiasmus freundschaftlicher Beziehungen, aus denen alles große sittliche Wertleben hervorgeht, und die in dem Weltbilde der Pythagoräer einen so schönen philosophischen Ausdruck gefunden hatten, sie waren in ihrer Stärke gebrochen und gelähmt, ihre Selbstverständlichkeit war durch den Rationalismus der Aufklärung erschüttert. Es war die Mission des Sokrates, bewußtes sittliches Leben an die Stelle der schönen und liebenswürdigen sittlichen Instinkte seines Volkes zu setzen. Er war ein Wegweiser zu höchsten Zielen für die Besten seiner Nation, sofern er auf die Selbständigkeit und Bewußtheit des Persönlichkeitslebens abzielte, aber vielleicht eine Gefahr für die große Masse der Unreifen und Zurückgebliebenen, sofern die leuchtende Helle seiner Reflexion die natürliche Sozialität bedrohte.

e) Die sokratischen Schüler.

Die neue sittliche Erfahrung, die er verkündet, brach sich in den verschiedenen Gestalten seines Schülerkreises zu einer bunten Mannigfaltigkeit ethischer Maximen, an der zum Teil die Unbestimmtheit seines sittlichen Wertbegriffes schuld trug. Vielleicht hat sein Lieblingsjünger Phaedon am getreusten im Sinne des Meisters gelebt und gelehrt und den Begriff des Sollens im Gegensatz zu jeder sinnlichen Wirklichkeit gewahrt. In der megarischen Lehre ist ganz augenscheinlich das unsinnliche Sollen wieder in das Dasein des Wirklichen verstrickt, und die kynische und kyrenaische Schule entfremdeten sich der Lehre des Meisters, sofern sie das Prinzip und Kriterium der Moral in etwas suchten, das im Sinne des Sokrates nur als sekundäre Folgeerscheinung betrachtet werden konnte. Gewiß haben sie treu gewahrt den Gedanken der Freiheit und der bewußten Lebensgestaltung. Niemals Sklave der Leidenschaften zu sein, sondern die Leidenschaften souverän zu beherrschen, das erschien trotz aller Verschiedenheit der Lehre im einzelnen Aristipp und Antisthenes in gleicher Weise als erstrebenswertes Ziel. Jene Eudämonie aber, die für Sokrates eine notwendige Folge der Tugend war, die erhob Aristipp zum Kriterium der Moral und maß ihren Wert vor allen Dingen an ihrer Mächtigkeit, die am stärksten sich kund tut in der Sinnlichkeit des Geschlechtslebens. Er bejahte das Sein der sinnlich erotischen Triebe als wertvoll und bedeutsam und sah den Sinn des Sollens nur in Verhinderung des Übermaßes. Bewußtes Genießen ist wertvoller als die instinktive Hingabe an den Gegenstand der Lust, und ein Übermaß des Genießens wird auf die Dauer die Kraft der Genußfähigkeit schwächen. Die Herabsetzung und Schwächung der Lust sollte verhindert werden. So machte er das Sollen zum Diener der Lust. Antisthenes dagegen meinte, daß jene Ruhe, die im Sinne des Sokrates die Folge der sittlichen Tat ist, selber das Kriterium des sittlichen Lebens sei. Nach seiner Überzeugung kann nur der als tugendhaft gelten, der durch nichts bewegt und bestimmt wird, der sich in einem Zustande vollkommener Indifferenz befindet und zu der Einsicht gelangt ist, daß alle Wertbeziehungen des Lebens wie Liebe, Freundschaft und Ehe durch die nackte Bedürftigkeit des bloßen Naturtriebes konstituiert werden, die naive Selbsttäuschung allein mit einer

Fülle von Fiktionen umhüllt und verkleidet. Das Soll aber soll dem tugendhaften Menschen jene Unabhängigkeit von allen Lebensverhältnissen verbürgen, die allein ihn befähigt, ein so ungerührtes und bewegungsloses Dasein zu führen.

f) Platos sittliche Lehre.

Haben somit jene mehr oder weniger das Werk des Meisters verstümmelt, so hat es Plato um so herrlicher aufgebaut. Er hat den in sich ruhenden, absoluten Charakter des sittlichen Wertes betont und ihn weit von aller sinnlichen Wirklichkeit entrückt. Das Gute hat seine Heimat in der übersinnlichen Welt und kann auch durch die höchste Intensität unseres sittlichen Lebens nie erfüllt werden. Das Gute ist das Unerreichbare, das seinen höchsten Ausdruck findet in dem, was wir als Gerechtigkeit preisen und nennen. Nicht die Ruhe kontemplativer Vernünftigkeit ist der eigentliche Wohnsitz des sittlichen Lebens, sondern vielmehr eine edle und vornehme Willensrichtung, die der niederen Leidenschaft entgegentritt. Der Gegensatz von edler Leidenschaft und niederer Triebbestimmtheit im Verhältnis zur übersinnlichen Wirklichkeit des Guten konstituiert das sittliche Leben. In der edlen Leidenschaft offenbart sich der reine Wille, der auf die Unerreichbarkeit des Übersinnlichen gerichtet ist. In der niederen Leidenschaft, die mit der hohen erotischen Triebbestimmtheit in Konflikt liegt, kündigt sich der Hang zum bloßen sinnlichen Dasein und die Abwendung von allem höheren Wertleben an.

Zur Zeit Platos hat das sittliche Bewußtsein des Griechentums gegenüber dem Zeitalter Homers eine tiefgründige Wandlung erfahren, und der Verkünder dieser Wandlung ist Plato vor allem in der Politeia. Eine leichte und heitere Auffassung des Lebens, ein freudiger Genuß am Dasein, wie sie noch jetzt den Menschen des südlichen Italiens eigentümlich ist, war jenem glücklichen Zeitalter eigen. Hingeben darf sich der Mensch der sinnlichen Lust, und selbstverständlich darf auch der Held, ohne an Wert zu verlieren, dem drohenden Tode durch Flucht sich entziehen, in wilden Klagen jedem körperlichen und seelischen Schmerz Ausdruck verleihen, sowie mit List und Lüge für seinen persönlichen Vorteil und seine Lebenserhaltung streiten. Nunmehr ist das sittliche Bewußtsein geschärft und sehr viel ernsthafter und empfindlicher geworden, nachdem es die Größe des Sollens eingesehen und die Vorstellung des idealen Typus gefaßt hatte. Dieses ernste und geschärfte sittliche Bewußtsein verlangt die Aufopferung bis zum Tode. Flucht vor der drohenden Gefahr bedeutet Aufgabe des Heldentumes und Verschlagenheit und List einen Verstoß gegen die gebietende Norm der Wahrhaftigkeit, wie endlich auch die leichte und bequeme Hingabe an das sinnliche Genießen dem Ernst und der Würde des Sittengesetzes widerstreitet.

g) Aristoteles.

Aristoteles hat das sittliche Leben in einer Form gedeutet, die der Mannigfaltigkeit der vorhergehenden Motive Rechnung trägt. Er hat den Sollenscharakter der sittlichen Gesetzmäßigkeit vollkommen eingesehen. Das sittliche Sollen ist eine ideale Forderung, die sich an das zuständliche Sein der menschlichen Seele richtet. Aber dieses spezifische sittliche Sollen wird zugleich

seines metaphysischen Glanzes entkleidet, sofern die sittliche Sphäre, in der sich das nur Menschliche vollendet, an die Sphäre des Göttlichen und Absoluten nicht heranreicht. An Würde des Gegenstandes ist das Theoretische dem Ethischen weitaus überlegen. Das Ethische ist die Sphäre der Aktivität und des Dualismus, das Theoretische hingegen das Gebiet der Passivität und des Monismus. In der Beschäftigung mit Philosophie und Wissenschaft gelangen wir zur Ruhe und Einheit, für das sittliche Streben bleibt die Dualität ein für allemal bestehen, und die Seele kommt nie zur Ruhe. Das Theoretische ist, um mit Hegel zu sprechen, die Sphäre des absoluten Geistes, das Sittliche die Sphäre des objektiven Geistes. Im Theoretischen nehmen wir teil an der Seligkeit Gottes, im Ethischen und speziell auch im staatlichen Leben vollendet sich menschliches Tun und menschliche Art. Aristoteles hat den verschiedenen Wertcharakter des Theoretischen und Moralischen deutlich erkannt und die besonders enge Beziehung des Sittlichen zum Willen eingesehen. Den antinomischen Charakter des ruhelosen Willens hat er verstanden und wie Fichte das Kriterium der Sittlichkeit vor allem im Tun und Handeln erblickt. Aber das sittliche Gut ist für ihn keine unendliche Aufgabe, denn mit der Unerreichbarkeit des Zieles scheint der Sinn des Strebens in Frage gestellt, sondern das ἀγαθόν ist ein Etwas, was durch Handeln und Leisten erreicht werden kann. Das sittlich Gute ist aber erreicht, wenn die Individualität, in der die Möglichkeit zu sittlich freiem Handeln angelegt ist, zur Persönlichkeit geworden ist, die Fertigkeit und sittliche Virtuosität besitzt. Die sittliche Begabung, die in jedem Menschen vorausgesetzt werden muß, soll sich frei und groß entfalten; nur so allein kann von werthaftem Leben die Rede sein. Bleibt das Individuum auf der Stufe der bloßen Potentialität, der Triebe und der Instinkte stehen, so unterscheidet es sich nicht von der Stufe des Tierischen. Der Sinn des menschlichen Lebens muß darin gesucht werden, daß das sittliche Vernunftwesen zum Ausdruck gelangt, an dessen Festigung und Erstarkung Erziehung und Gewöhnung arbeitet. Je tiefer der Mensch in die Sphäre des Sittlichen eindringt, um so freier wird er auch, wenn wir unter Freiheit jene schöne Selbständigkeit verstehen, jene Charakterbildung, die in konstanten Motiven sich kund gibt, aus denen alles Handeln in vorgezeichneter Richtung fließt, jene Energie und Entschlossenheit, die sich selbst bestimmt und unbeirrt den vorgesetzten Zielen zustrebt. Zur Herausarbeitung dieses sittlichen Typus bedarf es keiner tiefgründigen Weisheit, die nur wenigen auserwählten Menschen beschieden ist, sondern nur ein Minimum des Theoretischen, eine gewisse Einsicht ist erforderlich. Die Macht des Theoretischen und speziell der Aufklärung ist für das sittliche Leben nicht so wichtig, wie Sokrates gemeint hat. Das Wissen von der Maxime stellt das sittliche Leben noch nicht her, das Wissen ist keine Macht, die das Tun des Guten mit Notwendigkeit nach sich zieht, vielmehr kann ich sehr wohl das Gute wissen und dennoch unrecht tun. Wohl aber wird die Glückseligkeit, auf die das Streben jedes vernünftigen Wesens gerichtet ist, mit Sicherheit erreicht, wenn der Mensch seine Vernunftanlagen zur Entfaltung gebracht hat. In gewisser Weise kann man sagen, daß der Mensch um so unfreier wird, je mehr er sich dem sittlichen Leben hingibt, denn je häufiger er im Sinne der Tugend gewählt und entschieden hat, je häufiger wird er auch reflexionslos das Rechte tun, weil es ihm zur zweiten

Natur geworden ist, und jeder Wahlentscheidung und jedes Konfliktes überhoben sein.

Jede Tugend ist ein werthafter Zustand oder ein Gut, das zwischen Gegensätzen liegt. Der Heroismus eines Menschen oder die sittliche Norm der Tapferkeit ist von Tollkühnheit und Feigheit gleich weit entfernt. Tollkühnheit und Feigheit sind beide dem Sollen fern, denn Tollkühnheit schließt ein blindes, bewußtloses Handeln in sich. Nicht um des Vorbildes und Zweckes willen wird hier gehandelt, sondern unüberlegt, von wildem Verlangen getrieben, das eigene Leben für eine Nichtigkeit aufs Spiel gesetzt. Feigheit aber bedeutet gewußt oder nicht gewußt eine Abkehr von der sittlichen Forderung.

Die Fülle unserer Triebe und Leidenschaften ist an sich etwas Indifferentes. Unsere Anlagen können die verschiedenartigste Ausgestaltung erfahren, und in jeder unserer Eigenschaften liegt die Gefahr eines Zuviel und Zuwenig. So kommt es vor allem darauf an, daß sie in maßvoller Weise nach der richtigen Mitte gebildet werden. An sich können die Leidenschaften und Neigungen nicht als ein Wertfeindliches angesehen werden, dessen Bekämpfung oder gar Austilgung erwünscht wäre, sondern die Leidenschaften und Instinkte sind das notwendige Material zur Bildung der sittlichen Persönlichkeit.

b) Die Entwicklung der Staatsidee in Griechenland.

Wenn wir nunmehr die Entwicklung der Staatsidee verfolgen, wie sie in der großen analytischen Epoche des Griechentumes der Entfaltung des sittlichen Bewußtseins zur Seite ging, so bemerken wir in der Theorie immer die enge Beziehung zwischen dem Staatsgedanken und der moralischen Auffassung und Deutung. Es muß uns aber vor allen Dingen darauf ankommen, festzustellen, welche Form des staatlichen Lebens selber in Griechenland verwirklicht war, um dann weiter zu vertehen, welche Forderungen an den Staat gestellt wurden, und wie weit die Idee des Staates seine Glieder und Teile erfüllte und durchdrang. Das bloße faktische Dasein einer Staatsorganisation will noch wenig für seine Wertwirklichkeit bedeuten. Es kommt vor allem auf den Geist an, der die Organisation durchdringt, auf die wertende Stellungnahme der Individuen zu dem sozialen Gebilde.

Der Charakter eines Staates, wie er die Geschichtsphilosophie interessiert, bestimmt sich nun vor allem nach vier verschiedenartigen Wertgesichtspunkten. Zunächst können wir an den Staat mit der Frage herantreten, ob er im Bewußtsein seiner Bürger als eine konkrete Totalität oder als eine abstrakte Allgemeinheit gilt. Gilt er als abstrakte Allgemeinheit, so betrachtet man ihn in der Regel, wenn nicht direkt als feindliche Macht, so doch als ein begrenztes und begrenzendes Etwas. Er fällt dann zusammen mit dem Willen des Herrschers oder mit dem abstrakten Mechanismus, der als Zusammenhang von Regeln das individuelle Leben an seiner starren Einseitigkeit mißt. Gilt er als konkrete Totalität, so schließt und ordnet er die Fülle des Lebens in sich ein und wird geliebt und geachtet. Der Staat der Griechen weist im hohen Maße einen konkreten Charakter auf, wenn wir an die Natur des öffentlichen Lebens in Hellas und an die Deutung denken, die ihm Plato und Aristoteles haben zuteil werden lassen.

Ein zweiter Gesichtspunkt für die Bestimmung der Struktur eines staatlichen Gebildes ist die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen oder auch des Ganzen zu seinen Teilen. Die Unterordnung und Einordnung kann nämlich mehr oder weniger streng gedacht werden. Der absolute Wille des Herrschers kann sich im schroffen unpersönlichen oder im väterlichen Despotismus offenbaren. Das Einzelne kann als Glied dem Ganzen mehr oder weniger verpflichtet sein. In der Regel wird im abstrakten Staat mehr der Geist der Strenge, im konkreten mehr der Geist der Liebe walten.

Ferner kommt es darauf an, welcher Wertcharakter sich mit dem Staat verbindet, der ethische etwa oder der religiöse, wenn ihm nämlich überhaupt Wertcharakter zugesprochen wird, und schließlich ist festzustellen, welche Stufe dem Staat in der Rangordnung der Werte zukommt, insbesondere auch, ob es eine soziale Wertgemeinschaft über dem Staat noch gibt, oder ob eine solche nicht anerkannt wird.

Dem flüchtigen Betrachter der politischen Geschichte des Altertums wird es in der Regel so scheinen, daß das analytische Zeitalter der Griechen in seinen politischen Bildungen weit hinter dem Römertum zurücksteht. Man wird zugeben, daß das Griechentum eine Fülle wertvoller Kulturgüter geschaffen und ihre Sonderung und Gliederung vollzogen hat; aber diese große Geistesleistung mußte es, so pflegt man zu sagen, mit politischer Zerrüttung erkaufen. Ein unseliger Individualismus und Partikularismus befähigte das Griechentum nicht zu großen politischen Bildungen, deshalb mußte es dem Römertum unterliegen.

Für eine politisch-historische Betrachtung mag diese Auffassung im allgemeinen zutreffend sein, nicht aber für eine geschichtsphilosophische Deutung der politischen Entwicklung. Staat ist im Sinne der Geschichtsphilosophie soziale Wertgemeinschaft, und auf den inneren lebendigen Zusammenhang seiner Teile und Glieder kommt es ganz in erster Linie an, wenn hier von Wertbeurteilung die Rede ist. Ein großer und mächtiger Staat braucht darum noch kein wertvoller Staat zu sein. Die Macht ist die bloße Naturseite des Staates, die besonders im Verhältnis zu anderen Staaten als den „fremden Mächten" Anwendung findet. Während die Beziehungen zwischen den Bürgern eines Staates durch Gesetzgebung geregelt und Leben und Eigentum geschützt sind, so daß hier die allgemeinsten Vorbedingungen für werthaftes Gemeinschaftsleben vorliegen, ist das Verhältnis zwischen verschiedenen Staaten ein gesetzlich ungeregeltes. Nichts Sicheres und Verpflichtendes besteht hier zur Herstellung einer wertvollen internationalen Gemeinschaft, außer dem wenigen, das Sitte, Gewohnheit und Konvention geschaffen. Alle diese Bindungen aber brechen vollkommen in sich zusammen, wenn die Staaten aus dem Friedenszustand in das Verhältnis des Krieges übergehen. Von diesem Augenblick an bestehen für die kriegführenden Staaten die Gebote der Moral nicht mehr; denn es ist ja erlaubt, den Bürger des fremden Staates zu töten, oder vielmehr Raub, Mord und Gewalttätigkeit jeder Art gegenüber den Bürgern des fremden Staates wird den Bürgern des anderen Staates zur Pflicht gemacht. Die Staaten kehren somit im Kriegsfall zu jenem Naturzustande der Willkür und Gewalt zurück, den sie durch Gesetzesbestimmungen für das Verhältnis der eigenen Bürger untereinander abgeschafft und überwunden haben. Und

die Macht eines Staates bedeutet doch schließlich nichts mehr als die Summe aller Einrichtungen und Veranstaltungen, die der Aufrechterhaltung und Potenzierung des natürlichen Gewaltzustandes dienen, mag es sich um eine Wehrhaftmachung gegen äußere Feinde oder um ein mögliches System der Unterdrückung gegen Erhebungen und Erregungen im Innern handeln.

So ist es deutlich, daß Macht an sich noch keineswegs ein Wertprädikat bedeutet, und im Prinzip sehr wohl die Möglichkeit besteht, daß ein mächtiger, weil großer, einheitlicher und straff organisierter Staat an Wert und Bedeutung hinter einem relativ kleinen und an Kampf gegen fremde Gewalten weniger widerstandsfähigen Staate weit zurücksteht.

Der Staat der Griechen, wie er von seinen größten Denkern gedacht wurde und teilweise auch in der Wirklichkeit sich entfaltete, bedeutet in seinen verhältnismäßig engen Grenzen, die in der Regel nicht weit über eine Stadtgemeinschaft hinausreichen, ein durchaus konkretes soziales Gebilde, indem die Idee des Staates im wesentlichen mit der Idee einer Nation, d. h. einer ganz bestimmten Volkes- und Stammeseinheit zusammenfällt. Ein solcher enger Stammesverband als Staatsverband mußte in mannigfaltiger Weise durch Sippschaft, Freundschaft und Verwandtschaft Beziehungen und Verhältnisse des Lebens aufweisen, die ein Gefühl engster Zusammengehörigkeit erregten. In der Nähe und dem Reichtum der Lebensbeziehungen, auf einen engen sozialen Kreis verteilt, lag die Möglichkeit für eine sehr starke und schöne Liebe dem heimatlichen Verbande gegenüber. Sämtliche Bürger jeder Klasse und jedes Standes galten als Mitglieder des Staates, und die ganze Summe von Freundschaft und Liebe, von sittlicher Leistung und Tat, von ästhetischer und wissenschaftlicher Bildung und Erziehung, von religiöser Hingabe, Demut und Duldung, diese ungeheure Potenz von Wirkung und Gegenwirkung gehörte dem Staate an und bezog sich in sehr vieler Hinsicht auf ihn in seiner Ganzheit. Ein großer Lebensreichtum war in ihm vereint, und die Lebensbeziehungen wurden zu Trägern mannigfaltigster Wertmomente. Entscheidend und dominierend blieb aber für die Auffassung der Griechen das Sittliche für den Staat. Wohl erkannten sie die Bedeutung der Liebeswertgemeinschaft für das Staatswesen und verkündeten die ästhetische Erziehung als notwendiges Bildungselement des Bürgers, aber nach der Auffassung ihrer größten Denker konnte nur das Sittliche die Krone des Gemeinschaftslebens sein, während das wissenschaftliche Leben seinem letzten Sinne nach über das soziale Ganze hinausführt. Der Staat vollendet sich in der sittlichen Idee, die das ganze öffentliche Leben durchdringen soll, oder der Staat ist, philosophisch betrachtet, die Bedingung für die Entfaltung der sittlichen Vernunftanlage. Nicht nur die durch Rechtsbestimmungen geordneten Beziehungen zwischen den Bürgern gehören dem Staate an, sondern alle Lebensverhältnisse, die im Ethischen aufgipfeln. Der Staat umgrenzt nicht nur die juristischen Personen, sondern vor allem die sittlichen Persönlichkeiten.

Wie steht nun nach der griechischen Auffassung das Individuum zum Allgemeinen oder Ganzen des staatlichen Lebens, und welche Rangstufe nimmt der Staat selber in der Skala der Wertgemeinschaften ein? In bezug auf die erste Frage gehen die Auffassungen erheblich auseinander; handelt es sich doch um nichts geringeres als um die Frage, wie die Idee eines werthaften

Ganzen, das seinem Charakter gemäß Einordnung und Unterordnung verlangt, mit der Individualität der sozialen Einheiten zu versöhnen sei. Von den beiden größten Staatstheoretikern der Griechen hat Plato ohne Frage mehr die Idee der Wertallgemeinheit und Einheit, Aristoteles mehr den Gedanken der Besonderheit und Mannigfaltigkeit betont. So werden im Sinne der platonischen Staatsidee alle engeren sozialen Gemeinschaften, wie etwa die Familie, nicht nur aufgehoben in dem Sinne, daß sie sich als Wertteile dem Staate eingliederten, sondern aufgesogen, sofern sie ihres Individualwertes enthoben werden und etwa in ihnen enthaltene besondere Wertmomente ganz unmittelbar mit der Idee des Ganzen verbunden werden.

Im Gegensatz zu Plato läßt Aristoteles der Individualität weit größeren Spielraum. Die Familie bleibt als eigentümliche Wertgemeinschaft im Staate bestehen und wird nicht von ihm absorbiert. Neben der Familie bildet besonders auch die Freundschaft ein wertvolles soziales Verhältnis, dessen Ausschließlichkeit die Kräfte des Staates nicht verringert, sondern im Gegenteil sie vermehrt und stärkt.

Was dann endlich die Stellung des Staates in der Rangordnung möglicher sozialer Verhältnisse angeht, so ist die Auffassung des griechischen Geistes darin beschlossen, daß sich alles soziale Leben im Staat vollendet, und daß es keine soziale Gemeinschaft gibt, die über die πόλις hinausgeht. Der soziale Wertgesichtspunkt ist also in Griechenland unbedingt die nationale Idee, aber allerdings in einer Auffassung, die von der modernen sehr verschieden; denn einmal bleibt sie in der Hauptsache auf den Bezirk engster Stammeszugehörigkeit beschränkt, und dann ist der nationale Gedanke in Griechenland gewissermaßen noch unbewußt und unerprobt vorhanden, da er das Prinzip der Weltherrschaft noch nicht überwunden hat. Das Bewußtsein muß die Erfahrung des imperiums gemacht haben, um die nationale Idee in ihrer Eigentümlichkeit anzuerkennen. Gilt die Idee des nationalen Staates, dann muß das Prinzip der Nation und der nationalen Ehre auch gegenüber anderen Staaten anerkannt werden. Die griechische Nation ist noch nicht dahin gelangt, das Prinzip, das sie selbst vertritt, in einem anderen zu ehren.

Das hängt vielleicht im Grunde mit einer religiösen Idee zusammen, die schon im Dunkel der Vorzeit uns entgegentritt, und die auch in Griechenland ihre Stätte gefunden hat, nämlich mit dem Gedanken des auserwählten Volkes. Das auserwählte Volk ist das gottgeliebte Volk, das Werkzeug seiner Gnade und seiner Offenbarung. Das auserwählte Volk weiß den Willen Gottes und ist im Grunde genommen das einzige Volk, weil es als das Volk Gottes absolute Bedeutung besitzt. So sehr eine solche Lehre dem nationalen Egoismus dienen kann, so verkehrt und einseitig wäre es doch, sie aus den Ansprüchen des nationalen Egoismus restlos erklären zu wollen. Es liegt in ihr der religiöse Glaube an eine besondere Mission, der Gedanke einer sozialen Unsterblichkeit und eines eigentümlichen Wertcharakters. Die Form, welche diese Idee in Hellas annahm, muß darin gesucht werden, daß das griechische Volk unter allen Völkern das einzige vernunftbegabte und staatenbildende Volk sein sollte.

i) Moralität und Staat im Römertum.

Auf das analytische Zeitalter der griechischen Kultur folgte im Römertum eine Epoche anhebender Synthesis, die in der Idee des imperium romanum ihre höchste Gestaltung fand. In bezug auf die moralisch-politische Entwicklung blieb aber zunächst eine scharfe Trennung und Absonderung des moralischen Wertlebens von den politischen Einheitsgedanken. Während im griechischen Kulturbewußtsein die sittliche Idee mit der staatlichen zusammenfiel und in ihr die Vollendung suchte, verstand das neue Kulturbewußtsein die moralische Welt als die Welt der Innerlichkeit und stellte sie der Äußerlichkeit des politischen Lebens entgegen. Das geschah um so mehr, je drückender die Herrschaft des Römertumes empfunden wurde. Damals erfaßte die Menschheit eine große Sehnsucht, die Welt zu verlassen, da den Besten unter ihr das Leben nicht mehr lebenswert erschien. Aber die Tore der übersinnlichen Welt, die sich Platos Seherblick erschlossen, hatten sich den Augen der suchenden Menschheit verhüllt, die im traurigen Zerfall und geistiger Zerrüttung nicht mehr die Kraft hatte, die großen Gedanken der Vorzeit nachlebend zu verstehen. Die Menschen sehnten sich aus der Welt hinaus, aber der Glaube an die übersinnliche Welt war gebrochen und leer und dunkel der überhimmlische Ort, wo einst die platonischen Ideen als ewige Wahrzeichen des Absoluten und Göttlichen gewohnt hatten. Damals verstummten die Orakel, und das Schicksal übte mit herben und gewaltigen Schlägen an der Schönheit der griechischen Kultur seine Tücke aus. Man verließ das politische Leben und flüchtete in die Einsamkeit geheimer religiöser Genossenschaften oder in der Stoa weltabgewandten ernsten Lebenskreis oder in die Schönheitsgärten des Epikur. Aber am liebsten wäre die Seele der Menschheit weit fortgegangen von der Welt, der Vergangenheit Schönheit entbehrend und in bezug auf die Zukunft ohne jede Hoffnung und Fernsicht.

Die Stoa und Epikur haben in gleicher Weise die Entfernung vom politischen Leben als sittliche Pflicht betont. Die rechtlich-staatliche und die sittlich-moralische Sphäre sind jetzt ein für allemal geschieden. Herr des Lebens und des Todes sollte der Weise sein: frei, innerlich und unerschütterlich. Die Idee dieser Freiheit war die Erinnerung an jenes Sollen des moralischen Gesetzes, wie es Sokrates zuerst gedacht hatte. Doch vermochte man es nicht mehr in alter Stärke dem Sein entgegenzustellen. Vor allem hat Epikur den Sinn des sittlichen Sollens vollkommen gewandelt, wenn er aus ihm eine Regel des Geschmackes machte, die Anweisung geben sollte für eine schöne ästhetische Lebensführung. Dagegen hat die Stoa das Sollen als Bejahung der Weltvernunft mit grausamer Härte und Starrheit gedacht. Das Sollen hatte die Aufgabe, das Sein der Leidenschaften zu vernichten, in denen doch nun einmal unsere größten Lebensgefühle wohnen. Ohne Haß und Liebe, ohne Schmerz, Sehnsucht und Hoffnung sollte der Mensch sein. Das Sollen sollte nicht aufklären wie bei Sokrates, noch bilden und gestalten wie bei Aristoteles, noch befehlen und gebieten wie später bei Kant, sondern es sollte sein Gegenüber vernichten und zerstören. Das Sollen sollte somit das Leben vernichten und den Menschen in eisiger Kälte und Starrheit zurücklassen. Die Leidenschaften sollten ausgetilgt, die Weltvernunft des Logos als das wahrhaft Gute bejaht werden.

Dieses Sollen aber verwandelt sich unversehens wieder in ein Sein, indem es als die strenge Notwendigkeit des Fatums und schließlich als Naturgesetzmäßigkeit und unerschöpfliche Naturkraft verstanden wurde. Immerhin bildete die Lehre der Stoa in ihrer stolzen Strenge eine Schutzwehr gegen die Theorien eines blasierten Skeptizismus, dessen mehr oder weniger geistvolle Paradoxien schließlich den Sinn des Handelns vollkommen in Frage stellten.

Die Stoa hat die Sphäre des sittlichen Lebens zuerst deutlich vom rechtlich-politischen Leben geschieden. Alle Sittlichkeit ruht auf innerer Freiheit, einem Gut, das mir niemand nehmen kann, und das ich auch in Ketten zu bewahren vermag. Nicht im Staat vollendet sich das sittliche Leben. Der Staat ist eine Hemmung und Begrenzung der Individualität, und die staatliche Verpflichtung kann ihre Schönheit zerstören. Es gibt eine Gemeinschaft des Guten und Edlen, die über alle Grenzen des Staates hinausführt, ein Weltbürgertum, ein Heimatsrecht in der moralischen Welt, das über alle staatlichen Gesetze hinaus von der Idee der Gerechtigkeit bestimmt wird.

Aber schließlich hat die Stoa diese Scheidung zweier Wertgebiete doch nur vollzogen, um ihr herbes Soll dann wieder dem römischen Staatsgedanken zu vermählen. Sie hat viele jener heroischen Naturen gebildet, die im Dienste der römischen Republik so Großes vollbrachten. Sie ist auch die Philosophie der römischen Caesaren geblieben. Selten ist vielleicht eine Moraltheorie so sehr zum Eigentum eines Volkes und, da es sich um ein welteroberndes Volk handelte, so sehr zum Eigentum der Welt geworden wie die Ethik der Stoa. An den großen Gestalten der römischen Republik und an den Handlungen der Cäsaren läßt sich diese Lehre demonstrieren, so daß wir meinen möchten, Zenon habe in seiner Ethik den sittlichen Typus des römischen Volkes gedeutet.

Diese Sittlichkeit des römischen Volkes erscheint nun aber nicht als die freie und schöne Blüte des Lebens, als die ruhige Entfaltung der persönlichen Eigenart, sondern einmal als das schwere Joch des militärischen Gehorsams und dann auch wieder als die völlige Ungebundenheit des gott- und weltverlassenen Menschen. Die stoische Lehre ließ diese doppelte Auffassung zu, daß der sittliche Mensch entweder der ganz Gebeugte oder der vollkommen Ungebeugte sei. Denken wir daran, daß das kalte und unbarmherzige Sollen der stoischen Vernunft die Austilgung und Vernichtung der Leidenschaften verlangte, in denen doch schließlich die Fülle unseres persönlichen Eigenlebens ruht, so setzte es an die Stelle des lebendigen Menschen die starre Allgemeinheit des Gesetzes und lastete schwer auf den Menschen und bedrohte alle Sehnsucht und Liebe und gab ihn als Werkzeug und Mittel den Staat und seinen Forderungen hin. Dieses starre Sollen konnte zu Taten höchster Aufopferung führen, wenn es die Staatsidee verlangte. Von seiner Allmacht besessen, konnte der Vater die eigenen Söhne zum Tode verurteilen und zum Vollstrecker des Gesetzes werden, weil jene gegen Rom gefrevelt hatten. Diese Moral machte das Männerwort zu einer heiligen Sache und ließ den gefangenen Feldherrn, der nach Rom gesandt war, um den Frieden zu betreiben, die Römer zu neuem Kampfe rufen, um dann zurückzukehren, durch das Wort gebunden, den sicheren Tod vor Augen. Diese Moral ließ Cato das Ende der Republik nicht überleben. Er mußte sich selber töten, weil sein Staatsideal gefallen war. Dieses herbe und bittere Sollen verpflichtete Brutus, den väterlichen Freund zu töten, weil er

mit seinen Herrschergelüsten das freie Rom verriet. Die Lehre der Stoa war eine gute Moral für Helden, Sklaven, Soldaten und Cäsaren, also für Römer. Denn auch des Cäsars einsames Dasein lag in der stoischen Moral begründet. Ist doch der Weise ein Gott und Herr dieser Erde und der Cäsar der höchste Repräsentant der Staatsvernunft. Was in seinem grausamen und gewalttätigen Tun sich offenbart, was seine zügellose Kraftentfaltung ausrichtet, das ist der Vernunft geheiligtes Werk, denn in ihm ist die Leidenschaft selber zur Vernunft geworden.

k) Die Universalmonarchie.

In der Entfaltung des staatlichen Lebens verwirklichte sich damals die Idee des einen Weltreiches, das die gesamte Menschheit umfaßte, kurz bevor die neue große Religion das eine göttliche Reich verkündete. Wohl hatte es schon vor der Römerherrschaft Weltmonarchien gegeben, aber nie zuvor war die Idee des imperiums so bewußt und vollendet in Erscheinung getreten. Die Idee des imperiums vernichtete den Gedanken des nationalen Staates, wie er in Griechenland aufgedämmert war, und setzte an seine Stelle den internationalen Staat, die Vereinigung der verschiedenartigsten Nationen und Völkermassen. Aber diese Nationen durften sich nicht in ihrer Eigenart dem Gesamtstaat eingliedern, sondern mußten entweder selber Römer werden oder Roms Beherrschte sein. So entspringt aus der römischen Nation heraus die ungeheure Idee der politischen Einigung der Welt.

l) Die christliche Ethik.

Der äußeren politischen Synthese des Römertums suchte das Christentum eine höhere innerliche hinzuzufügen. Aus der großen religiösen Lehre ihres Schöpfers ergab sich eine Ethik, die sich in dem äußersten Gegensatz zu der Herrenmoral der Stoa und ihrem kalten Sollensbegriff stellte. Dieser neue Wertbegriff war die Idee der Liebe, die wir hier nur auf ihre ethische Bedeutsamkeit hin untersuchen wollen. Diese Liebeslehre war zunächst ein Protest gegen die kalte Sollenslehre und den starren Tugendbegriff der Stoa. In der Idee der Liebe ist das starre Gegenüberstehen von Pflicht und Neigung überwunden. In der Sphäre jener Leidenschaften, welche die Stoiker zerstören wollten, ruhte eine wertvolle Kraft der Seele, die gepflegt und geheiligt werden soll, weil sie aus den tiefsten Tiefen des menschlichen Gefühlslebens stammt und das Sollen erwärmt und verklärt, das seinerseits gewiß ebenso notwendig zur Sphäre des Sittlichen gehört. Vielleicht gibt es eine Sittlichkeit ohne Liebe, aber diese Form der Moralität hat nur geringen Wert. In der Regel verschanzt sich hinter ihr ein kleiner und kleinlicher Tugendstolz oder Heuchelei und Scheinheiligkeit. Dies aber ist der Liebe eigentümlicher Sinn, daß Handeln und Leisten nicht notwendig zu ihr gehört, daß sie vielmehr in der Ruhe und im Leisesein der Seele am schönsten erblüht. Auch gehört zu ihrem Wesen das Dienen ohne Sklave zu sein, das Dienen und das Dulden. Marias stilles Hören gilt mehr als Marthas unruhiges Tun. Das Handeln kann gewiß gut und wertvoll sein, aber es verstrickt uns zu tief in die geräuschvolle Welt. Nur der stille Lauscher vernimmt die innere göttliche Stimme. Wenn

die Stoa das männliche Ideal des Stolzes und des Herrseins verkündete, lehrte das Christentum das weibliche Ideal der Hingabe und der Demut. Aber das Sollen erscheint nicht als despotisches Gebot, vor dem die Knechtsseele erzittert, sondern wie des Vaters gütig mahnendes Wort, dem sich die Kinderliebe entgegensehnt. In dem Gedanken der überwindenden Liebe ist das ursprünglich sinnliche Gefühl der erotischen Leidenschaft auf das schönste geläutert und das Sollen jeder Fremdheit beraubt. Vom Standpunkt des starren Sollens aus ist jeder Fehltritt zu verwerfen, und eine Verzeihung kann es hier nicht geben, denn das Recht verlangt die Strafe für den Schuldigen. Aber die Liebe verzeiht und duldet alles. Auch in der höchsten Form der Gottesliebe vergißt sie ihre irdische Heimat nicht. Unendlich zartes Verstehen verbindet das Höchste mit dem Tiefsten. Auch in der entstellten Gestalt der armen Buhlerin ist noch der Liebe göttliches Sehnen zu spüren. Nicht die Herren und Mächtigen der Erde sind einem wertvollen Ziele nah, sondern die Schwachen und jene, die arm am Geiste sind.

In der Idee dieser Liebe, die alle Menschen vereinigen soll, ist der Gegensatz von Sein und Sollen überwunden, sofern sich die Pflicht ganz unmittelbar mit der Neigung, das Sinnliche mit dem Übersinnlichen verbindet zu einer einzig schönen Gestalt. Gesollte Liebe und geliebtes Sollen, darin liegt die eigentümliche Paradoxie dieser Lehre. Ich soll das tun, was meine Liebe will. Tu ich nicht von selber das Geliebte und Wünschenswerte? Wozu bedarf es da eines Sollens? Aber meine Liebe ist noch gar klein und wenig entfaltet. Nur weniges vermag sie zu lieben und zu beglücken. Meine Liebe und meine Sehnsucht soll reicher und größer werden, auf die Fülle des Menschlichen soll sie gerichtet sein. Und schließlich soll sie groß und herrlich über diese Welt sich hinaussehnen. Und das Sollen soll geliebt sein? Wie kann man das Sollen lieben. Ist nicht Pflicht und Gebot eine schwere Last, der unsere ungeduldige Hoffnung und unsere Wunschbegierde zu entgehen strebt? Aber das Sollen hat ja seinen harten Befehlscharakter vollkommen abgelegt. Es ist zu einer leisen Stimme geworden, die mahnt und ruft und lockt zu nie geschauten Fernen.

Die Idee dieser umfassenden Bruderliebe setzt die Einheit und innige Verwandtschaft alles Menschlichen voraus. Ein Verhältnis engster Zusammengehörigkeit begründet sie unter den Liebenden. Sie hebt den Gegensatz der Nationen auf und verschmilzt sie zu einer Gemeinschaft. Damit zerstört sie allen Krieg und alle Feindschaft in der Welt und macht den Staat, das Recht und die politische Ordnung überflüssig, denn es gibt nichts mehr zu schützen und zu verteidigen, keine Herrscher und Beherrschte, keine Richter und Gerichtete mehr.

Die große Liebessynthese des Christentums hat eine ungeheure moralische Wirkung ausgeübt. Barmherzigkeit und Güte und Gnade und Aufopferung hatte sie in ihrem Gefolge. Sie wollte alle Schranken niederreißen und jene absolute Einheit herstellen, die gleichbedeutend ist mit dem Ende der Welt. So bedrohte das Christentum die Idee des imperiums, das auf Macht und Herrschaft gegründet war. Die Cäsaren verfolgten das Bekenntnis der Liebe mit leidenschaftlichem Haß, bis eine dritte große Synthese die Rolle der Vermittlung übernahm.

m) Staat und Kirche.

Das imperium wollte die Beherrschung dieser Welt, das Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt die Aufhebung dieser Welt und der in ihr gesetzten politischen Ordnung. Die Kirche deutete die Idee des Christentums als ein Ziel ferner Zukunft, als ein richtunggebendes Menschheitsideal. Sie söhnte so die Idee des Christentums mit dem Gegebenen aus. Sie umgab den zarten Leib der schönen Liebeslehre mit einer schützenden Organisation und schob sie vor zur Abwehr gegen die staatlichen Angriffe. Sie verkündete die Idee einer höchsten weltlichen Macht als Wächter und Schirmherr des Christentumes und stellte dem imperium das sacerdotium gegenüber. Sie begründete eine Rangordnung im Reiche der Liebe, eine Stufenordnung der Weltüberwindung, eine civitas Dei, der das Kulturleben der Welt sich mehr und mehr eingliederte. An der Spitze dieses Reiches als höchster Würdenträger und Statthalter des Herrn steht der von Gott ernannte Papst, der über die Zugehörigkeit zum Gottesreiche zu entscheiden hat, und dessen Entscheidungen keinem Irrtum unterworfen sind, sofern sie ex cathedra verkündet werden. Die Kardinäle umgeben als engste Gemeinschaft den Herrscher der Kirche. Sie sind die enge Zahl der Auserwählten, aus deren Mitte Gott den künftigen Nachfolger beruft. Unter dem Papste die große Zahl der Erzbischöfe, Bischöfe und niederen Geistlichkeit, eine ganz neue Organisation, welche die politische durchdrang und den rohen und unkultivierten Völkern der damaligen Zeit immer wieder die Vorstellung einer übersinnlichen Welt vor Augen hielt. Durch geistliche Gesetze, Gebote und Heilsmittel aller Art wurde diese geistliche Welt in der politischen Welt selbständig organisiert. Zur Kirche gehörten alle wahrhaft Gläubigen der politischen Welt, aber doch als solche, die der Anweisung, Leitung und Vermittlung bedürfen, und die durch ihr weltliches Leben gehindert sind, schon in diesem sinnlichen Dasein eine bleibende und unmittelbare Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu erlangen. Über die Weltgeistlichkeit hinaus konnte sich dann die Ordensgeistlichkeit einer noch engeren Gemeinschaft mit dem Göttlichen rühmen, da sie dem Leben des Herrn gemäß auf Gut und Besitz verzichteten und der heiligen Armut lebten. Wenn irgendwo, so ist in diesen Orden das Vorbild des Herrn am treuesten gepflegt. Sie führten ein gemeinsames Leben in Abgezogenheit von der Welt in einer schönen Einsamkeit und Verborgenheit, die die Welt nicht kennt.

Das geistige und weltliche Oberhaupt nahmen in der Organisation des Mittelalters eine Stellung ein, deren gegenseitiges Verhältnis sowohl wie auch die Beziehung zu den von ihnen geleiteten Reichen sehr schwer zu normieren und festzustellen war. Papst und Kaiser, die beiden universalen Gewalten, waren Herren der Welt. Jeder war Herr einer besonderen Welt. Die Welt der religiösen und moralischen Gesinnung war dem Papste untertan; aber alles praktische Tun und Handeln, das auf äußere Zwecke gerichtet war, das diese irdische Welt zum Ziel und Zweck hatte, das unterstand des Kaisers Gewalt. Doch diese Welten berührten sich notwendig: moralische Gesinnung führte zu politischem Tun, und hinter den Werken der Staatskunst verbarg sich ein sittlicher Wille. Wie nun, wenn die Menschen das nicht leisteten, was sie Gott, der Kirche und dem geistlichen Oberhaupte schuldig waren? Wenn sie sich

nicht scheuten, das Heilige zu schänden oder durch falsche Glaubenslehren die treuen Söhne der Kirche irreführten, wenn sie wohl gar die Diener Gottes in ihrem Frevelsinn verfolgten und so das große Werk des göttlichen Christus bedrohten? Sollte die Kirche und ihr päpstliches Oberhaupt das alles geschehen lassen? Erwuchs ihr nicht vielmehr die heilige Pflicht, das anvertraute köstliche Gut zu bewahren und es rein und fleckenlos zu erhalten zum Segen künftiger Generationen, die alle dermaleinst den Weg des Heils betreten sollten? Gewiß war das weltliche Oberhaupt dazu berufen, der Kirche Schutz angedeihen zu lassen; wenn nun aber die kaiserliche Macht versagte und gegen den Geist der Kirche verstieß, war dann das Papsttum zum mindesten nicht berechtigt, den weltlichen Herrscher an seine Pflicht zu ermahnen? Wenn er aber alle Ermahnungen kalt und stolz verhöhnte oder wohl gar zum verderblichen Schlag die Hand erhob, mußte das Papsttum dann nicht auf Mittel und Wege sinnen, um sein Recht und das ihm anvertraute Gut zu schützen?

Und wie sollte der Kaiser sein Verhältnis zu diesem anderen Weltreich auffassen? Solange die Kirche ohne jeden weltlichen Besitz an Grund und Eigentum war, so lange sie lediglich ein Leben im Geiste lebte, den Gläubigen die heilige Tradition verkündete, die Seelen für ein besseres Jenseits vorbereitete, die Verfolgten schirmte, die Leidtragenden tröstete und allen Handlungen der Menschen eine fromme Weihe gab, so lange konnte der Kaiser mit der Kirche in Frieden leben. Von dem Augenblick aber an, wo das Oberhaupt der Kirche und die Bischöfe und Äbte weltlichen Besitz erwarben oder mit solchem belehnt wurden, mußte die weltliche Macht mit der geistlichen in Konflikt geraten.

Das Mittelalter bedeutet in seiner politischen Entwicklung die Geschichte dieses Kampfes. Das Ende des Mittelalters fällt zusammen mit dem Untergang der beiden universalen Mächte. Am Anfang war die päpstliche Gewalt der kaiserlichen untergeordnet, aber immer größer und selbständiger wurde ihre Bedeutung. War der ursprünglichen Idee des imperiums gemäß der Bischof von Rom verpflichtet, den von den deutschen Fürsten gewählten König in Rom zu krönen, so konnte der späteren Idee des sacerdotiums gemäß der Papst sich unter Umständen recht- und pflichtmäßig weigern, den Akt der Kaiserkrönung zu vollziehen. Die Wahl von Gegenkaisern und Gegenpäpsten gab jedesmal der anderen Macht Gelegenheit zum Einschreiten und zur Verstärkung ihrer Herrscherstellung.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Papsttum und Kaisertum ursprünglich im Sinne einer großen Kulturaufgabe gehandelt haben, und daß die großen Kaiser und Päpste würdige Repräsentanten eines erhabenen Gedankens gewesen sind. Damals gab es in der Tat eine höchste entscheidende Instanz für alle geistlichen und weltlichen Dinge, und die kultivierte Menschheit erkannte ein gemeinsames Oberhaupt an. Friede auf Erden hätte ausgehen können von diesen Mächten, aber das Schicksal führte sie zum Streit. Dieser Kampf war um so heftiger und zerstörender, je größer die Menschen waren, die sich feindlich und haßerfüllt gegenüberstanden. Von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. und von Heinrich IV. bis Friedrich II. ist eine Fülle herrlicher Kraft verbraucht und zerstört worden.

Die Kaiser wurden der Idee des imperiums untreu, als sie nicht mehr in erster Linie auf das Wohl des Reiches, sondern auf Schaffung einer Hausmacht

bedacht waren. Dahin trieb sie die Macht der partikularen Gewalten, die in einem ganz losen Verhältnis zum Reiche standen, und deren Lehngut, das sie ursprünglich vom Reich erhalten, sich mit der Zeit allmählich in Privateigentum verwandelt hatte. Und ebenso wurden die Päpste der Idee des sacerdotiums untreu, als sie, wie im Zeitalter der Renaissance, lediglich auf die Verstärkung ihres Familienbesitzes hinarbeiteten. Päpste wie Julius II. wirken durchaus als italienische Fürsten und stehen der Idee der geistlichen Weltherrschaft, wie sie ursprünglich gemeint war, so fern wie nur möglich.

n) Die nationalen Gewalten.

Die Idee der universalen Gewalten mußte aber auch im Ansehen des Volkes an Macht und Einfluß verlieren, wenn die Menschheit Papst und Kaiser in dauerndem Konflikt, die Kirche durch ein Schisma, das Kaisertum durch den Kampf zweier Prätendenten bedroht sah. So traten allmählich mit voller Bewußtheit und vollendeter Kraft die nationalen Gewalten an die Stelle der universalen Mächte. Statt im Kampfe gegen die partikularen Interessen und den nationalen Gedanken zusammenzuwirken, hatten sich imperium und sacerdotium auf das grimmigste befehdet. So konnten die nationalen Mächte emporkommen und, als sie Kraft genug besaßen, ihre Unbotmäßigkeit erweisen. Die Fürsten lehnten sich gegen die kaiserliche Gewalt und die Nationalkirchen gegen das Papsttum auf. Von der Renaissance anfangend, erhebt sich die nationale Idee immer bewußter und bestimmter. Das Papsttum verliert seine Macht, es gerät in Abhängigkeit von den verschiedenen Nationen, besonders von Frankreich. Die Idee des imperiums schwindet dahin wie ein Traum. Innerhalb der großen nationalen Staaten ringt aber das Königtum mit den großen Baronen um die entscheidende Machtstellung, ein Kampf, der in England mit dem Siege des Adels, in Frankreich mit dem Siege des Königtums geendet hat.

o) Die Renaissance.

Mit der Renaissance beginnt das große analytische Zeitalter, das vielfach zu einer Zersetzung des moralischen und politischen Lebens geführt hat und jene große einheitliche Substanz auflöste, die in der Struktur des Mittelalters uns entgegentritt. Wenn wir an den Gegensatz von Sein und Sollen, von Pflicht und Neigung denken, jene Antinomie, die alles sittliche Leben konstituiert, und die das Christentum zu einer vorläufigen Einheit gebracht hat, so muß man sagen, daß die Renaissance die Verherrlichung des Seins bedeutet, da sie den großen Kultus der Leidenschaften treibt. Jene Kräfte der menschlichen Seele also, die die Stoa zerstören wollte, sie sind es, die nach der Auffassung der neuen Zeit in erster Linie alles große sittliche Leben bilden, da sie Grund und Ursache aller Macht und aller Größe sind. Größe, Macht und Stärke des Lebens, das sind die Eigenschaften, die die Renaissance im Begriff der virtu zusammenschließt. Man hat von der Entdeckung der Persönlichkeit oder von der Entdeckung der Individualität in diesem Zeitalter gesprochen. Auch das Mittelalter kennt gewiß eine Fülle mächtiger Persönlichkeiten, aber jene waren in der Regel hingegeben den großen Ideen, die sie vertraten, und hatten keine Zeit, sich auf

ihr persönliches Leben zu besinnen. Sie waren noch nicht zu dem Selbstgenuß ihres Wesens gelangt. Es war ein ganz neues und eigentümliches Lebensgefühl, das diese Zeit durchwaltete, die den Menschen auf sich selbst zu stellen suchte und ihn so mancher Bande der Autorität enthob. Das Mittelalter hatte ein System gemeinsamer Überzeugungen errichtet, die das Lebensgefühl der Menschen in ziemlich gleichförmiger Weise gestaltet hatten. Nachdem die sozialen Bindungen loser geworden waren, trat jetzt das Eigenleben gar mächtig hervor. Einer anderen Welt waren die mittelalterlichen Menschen hingegeben und gerade in ihren schönsten Individualitäten der Diesseitigkeit abgewendet. Das neue sittliche Bewußtsein bejahte die Sinnenwelt, und obwohl die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnis den Menschen aus seiner zentralen Stellung im Weltall an die Peripherie des Sonnensystems gedrängt hatte, so feierte die Philosophie dieser Zeit den Menschen doch nicht weniger als den mächtigen Herrn der Erde. Gewertet wird am persönlichen Leben wohl alles dieses, was künstlerisch reizvoll erscheinen muß: die große schön abgerundete Geste, die ungeheure Vitalität, das Großartige im Tun und Empfinden, das Maßlose und Ungeheuerliche im guten und bösen Sinne und vor allen Dingen die Vielseitigkeit der Empfindungen und Fertigkeiten. Der eigentümliche Lebenstypus, den eine Zeit gebildet, wird immer mehr oder weniger auch als das Ideal dieser Zeit angesehen werden müssen. Allem Kleinen und Kleinlichen war diese Zeit abgewendet. Sie war dem Reichtum des Lebens zugeneigt und ließ nichts Schönes und Bedeutsames unangetastet an sich vorübergehen. Es war eine Zeit der höchsten Bildung, ungeheurer Leistungen und Gestaltungen. Damals, als die Individualität dem System der mittelalterlichen Weltanschauung entwachsen war, da bildete sie mit großer Schönheit ihre eigene Welt, die von so reichem Naturgefühl und Kunstverstehen durchdrungen war. Der allseitig gebildete Mensch, der homo universale, der alle Kräfte der Welt in sich trug und in immer neuen Fertigkeiten sein Wesen offenbarte, er hatte sich damals in einigen großen Erscheinungen vollendet.

Alles Große in der Welt ist durch Leidenschaften geschehen; denn die Leidenschaften erhöhen unsere Kraft und machen uns fähig und tüchtig, das Äußerste zu wagen. Wie wäre Heldentum ohne Leidenschaft zu denken! Wo überall in der Welt sich ein großer Wille regt, da ist auch die Leidenschaft zu Hause. Wie könnte der Künstler das Schöne schaffen, wenn er nicht die wilden und süßen Erregungen und Verwirrungen der Leidenschaften gespürt! Die Denker dieser Zeiten von Bruno bis Spinoza haben das moralische Problem nur als Problem der Leidenschaften betrachtet. Hatte Descartes in ihnen Störungen der Seele erblickt, die die Klarheit und Unbefangenheit unseres Urteils schädigen, so vermag Spinoza deutlich zu unterscheiden zwischen jenen passiven körperlichen Leidenschaften, die unsere Kraft verringern und schwächen, und den tätigen geistigen Leidenschaften, deren höchste Entfaltung die Gotteserkenntnis ist.

Wenn somit die gesteigerte Leidenschaft unter Umständen zur wertvollsten Leistung zu führen vermag, so kann doch aus ihren Tiefen heraus auch das furchtbare Chaos der Grausamkeit und des Verbrechens hervorgehen, das alle Vernunft begräbt und im blinden Haß gegen das Leben wütet. Im Zeitalter der Renaissance standen Genie und Verbrechen nahe beieinander.

p) Der Individualismus der Aufklärung.

Wenn sich das differenzierte Leben der neuen Zeit mit ihrem Persönlichkeitsgefühl und Ichbewußtsein in der Renaissance nur gewissermaßen vorbildlich in einigen großen Gattungsindividuen äußerte, bezieht sich der Individualismus der Aufklärung auf das Individuum schlechthin. Gehen wir wieder davon aus, daß das Wesen der sittlichen Individualität, wie es eine bestimmte Zeit lebt und versteht, aus dem Gegensatz von Pflicht und Neigung begriffen werden muß, so sehen wir, daß die Aufklärung mit ihrem rationalistischen Geist sich dem Pathos der Leidenschaften entfremdet hat, mag auch die Betonung des Irrationalen als Unterströmung erhalten bleiben und in einzelnen großen Naturen wie Rousseau mächtig zum Durchbruch gelangen.

Das Lebensideal dieser Zeit ist nun nicht mehr das mächtige, schöne und universale Individuum, eine Lebensform, die nur selten und vereinzelt in Erscheinung treten kann, sondern vielmehr der aufgeklärte Mensch. Die Vollkommenheit des sittlichen Lebens wird in die Aufklärung gesetzt und damit eine theoretische Norm zum Richtpunkt des sittlichen Handelns gemacht. In dem Lebenstypus des aufgeklärten Menschen drängen sich eine Fülle verschiedenartiger Bestimmungen zusammen. Der aufgeklärte Mensch ist der freie Mensch im Sinne des vorurteilslosen Menschen, dessen Blicke durch Autorität und Tradition nicht getrübt sind, sondern der die Dinge ansieht, wie sie wirklich sind. Er ist der tolerante Mensch, sofern er das Glaubensbekenntnis und die Überzeugung anderer Menschen zu respektieren weiß und von jedem Fanatismus weit entfernt ist. Er ist der verstehende Mensch, der jede fremde Meinung zu ehren weiß. Er ist der kritische Mensch, der das dogmatisch Geltende mit scharfen Waffen des Geistes bedroht. Er ist der duldsame Mensch, der jeden nach seiner Fasson selig werden läßt. Er ist der skeptische Mensch, für den es nichts Feststehendes und Absolutes gibt. Es ist der überzeugunglose Mensch, der an sich und der Welt verzweifelt. Er ist ein Individuum, das sich in maßlosem Dünkel überhebt, alle Dinge der Welt von seinem begrenzten Standpunkt aus übersehen und beurteilen zu können.

Der Individualismus der Renaissance und der Aufklärung stand vielfach in einem scharfen Gegensatz zum sozialen Ganzen. Der Staat wird in der Regel als abstrakte Allgemeinheit vorgestellt, die dem Individuum mehr oder weniger ernst und feindlich gegenübertritt. Oder auch der Staat wird als eine Institution betrachtet, die nun einmal wohl oder übel in dieser schlechten Welt notwendig ist. Der Begriff des Staates entfernt sich weit von dem Begriff des Volkes und der Nation. Er ist nicht mehr der Begriff einer konkreten sozialen Gemeinschaft, die alles Leben in sich schließt, sondern der Begriff einer starren äußerlichen Organisation an dieser Lebensfülle. Für Spinoza fällt der Begriff des Staates zusammen mit dem Mechanismus aller jener Gesetze, die Leben und Eigentum der Bürger schützen sollen. Hobbes identifiziert den Staat mit dem Willen des Herrschers, der schrankenlos gilt, und Rousseau mit dem allgemeinen Willen des Volkes, der sich kundgibt in der freien Abstimmung sämtlicher Bürger. Wohl suchte der Protestantismus dem Staat und dem Königtum einen gewissen religiösen Glanz zu verleihen, während der Katholismus den Eigenwert des staatlichen Lebens nach wie vor gering schätzte; im allgemeinen

läßt sich aber sagen, daß in jener großen analytischen Epoche alles wertvolle Leben in Religion, Kunst, Wissenschaft und Moralität als etwas betrachtet wurde, das außerhalb der Sphäre des Staates lag und seinem Einfluß entzogen werden sollte. Der Staat wurde somit nicht als der befreundete, fruchtbare Boden für die Entfaltung der Lebensgüter betrachtet, noch gar als ihre Vollendung, sondern vielmehr als etwas, das diese Entfaltung feindlich bedrohte. Der Staat galt als eine Institution, die mit den Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit nicht recht in Einklang stand, er galt vielfach als ein unmoralisches Wesen, gegen das sich das gesunde sittliche Gefühl empörte und auflehnte. Das Individuum stellte sich in Gegensatz zum Staat, bedrohte seine Existenz und forderte seine radikale Umgestaltung. Das soziale Gewissen war damals sehr verschärft, und als schweres Unrecht wurde empfunden, was die Jahrhunderte hindurch nicht beanstandet war. Es sollte nunmehr dem Menschen überlassen sein, das religiöse Bekenntnis frei zu wählen und auszuüben. Jeder Glaubenszwang sollte aufhören. Es sollte jedem gestattet sein, frei und ungehindert seine Gedanken und Meinungen auszusprechen, und ohne staatlichen Zwang sollten die Lehrer der Wissenschaft ungehindert ihre Auffassungen über alle Dinge vertreten können. Endlich sollte auch den niederen Volksschichten ein menschenwürdiges Dasein geschaffen werden. Ihre abhängige und unterdrückte Lage sollte gebessert werden. Es gab nach der Auffassung der Zeit unveräußerliche Menschenrechte, deren Durchführung und Anwendung allein das menschliche Leben lebenswert macht. Mit drohender Haltung und Gebärde forderte man ihre Herstellung durch den Staat.

q) Die französische Revolution.

So war das letzte Wort der Aufklärung die Revolution, die vollkommene Absage an die bestehende soziale Ordnung, die absolute Trennung des sittlichen Bewußtseins von der Idee des Staates, wie sie damals wirklich war. Wenn man von der furchtbaren Ausschreitung absieht, welche die Lösung aller sozialen Bande damals in Frankreich notwendig im Gefolge hatte, so kann man dem Genius der französischen Nation, der, erfüllt von dem Gedanken einer höheren Ordnung der Dinge, über das Morsche und Überlebte der Vergangenheit damals zu Gerichte saß, seine Bewunderung nicht versagen. Hat doch in einzelnen großen Individuen, unberührt durch die Versuchungen der augenblicklichen Lage, unbeirrt durch die Schrecknisse der Anarchie, der moralische Gedanke hohe Triumphe gefeiert. Die Idee des moralischen Richteramtes über die Sünden der Vergangenheit war einzelnen großen Individuen der Zeit zu einer heiligen Pflicht geworden. Die Überlegenheit des sittlichen Bewußtseins gegenüber allen staatlichen und rechtlichen Institutionen, der große Ernst und die Härte des Sollens — alles das trat damals in den klaren Bewußtseinskreis der Menschheit, und ein Hauch von Größe durchzitterte die Welt.

r) Kants Reorganisation des sittlichen Bewußtseins.

Während so in der Aufklärung und schließlich in der Revolution das analytische Zeitalter sich vollendete, das auf dem Gebiete des sittlichen und staatlichen Lebens wie überall durch Differenzierung die Wertgegensätze immer

schärfer und mächtiger entfaltete und Grenzen und Unterschiede setzte, die das absolute Postulat einer endgültigen Versöhnung der Gegensätze immer mehr als unendliche Aufgabe erscheinen ließen, hat der deutsche Idealismus und seine schöne Schwester, die Romantik, ein neues synthetisches Zeitalter als Symbol des letzten Zieles angebahnt. So hat vor allem Kant die Reorganisation des sittlichen Bewußtseins vollzogen, indem er gleichzeitig als Vollender der Aufklärung überall die Grenzen zog, die durch die verschiedene Struktur der einzelnen Wertgebiete gefordert waren. Für den verstehenden Menschen ist die Wertfeindlichkeit nunmehr in die inneren Zentren der Wertgebiete hineingelegt, nachdem die verschiedene und eigentümliche Gestalt der Wertformen ein für allemal eingesehen ist.

Kant hat als Grundbedingung des sittlichen Lebens die Spannung von Sein und Sollen ein für allemal erkannt. Die psychische Realität der Neigungen und Wünsche, der Begierden und Affekte ist weder ein absolut gefügiges Material der sittlichen Forderung gegenüber, das sich gern und freiwillig unterwirft oder wohl gar nach sittlicher Gestaltung sehnt, noch dürfen die Leidenschaften als ein Böses und Wertfeindliches gedacht werden, das die sittliche Betätigung hemmt und deswegen ausgerottet und vertilgt werden muß, sondern sie sind unbedingt erforderlich, um das Spannungsverhältnis zu erzeugen, auf dem die Sphäre des sittlichen Lebens ruht. Wie es keine Erkenntnis geben kann ohne das Verhältnis von Form und Inhalt und kein Kunstwerk ohne Gestalt und Liebe, so fordert die sittliche Norm der Pflicht als ihren Gegenpol die Leidenschaft. Das leidenschaftslose und wunschlose Wesen gibt dem Appell des Sollens keinen Widerhall.

Tritt nun das sittliche Leben in den Kampf und Streit von Sein und Sollen, von Pflicht und Neigung, so ist das sittliche Gut die Resultante dieser beiden Mächte. Die sittlich wertvolle Tat erscheint als etwas Erkämpftes und Abgerungenes, nicht als freiwillige Gabe, sondern als Opfer und Sieg. Wenn ein sittlich wertvolles Gut erreicht worden ist, so muß das Sollen die entscheidende Dominante gewesen sein. Was Leidenschaften und Sympathien mitgewirkt haben, ist wertvoll nur, sofern in ihnen ein Widerstand überwunden und zerbrochen ist. Sofern die Leidenschaft Bestimmungsgrund des Willens war, beraubt sie die Tat an sittlichem Wert. Das Mitschwingen einer persönlichen Sympathie macht den rein moralischen Charakter der Handlung verdächtig. Wenn wir, durch Bitten und Wünsche bestürmt, den Gegenstand unserer Neigung erfreuen und beglücken, wenn wir, vom weichen Gefühl des Mitleids erregt, fast blind und instinktiv die Gabe der Wohltat spenden, dann ist der hohen Forderung der Pflicht noch kein Genüge geschehen. Die Idee der Pflicht ist viel zu ernst und groß, als daß sie ihre Erfüllung finden könnte nur durch das weiche liebevolle Herz, das zu schwach ist, um Widerstand zu leisten, das nichts versagen kann. Der Wert der sittlichen Handlung aber kann in zwei verschiedenen Richtungen sich steigern, und dieser verschiedenen Richtung entsprechend entspringt ein besonderer Typus der ethisch werthaften Persönlichkeit, von denen der eine mehr dem ästhetischen Ideal des Erhabenen, der andere mehr dem des Schönen entspricht. Der erste Typus der Persönlichkeit tritt dort in Erscheinung, wo der Gegensatz und Widerstand gar mächtig ist, wo sich die ungeheure Macht der Leidenschaften und Triebe immer wieder den reinen Bestimmungsgründen

des Willens entgegenwirft. Dieser Typus, den wir den heroischen nennen könnten, erstarkt in der immer wieder neuen Brechung und Niederwerfung der sinnlichen Begehrungen und offenbart in diesem dämonischen Ringen die sieghafte Herrlichkeit der übersinnlichen Welt. Dieser Typus kommt nie zur Ruhe, sondern ist in einer immer wieder gesteigerten inneren Bewegung begriffen. Je größer und schwieriger aber der Kampf war und die sittliche Aufgabe, die ihm Nahrung gab, um so größer und herrlicher war auch der Sieg.

Dem heroischen Typus gegenüber stellt sich der andere dar als die Überwindung des Gegensatzes von Pflicht und Neigung, die im Ideal aufgegeben ist, aber niemals vollkommen erreicht werden kann. In der Idee dieser Harmonisierung ist ausgedrückt, daß die Leidenschaften mit der Zeit aufhören, so heftig gegen das Sollen zu opponieren, ohne deswegen in bloße Materialstellung herabzusinken. Und auch das Sollen kann seinen Charakter leise verändern, sofern es nun nicht mehr als unerbittliche Pflicht, als herber Wunschversager auftritt, sondern als ein liebgewordenes Ideal, dem meine Seele und mein Wille gehört. Auch dann wird zwar nicht die ganze Fülle der Affekte dem Sollen zugewandt sein, aber es wird doch eine gewisse Leidenschaft, die dem Sollen gehört, die Brücke schlagen zur Vereinheitlichung und Harmonisierung meiner Persönlichkeit.

Was den Persönlichkeitsbegriff Kants besonders charakterisiert, das ist seine Innerlichkeit und seine abstrakte Allgemeinheit. Der Idee eines ethischen Sollens, einer moralischen Wertallgemeinheit ordnet sich die Individualität unter, und gut und wertvoll ist nur das an ihr, was unter das Wertallgemeine subordinierbar ist. Das absolut Wertvolle ist die Pflicht als Gebot der übersinnlichen Welt; das aber, was zu ihr gehört und mein Wesen adelt und meinem Charakter Würde gibt, ist das pflichtmäßige Tun, das mich zum Bürger einer höheren Welt macht und mich als freies Wesen teilnehmen läßt an der moralischen Weltordnung. Und nicht sowohl auf das Handeln, auf die Durchsetzung des Sollens gegenüber der sinnlichen Wirklichkeit kommt es an, denn der sittliche Erfolg steht nur zum geringsten Teile in meiner Macht, sondern die Reinheit der Gesinnung ist allein entscheidend, die in der unbedingten und rücksichtslosen Bejahung des Sollens zur Sprache kommt. Wie das Sollen selber als ein kategorischer Imperativ, als eine schlechthin gültige Forderung sich an das Individuum richtet, so soll auch das Individuum ausnahmslos und unbedingt dem Sollen hingegeben sein.

s) Die schöne Seele.

Dieser Persönlichkeitsbegriff Kants hat von Schiller und Fichte noch eine weitere Ausgestaltung erfahren. Wenn allerdings Schiller in dem Begriff der „schönen Seele" die Idee einer freiwilligen Vereinigung von Pflicht und Neigung verkündete, indem er gegen die Härte und Unliebenswürdigkeit des kantischen Sollens protestierte und den willigen Sohn der moralischen Ordnung dem Sklaven des Sittengesetzes entgegenstellte, so sprach er damit doch nur einen Gedanken aus, der auch in Kants Moraltheorie enthalten war, nur nicht als erreichbares Ziel, sondern als regulative Idee. Denn nach Kant wäre die restlose Durchdringung des Seins vom Sollen her oder die vollkommene Auf-

hebung des Affektiven in der Idee der Pflicht gleichbedeutend mit dem Ende der spezifisch menschlichen Sittlichkeit und gleichzeitig auch mit dem Ende aller historischen Kultur. Mit Erreichung dieses Zieles wäre die Menschheit von der Sinnenwelt erlöst.

t) Fichte.

Fichte hat den Begriff der sittlichen Persönlichkeit von seiner Metaphysik des Tuns aus gebildet und bestimmt. Das sittlich Wertvolle liegt nach ihm vor allem in der Aktionskraft, in der Energie und Unverzagtheit eines unbeugsamen Willens. Nur das Handeln und Leisten bestimmt den moralischen Wert des Menschen. Der träge und willensschwache Mensch erniedrigt sich zur bloßen Materie. Nur kein dumpfes Brüten und Träumen, nur kein ruhiges Hinnehmen des dargebotenen Schicksalsloses, sondern mutige Selbstgestaltung und Selbstbesinnung. Der Mensch, der ziellos dahinlebt, hat an der moralischen Welt keinen Anteil. Es kommt vor allem darauf an, in mutiger Tathandlung seine Bestimmung zu ergreifen und sich so als lebendiges Glied der moralischen Welt zu wissen und zu fühlen.

Aus dem sittlichen Reich der Gesinnung, mit dem Kant die Sphäre des Sittlichen verknüpft, führte Fichte diese große und schöne Lebensform auf den Schauplatz der Handlung und des Kampfes hinaus. Die Anerkennung des hohen Pflichtgebotes im verschwiegenen Herzen genügt noch nicht zur sittlichen Vollendung. Jene, die reinen Herzens sind und das Gute aufrichtig wollen, sind schön und selig als Gestalten des Friedens. Wenn aber die Stunde der Not und des Kampfes schlägt für die Menschheit oder für eine Nation, dann gilt es nicht nur zu wollen, dann kommt es darauf an, in einer Stunde ernster Weihe sich den großen Entschluß zur Tat abzuringen.

Die Anerkennung des Sollens sei unbedingt, und die Befolgung der sittlichen Normen duldet keine Ausnahme. Nichts in der Welt gibt dir das Recht, der Pflicht der Wahrhaftigkeit untreu zu werden. Mag sein, daß die Schönheit und Liebenswürdigkeit des Lebens durch rücksichtslose und unbedingte Aufrichtigkeit und Offenheit zerstört werden kann; aber die Grundfesten der sittlichen Ordnung sind mit diesem hohen Gebot unlöslich verbunden.

In Zeiten der Ruhe und des Friedens mag es uns seltsam erscheinen, daß jede Handlung, die wir ausüben, sittlich bedeutungsvoll sein soll. In schönen Friedenszeiten gibt es viele Gebärden und Bewegungen, die der Lust und der Schönheit dienen und dienen dürfen. Wenn aber die Zeit der schweren und ernsten Not an eine Nation herantritt, dann kommt es darauf an, daß jede Bewegung und Handlung in den Dienst der allgemeinen Sache gestellt wird. Dann soll jeder an seiner Stelle alles tun und leisten, um das Schicksal des Vaterlandes zum Guten zu wenden. Dann wird jede kleine Handreichung, jedes gutgemeinte sinngemäße Wort seine Weihe erhalten durch die allgemeine Idee, die nunmehr auch dem sonst Unbedeutenden höchsten Bedeutungsgehalt verleiht.

Es sind das jene Zeiten, da alle Gegensätze innerhalb der schicksalsbedrohten Nation notwendig verstummen. Die beiden feindlichen Staaten kehren in den Naturzustand zurück. All die internationalen Abmachungen und Höflichkeiten kommen in Fortfall. Die Binden und Hüllen fallen ab,

und aus der feindlichen Nation starrt uns ein abscheulich entstelltes Antlitz entgegen. Was wir in Friedenszeiten anerkannt und gewertet haben, das ist nunmehr der Mörder, der mein Leben bedroht, und ich greife zur Waffe, um das wilde Tier zu erlegen.

Wenn somit zwischen den Nationen die absolute Kluft feindlicher Naturmächte klafft und ihre Beziehungen jeglichen Wertcharakters entkleidet sind, so ist in der Nation die Einheit und der Friede eingekehrt. Sie hat alles überwunden und tritt als Wertindividualität großen Stiles uns entgegen. Wenn sich dunkle Schatten zwischen die Nationen legen, so glüht die einzelne Nation, die von der Idee des Allgemeinen ergriffen ist, um so schöner und herrlicher auf. Wenn die Existenz des ganzen Staates bedroht ist, dann muß der Hader der Parteien und Konfessionen notwendig verstummen. Dann gibt es keine Liberalen und Konservative, keine Katholiken und Protestanten mehr. Dann gibt es nur Angehörige der einen deutschen Nation und des einen französischen Staates. Dann erfährt das Leben eine eigentümliche Steigerung, die sich besonders darin kundgibt, daß auch diejenigen, denen in ihrem Alltagsdasein die unmittelbare Beziehung zur Idee gefehlt hat, nunmehr von ihr erfüllt und ergriffen sind und dadurch in einem höheren Lichte glänzen, von einer seltsam neuen Schönheit umflutet sind. In dem Künstler, dem Gelehrten und in dem religiösen Menschen haben die Ideen dauerndes Leben gefunden. Jene werden durch den Krieg nicht erhöht und müssen die schwere Enttäuschung erleben, daß die Menschheit noch weit entfernt ist von dem ersehnten Ziel der vollendeten Kultur. Die anderen aber sind von einem ungewohnten und ungekannten Großen ergriffen, und dies Ergriffensein macht sie so schön. Der Jüngling, der bisher dem frohen Genießen und der Freude an seiner Körperlichkeit gelebt, er fühlt in seinem Herzen zum erstenmal mit Allgewalt die Idee der großen Sache. Was er zuvor als kindisches Spiel getrieben, das wird ihm jetzt zum großen ernsthaften Lebenszweck. Sein natürlicher Egoismus wird durch den großen Stil der Aufopferung geadelt, und Heldenfeuer rötet seine Wangen.

Der schlichte Bürgersmann und Bauer gelangt selten zu Wort und Ausdruck. Aus der Prosa seines Alltagslebens glüht ihm keine Flamme entgegen, und die Sorge um des Lebens Not füllt in den Zeiten des Friedens das Ganze seines Daseins aus. Wenn aber die Schicksalsstunde für eine große Nation geschlagen hat, dann wird auch er so mächtig ergriffen, daß er Worte findet wie nie zuvor und auch die Macht empfängt, sie in Taten umzusetzen.

Wenn eine Nation schwer bedroht ist und in stolzer Einmütigkeit sich zum Kampfe erhebt, dann müssen wir als Angehörige der Nation sie von ganzem Herzen lieben. Denn ihre Not ist unsere Not, und ihre Taten sind unsere Taten. Der große Stil ihrer Haltung verleiht auch uns Würde und Ansehen, und der Einheitsgedanke wird so mächtig, daß die Idee des platonischen Staates verwirklicht scheint. In jedem Kinde lieben wir unser Kind, in jeder Mutter ehren wir unsere Mutter.

Fichte feiert in der Persönlichkeit des Helden gegenüber Kants Moralprinzip eine höhere Moralität, die den kategorischen Imperativ hinter sich zurückläßt. Diesem ist doch nun einmal eigentümlich der Gedanke einer Überwindung der Leidenschaften und einer leidenschaftslosen Bejahung des Sollens. In der höheren Moralität ist die Leidenschaft Brennstoff und Feuer für die Idee.

Der heroische Mensch tritt mit seiner ganzen Leidenschaft für die Idee ein, er bringt sein Persönliches ihr zum Opfer dar und lebt in ihr sein unsterbliches Leben.

Wie hat doch Fichte die Tat geadelt und damit dem Leben einen großen Reichtum offenbart! Wir wissen, daß die Tat am Anfang war, und der große Dichter vermochte des unendlichen Strebens Ziel und Erfüllung zu preisen. Rastlosigkeit ist diesem Trieb nach Wechsel eigen, der zu immer neuen Betätigungsformen unseres Daseins ruft. So drängt er in die Weite, von einem Lebenskreis zum andern. Das Fernste will er sich zum Nächsten machen. Alles will er genießend verstehen, und immer wieder lockt und verführt ihn der Reiz des Fremden und Unbekannten.

Und von diesem großen Zug in die Ferne befreit uns die erlösende Tat, die wir an uns selber vollziehen, indem wir unsere Bestimmung ergreifen. Wir müssen wissen, wozu wir da sind, wo wir hingehören und in welcher Form unser eigentümlicher Lebenssinn zu suchen ist. Habe ich meine Bestimmung ergriffen, bin ich an den Posten getreten, der mir vermöge meiner eigentümlichen Fähigkeiten gehören soll, dann nehme ich teil an der ewigen moralischen Ordnung der Welt, und wenn die Natur zerbricht und zerstört wird, mein unbesiegbares Ich kann sich kalt und stolz darüber erheben.

Wie nun nach Fichte dem Einzelnen ein eigentümlicher Sinn zukommt, so auch besonders dem Leben der Nationen. Und einen ganz unersetzlichen, unverlierbaren Wert besitzt nach ihm die deutsche Nation. Sie hat das Erbe der Griechen und Römer angetreten und rein und unvermischt sich erhalten durch die Jahrtausende. Sie ist ein unverlierbares Glied im Kreise der Nationen. Deutschlands Untergang ist gleichbedeutend mit dem Untergang der Gesamtkultur.

Die großen Tage der Befreiungskriege haben es wohl gezeigt, daß es der deutschen Nation an Heroismus und Opfermut nicht fehlte. Das, was Kant und Fichte verlangten und als Norm und Regel groß und sichtbar herausstellten, das hat in unserer Nation sein verborgenes Leben gelebt. In den Zeiten der Not und des Schicksals hat es dann immer wieder Gestalt gewonnen und sich als ruhiger Ernst, als hingebende Treue, als eiserner Gehorsam, als selbstverständliche Pflichterfüllung offenbart.

u) Die Sittlichkeitsidee der Romantik.

Die Romantik hat, so sehr sie den Begriff der Persönlichkeit vertiefte, indem sie der Natur des künstlerischen und religiösen Menschen nachging, das Problem des sittlichen Lebens nur wenig gefördert, aber sie hat in mancher großen und schönen Erscheinung das hohe Leben gelebt, das die Denker des deutschen Idealismus als Vorbild aufgestellt hatten. Sie konnte die Härte der Gegensätze nicht dulden und drängte überall nach Synthese und Versöhnung. Deshalb ließ sie den schroffen Gegensatz von Pflicht und Neigung, wie ihn Kant aufgestellt hatte, nicht bestehen und suchte ihn durch die Idee der Harmonie und Liebe zu überwinden. Sie suchte die Konkretheit des Lebens zu erfassen und erfreute sich an der buntschillernden Mannigfaltigkeit der Welt und an dem Reichtum der Gestalten und Formen. Deswegen konnte ihr die moralische

Persönlichkeit Kants in ihrer Einseitigkeit und Abstraktheit nicht genügen, und sie ging dem sittlichen Wert der verschiedenen Lebensziele nach: Ein verschiedener Rhythmus ist in den Menschen zu finden, und von diesem Rhythmus aus muß ein jeder verstanden und gewürdigt werden. Niemand darf sich gegen die Melodie seines Wesens versündigen, alle Handlungen müssen mit Ruhe und Selbstverständlichkeit aus dieser inneren Lebenseinheit fließen. So kann eben dieselbe Handlung für den einen Menschen Recht und für den anderen Unrecht sein, weil sie mit dem Lebensziel der einen Persönlichkeit vereinbar, mit dem der anderen aber unvereinbar ist und ihre Natur verwirren und stören muß.

Gegenüber Fichte verlegen die Romantiker das sittliche Leben mehr in die irrationalen Tiefen der Gefühlswelt und führen es von der großen lichtvollen Bühne äußerer Handlungen und Begebenheiten in die weichen Schatten der Mystik hinein. Aber auch sie betonen die sittliche Tat und sehen den Sinn des sittlichen Lebens darin, durch Schaffen und Bilden die Welt des Geistes zu vollenden, die von Gott nur begonnen, aber nicht zu Ende geführt ist.

v) Die Entwicklung des Staatsgedankens durch den deutschen Idealismus.

Für die Entwicklung des Staatsgedankens hat dann endlich das neue synthetische Zeitalter entscheidende Bedeutung gewonnen. Für die Renaissance und Aufklärung war die abstrakte Auffassung der Staatsidee und ihre Ablösung von der Idee der Nation charakteristisch. Der soziale Zusammenhang wurde in einer Gemeinschaft gesucht, die über die Enge des Staates hinausführte. Wohl hatte sich der nationale Staat den universalen Gewalten gegenüber siegreich durchgesetzt, aber er stand da in der ganzen Spröde und Härte eines bloßen Machtfaktors. Noch war sein Antlitz nicht geistig verklärt, noch war er nicht zum Selbstbewußtsein seiner Kulturmission herangereift. Die schwere Form der Despotie lastete auf der sozialen Gemeinschaft, die sich als Mittel und bloßes Werkzeug für die Ziele und Wünsche eines Einzelnen betrachten mußte und dadurch in ihrem moralischen Bewußtsein schwere Kränkung und Einbuße erlitt. Noch fühlte sich der Fürst als außerhalb der sozialen Gemeinschaft stehend und verlangte ein einseitiges Verhältnis der Unterordnung. Die Pflicht des Gehorsams aber konnte sich nur auf äußere Leistungen beziehen. In ihren schönsten und wichtigsten Angelegenheiten blieben Volk und Herrscher getrennt. Und so suchte sich denn die Menschheit einen sozialen Zusammenhang außerhalb des Staates, in einsamer Inselferne die blühende Utopie, oder bekannte sich zum Weltbürgertum, das immer dort zu Hause ist, wo wertvolles Kulturleben sich bildet.

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts setzt dann jene Bewegung ein, die den Gedanken des wertvollen Kulturlebens mit der Idee des Staates versöhnt und ihn zunächst als das unentbehrliche Substrat aller Kulturbetätigung denkt. Wohl mag die Wissenschaft international sein und der Künstler überall in der Welt das Schöne gestalten können, dennoch bedürfen sie der sozialen Ordnung, die ihnen Ruhe zum Schaffen gibt. Auch hat jede Nation gemäß ihrer eigentümlichen Individualität eine besondere Mission zu erfüllen, und die

Organisation des Staates ist der äußere Ausdruck für diesen nationalen Willen. So schien Fichte die deutsche Nation für das Kulturleben der Welt unentbehrlich zu sein. Alle Kraft muß darauf gerichtet sein, die nationale Eigenart aufrecht zu erhalten und dauernd zu bewahren.

Bei Kant und dem jungen Fichte findet sich in der Hauptsache noch das Staatsideal der Aufklärung. Der Staat wird als Rechtsinstitut gewertet, hat aber mit den höchsten Gütern der Nation, mit Wissenschaft, Kunst und Religion nichts zu tun. Allmählich wird dem Staat immer mehr gegeben, und er gewinnt zusehends an Leben, Fülle und Schönheit. So bildet Fichte in den Grundzügen die Idee des modernen Kulturstaates, wie wir sie ein für allemal verstehen müssen. Das ist der Staat des gleichen Rechts für alle, der wohl den einzelnen Bürgern verschiedene Rechte gibt, aber kein Ausnahmerecht duldet. Alles künstlerische Schaffen und Wirken gliedert sich dem Staat ein. Ohne künstlerisches und industrielles Leben kann von keinem Staatsganzen die Rede sein. Dagegen besteht zwischen dem Staat und den anderen Wertideen ein gewisser Gegensatz. So strebt die Wissenschaft nach der reinen Theorie und sucht in ihr die Vollendung, während das Interesse des Staates darauf gerichtet ist, der Wissenschaft die Richtung auf das praktische Leben zu geben, mag es sich nun um technische Ausnützung wissenschaftlicher Gedanken oder auch um die erzieherische Verwertung großer historischer Begebenheiten handeln. Ein anderer Gegensatz liegt zwischen Moralität und Staat. Der Staat ist die Sphäre der Legalität, da kommt es vor allem auf das Tun an, denn die Gedanken als solche sind unstrafbar. Dagegen kommt für die Moralität gerade in erster Linie die Gesinnung in Betracht. Und schließlich besteht auch zwischen Religion und Staat eine gewisse Antinomie, sofern die Religion ein Reich ersehnt und bejaht, das nicht von dieser Welt ist.

So trat der Staat in der Anschauung der großen Denker dem Volk und dem Leben wieder nah und näher. Und der Staat schmiegte sich wieder dem Leben des Volkes an, und die Nation gewann ihn lieb und war stolz, zu ihm zu gehören. Die höchste Fülle der Wertbestimmungen hat ihm Schelling geschenkt, der ihn gar nicht schön und konkret genug auffassen und deuten kann. Vom staatlichen Leben kann nach Schelling keine Rede sein, wenn seine Aufgabe sich auf den Schutz der notwendigsten Lebensbedingungen beschränkt. Ein solcher Notstaat entspricht nicht der Vernunftidee der sozialen Gemeinschaft. Auch ist der Idee des Staates noch nicht Genüge geschehen, wenn er im Stande der Unschuld verbleibt und besinnungslos und reflexionslos seinen Zielen nachgeht. Dem idealen Staate muß selbst die herbe Spannung fernliegen, die sich in der Härte des Sollens ankündigt. Am besten ist der ideale Staat von dem Begriff der Schönheit her zu begreifen. Es kommt in erster Linie darauf an, daß die verschiedenen Kulturbetätigungen sich nicht kreuzen und hemmen, sondern einmütig zusammenarbeiten. Eine Harmonie muß das Ganze durchdringen, die das Allgemeine mit dem Besonderen und die Theorie mit der Praxis versöhnt. Wenn auch der theoretische Gehalt der Wissenschaft die interessenlose Betrachtung verlangt, so muß die theoretische Erkenntnis doch für den Staat nutzbar gemacht werden. In der Gesetzgebung eines Volkes, in seinen Wohlfahrtseinrichtungen und Regierungsformen muß die Wissenschaft zu lebendigem Ausdruck kommen. Die Sittlichkeit lebt in dem Heroismus der Nation, und die

Formen des öffentlichen Lebens, der Gesellschaft und des Verkehrs soll der Zauber der Schönheit als ein leiser Rhythmus durchdringen.

Hat so Schelling die Gesamtheit der Kulturbetätigungen mit der Idee des Staates verbunden, so ging die Erkenntnis Hegels im Einklang mit Aristoteles dahin, daß sich das sittliche Leben in ihm vollende, während das Gebiet der Kunst, der Religion und der Philosophie über alles Gemeinschaftsleben weit hinausgehen, da sie auf die Einsamkeit Gottes bezogen sind. Der Staat ist die Vollendung des objektiven Geistes als der Sphäre der Kultur, im sittlichen Leben vollendet sich die Idee des Staates. Die Sphäre des Rechtes ist das Gebiet der Formalität und der Abstraktheit, das seinen letzten Ausdruck findet in dem Begriff der Person. Das Gebiet der Moralität ist die Sphäre einer tiefen Innerlichkeit, aber auch gleichzeitig einer vollkommenen Isoliertheit, die dem Gemeinschaftsleben als einer fremden Beziehung gegenübersteht. Erst in der Idee des Staates ist dieser Gegensatz überwunden. In ihm ist das Besondere mit dem Allgemeinen versöhnt. Der Staat ist notwendig eine Begrenztheit, weil er die Vollendung des menschlichen Gemeinschaftslebens bedeutet und nicht in die Sphäre des Absoluten hineinragt. Aber er ist die konkret gewordene sittliche Vernunft, und alle sittliche Kulturbetätigung findet in ihm ihre Vollendung.

So sehen wir in der Entwicklung des sittlichen Lebens und in der Idee des Staates Kräfte nach Ausgleich ringen, deren Gespaltenheit gerade die ungeheure Bewegung des historischen Lebens hervorruft. Und dieselbe Erscheinung ist uns auch auf dem Gebiete der Religion, der Kunst und der Philosophie entgegengetreten. Vielleicht ist unser Zeitalter dem vorläufigen Endziel der Geschichte nah, wo die genaue Erkenntnis der einzelnen Wertgebiete des kulturellen Lebens und das Bewußtsein ihrer eigentümlichen und unüberschreitbaren Geltungssphäre die Idee der irdischen Glückseligkeit uns nahe bringt. Unsere moderne Kultur hat es eingesehen, daß die Forderungen der Religion mit den Begriffen der Wissenschaft niemals zu widerlegen sind. Wir dürfen aber nicht glauben, daß mit der Beseitigung dieser Hemmungen die große Bewegung des welthistorischen Geschehens ihr Ende erreicht hat. Vielmehr ist der Gegensatz nunmehr erst von der Peripherie in das Zentrum verschoben, und die größten Geistestaten geschehen dort, wo Verwandtes mit Verwandtem ringt und kämpft.

Wir wissen ein Ziel, aber das Ziel hat eine graue Ferne und bedeutet die Überwindung und Aufhebung von alledem, was wir als menschlich groß und wertvoll empfinden. Diesem Ziele sehnen wir uns entgegen, obwohl es die Aufhebung von alledem bedeutet, was uns menschlich verständlich erscheint. Nach dem Unverständlichen und Unbegreiflichen also werden wir durch eine dunkle Notwendigkeit fortgetrieben, und so sehr wir das Sinnvolle der Gegenwart bejahen, gehört doch unsere Liebe und unsere Hoffnung dem Geheimnis einer unbekannten Ferne.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke),
Berlin und Bernau.

D
16.8
M3h

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

Series 9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 298 416 9